

Российская Академия Наук
Институт философии

**БЛАГО И ИСТИНА:
КЛАССИЧЕСКИЕ И НЕКЛАССИЧЕСКИЕ
РЕГУЛЯТИВЫ**

Москва
1998

ББК 15.5
Б-68

Ответственный редактор
доктор филос. наук *А.П. Огурцов*

Рецензенты:
доктор филос. наук *В.М. Розин*
доктор филос. наук *Б.Г. Юдин*

Б-68 **Благо** и истина: классические и неклассические регулятивы. — М., 1998. — 265 с.

В сборнике, подготовленном Центром методологии и этики науки, анализируются этические и гносеологические аспекты трактовки истины и блага в истории философской мысли. Расхождение между истиной и благом — одна из ведущих линий в развитии философии. Это приводит к разрыву между этикой и гносеологией, между аксиологией и философией науки. Классическая философия науки ориентировалась на постижение истины, свободной от каких-либо ценностных суждений. Классическая этика базировалась на понятии «блага», исходя из идеи долженствования и удовлетворения потребностей человека. Обсуждаются проблемы тех трансформаций, которые вносит неклассический способ мысли в трактовку истины и блага.

Сборник рассчитан на специалистов в области этики, философии науки и гносеологии.

ISBN 5-201-01989-7

©ИФРАН, 1998

Предисловие

Сборник подготовлен в Центре методологии и этики науки Института философии РАН. Он посвящен одной из вечных тем философии — взаимоотношению Истины и Блага. Сборник состоит из трех разделов. В 1-ом разделе рассматриваются теоретические аспекты этического и гносеологического дискурсов (статья А.П.Огурцова, А.В.Родина), отношение автора и дискурса на материале современной постмодернистской философии (статья С.С.Неретиной), антиномии исторического знания и способы их преодоления (Ф.Н.Блюхер). Во 2-ом разделе собраны статьи, посвященные средневековой интерпретации благой истины и истинного блага (статьи С.С.Неретиной о различных аспектах духовной культуры средневековья). В этом же разделе впервые на русском языке печатаются разделы из трактатов Фомы Аквинского, непосредственно связанные с его полемикой с аверроистами и посвященные проблеме истины. Переводчиками и авторами вводных статей к публикациям являются студенты РГГУ — К.В.Бандуровский и Ю.В.Подорога. 3-ий раздел сборника посвящен той трактовке истины и блага, который характерен для новоевропейской и русской философии. В статьях А.П.Огурцова и В.С.Черняка анализируются различные аспекты сциентистского подхода к этическим проблемам, выявляются условия и особенности коперниканской революции. В статье В.В.Бибихина рассматривается философия В.Соловьева, попытавшегося дать новый синтез идей добра и красоты.

Основной вектор в трактовке взаимоотношения истины и блага — расхождение между двумя формами дискурсов, между этическим и познавательным дискурсами. Это расхождение в конечном итоге привело к разрыву между этикой и гносеологией, к идее ценностной нейтральности научной истины и неприложимости критериев истинного знания к этическому дискурсу. Конечно, наряду с этой линией существовала и иная линия — поиск единства этического и гносеологического дискурсов, блага и истины. Следует подчеркнуть, что расхождение между благом и истиной анализируется в ряде статей данного сборника как два типа регулятивов — классических и неклассических. Поиск истины в рамках классического способа мысли рассматривается как путь «очищения» знания от всех ценностных привнесений — от идеологических отождествлений, субъективных

предпочтений и предубеждений. Такого рода ориентация осознавалась как ориентация на постижение предмета самого по себе, причем истинное знание выступало как благо, находящее свое приложение в технике, технологии, быте людей. На деле же новоевропейская наука основывалась на определенных ценностных предпосылках. Этико-аксиологический дискурс классического типа исходил из идеи долженствования и ценностно-нормативного определения поступков и деятельности человека. Неклассические регулятивы, формирующиеся в нашем веке, предполагают поиск единения гносеологии и аксиологии, этики и философии науки, причем и истина, и благо оказываются разновидностями ценностей человеческой культуры. Именно в этом направлении шли классики русской философии и современная философия, начиная с 70-х годов. Конечно, сборник не лишен недостатков и спорных точек зрения. Так, вряд ли оправдана трактовка истины в античной философии как правдоподобия (А.В.Родин). А.П.Огурцов уделил гораздо меньшее внимание линии на объединение истины и блага как регулятивов человеческого разума, чем линии их расхождения. И все же надеемся, что сборник вызовет интерес философов науки и этиков.

РАЗДЕЛ I

ДИСКУРС: ЭТИЧЕСКИЙ И ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЙ

А.П. Огурцов

Благо и истина: линии расхождения и схождения

1. Проблема взаимоотношений блага и истины имеет множество совершенно различных аспектов — от теологических до логико-гносеологических, от этических до философско-научных. Эти фундаментальные понятия философии определяют собой и теологические, и этические, и гносеологические, и философско-научные построения на всем протяжении истории философской мысли. Осмыслить многообразие этих аспектов — задача явно непосильная в рамках одной статьи и даже одного тематического сборника.

Задача данной статьи обратить внимание и хотя бы схематически выявить линии расхождения между теми философскими построениями, которые ориентируются на понятие Блага в качестве центрального и наиболее фундаментального, и теми философскими построениями, которые кладут в свое основание ориентацию на понятие Истины. Это расхождение, начавшееся (как мы покажем) еще в античной философии в конце концов привело к разрыву между этикой и гносеологией, между аксиологией и философией науки в Новое время. Уже к началу нашего века была осознана ограниченность разрыва между этикой и гносеологией, между аксиологией и философией науки и на протяжении всего XX века предпринимались различные варианты объединения столь различных философских ориентаций — ориентации на Благо и ориентации на истину. Само собой разумеется, что и в классической философии, начиная с античности, искались пути объединения Блага и Истины, синтеза двух направлений мысли, одна из которых исходит из категории Блага

и усматривает в ней оселок всей философии и всякого философствования, а другая — ориентируется на понятие Истины при всем различном понимании истины и путей ее достижения. Можно напомнить, сколь часто в классической философии и особенно в средневековой философии говорили о благой Истине и истинном Благае, пытаясь соединить гносеологический и этический дискурс, навести мосты между двумя философскими ориентациями и двумя модусами Разума — теоретическим и практическим. Эти попытки объединения также должны быть предметом исследования, причем особенно важно учитывать социокультурные контексты (религиозные, научные, образовательные), в которых предпринимались такого рода попытки. Вне этих контекстов все варианты философского синтеза ориентации на Благо и ориентации на Истину окажутся гомогенными, их своеобразие не может быть схвачено и понято.

Центральным вектором истории всей западноевропейской философии было расхождение между теоретической философией, ориентирующейся на понятие Истины, и практической философией, ориентирующейся на понятие Блага. Этот вектор развития определил собой не только расхождение между двумя модусами Разума, но и дифференциацию оснований и регулятивов теоретического знания от оснований и регулятивов этико-практического знания. Хотя и в том и в другом случае речь идет о знании, о двух видах знания, однако уже начиная с античной философии эти виды знания не просто дифференцируются друг от друга, но и все более и более отдаляются друг от друга, замыкаясь внутри собственной области и в рамках своих особых регулятивов, норм и идеалов. И в конце концов к началу XX века сформировались осознанные и четко артикулированные программы, для которых истинное знание должно быть свободно от ценностных суждений, а этико-аксиологические размышления не могут быть построены по образу и подобию теоретико-научного знания, регулятивом которого является поиск истины.

2. Исходный пункт данной статьи заключается в том, что проблематизация категорий Блага и Истины — это выявление того способа мысли, которым может быть помыслена каждая из этих категорий. При этом следует подчеркнуть, что это два разных способа мысли, разворачивающихся в различных системах понятий, имеющих дело с различными реалиями и выдвигающих различные регулятивы. В этой связи можно напомнить хотя бы различие И. Кантом трех вопросов: «Что я могу знать? Что

я должен делать? На что я могу надеяться?» Эти три разных вопроса, на которых, согласно Канту, основывается различие спекулятивно-теоретического и практического Разума, к нашему веку несколько модифицировались и обрели несколько иную форму: «Что и как я могу знать? Что и как я должен делать? На что и как я могу надеяться?» Вопрос «Что?» восполняется вопросом о том, как я могу знать и должен поступать. В XX веке М.Хайдеггер обратил внимание и выявил расхождение между этими двумя способами мысли, один из которых он назвал эйдетическим, а другой — аксиологическим. Расхождение между ними, доходящее в новоевропейской метафизике (особенно у Ницше) до полного разрыва, является, согласно Хайдеггеру, одним из симптомов кризиса европейской философии, ее впадения в нигилизм.

Способ мысли составляет один из важных, но не единственный компонент дискурса. И соответственно способ мысли, ориентирующийся на категорию Истины, образует важный, но не единственный компонент спекулятивно-теоретического и логико-гносеологического дискурса. Способ мысли, ориентирующийся на категорию Блага, представляет собой важный, но не единственный компонент морального и аксиологического дискурса. Вслед за М.Хайдеггером эти различные виды дискурсов будем называть эйдетическим и аксиологическим. Дискурс не ограничивается лишь способом мысли. Он включает в себя целый ряд пластов — от теоретических систем до реальных практик, в том числе практик познания и поведения, от регулятивов теоретического знания до навыков личностного знания, от норм теоретического постижения Истины до регулятивов таких форм деятельности, как педагогика, медицина, где знание неразрывно от компетентной искусности и профессиональных навыков. Иными словами, различие Истины и Блага предполагает и воплощается в различных видах дискурсов — эйдетического и аксиологического, а сами эти дискурсы обладают определенной целостной структурой, включающей в себя ряд пластов — от теоретических размышлений до реального поведения людей в их отношении к правилам, регулятивам и ценностям.

3. В чем различие эйдетического и аксиологического подходов? При *эйдетическом подходе*, который берет свое начало с Платона и находит свое выражение в философии духа Гегеля и в феноменологии Э.Гуссерля, Истина рассматривается как объективно-идеальное образование. Она образует идеальный мир,

противопоставляемый материальному миру или воплощающийся в нем. Мир Истин, понятый как духовно-идеальный мир, интерпретируется как мир смыслов, идеальных сущностей, идеальных объектов и образов, устойчивых и инвариантных по сравнению с лабильным и текучим миром явлений. Эйдетический подход подчеркивает объективно-идеальный, духовный статус Истины, ее автономность относительно и психического, и физического миров. Этот подход, конечно, выражается в различных вариантах философского истолкования — от гностического, при котором духовный и материальный мир резко разделены друг от друга (один считается светлым, ангельским, другой — темным, сатанинским) до христианского, где дух воплощается в мире материальном, деля его разумным и тем самым просветляя его, от спиритуалистической трактовки, подчеркивающей примат духовного начала, до попыток имманентного понимания духовно-смысловых структур, выраженных, например, в феноменологических поисках позднего Гуссерля.

Аксиологический подход, трактуя культуру как мир особой — ценностной предметности, на деле субъективизирует ценности. Ведь ценности (а именно так в этом подходе трактуется Благо) укоренены в оценках, в актах оценивания, в свою очередь коренящихся в полезности, утилитарности тех или иных свойств оцениваемого предмета. Иными словами, аксиологический подход превращает мир культурных предметностей в нечто служебное и инструментальное, поскольку исходной системой отсчета здесь является потребность человека, удовлетворение его потребностей. Этот подход делает акцент на отношении субъекта к объекту, подчеркивая фундаментальное значение актов оценки для фиксации ценностей или Блага. Предметность, предстающая как Благо или ценность, оказывается не просто весьма узко трактуемой, но и редуцированной к утилитарной предметности. Взгляд на мир сквозь призму утилитарной полезности, характерный не только для эпохи Просвещения, но и для утилитаризма в его различных вариантах, в том числе и в XX веке, — взгляд весьма односторонний и плоский. Он не только антропоморфизирует всю предметную реальность, но и обесцвечивает ее, лишая ее собственных оснований.

4. Сразу же встает вопрос — «Как же можно говорить о расхождении и даже разрыве эйдетического и аксиологического дискурсов?». Ведь и Истина, и Благо представляют собой фундаментальные ценности культуры и, понимая их как особый тип

культурных ценностей, мы сможем преодолеть это расхождение и навести мосты между этими двумя подходами и фундаментальными философскими категориями. Однако трактовка Истины как ценности означает, что ядром философствования оказывается именно аксиологический подход, что мы мыслим все и вся в категориях ценности, что мы регулятивы этико-аксиологического дискурса считаем единственными и прилагаем их к области теоретического знания и его регулятивов. Такая экстраполяция аксиологического подхода на область ему не подвластную приводит к релятивизации Истины и способов ее достижения, к отождествлению регулятивов познания и оценки, к подмене познавательных актов актами оценки, эйдетического дискурса этико-аксиологическим дискурсом. Абсолютизация аксиологического подхода, превращение Истины в ценность определенной культуры, отождествление двух различных видов дискурсов чревато и тем, что Истина подменяется какими-то другими праксеологическими по своему содержанию регулятивами. На место Истины как регулятива познания выдвигаются новые весьма прагматичные критерии и регулятивы — полезность, эффективность, правдоподобие, приложимость, простота, точность и пр.

Превращение Истины в одну из ценностей культуры и тем самым абсолютизация аксиологического подхода нерелевантно хотя бы потому, что культура стала объектов философского исследования лишь на рубеже XIX и XX веков. В нашем веке произошло не только «открытие» культуры, но и сформировалось то, что называется ныне «философией культуры». Культура стала мыслиться как фундаментальная система отсчета для всех форм философского анализа и познания, и поведения, и оценки. Именно поэтому возникает стремление трактовать Истину как ценность и распространить аксиологический подход на иные области, в том числе и область познания Истины. Для философских построений классического периода культура не была таким абсолютным контекстом, коим она стала в XX веке, не была тем основанием, на котором строилась вся метафизика, в том числе гносеология и этика. В наше время интенсивно развивается не только социология знания и социология науки, но и внутри философии науки все большее место занимает то, что можно назвать социокультурным подходом к научному знанию и социальной гносеологией. Это означает, что наряду с классическими разработками по методологии науки и гносеологии

формируются новые области философии, в которых преобладает аксиологический способ мысли и аксиологический дискурс. Иными словами, внутри гносеологии и философии науки ныне сосуществуют две различные ориентации, по-разному определяющие и свой предмет, и свои задачи: одна ориентация сохраняет истину в качестве своего регулятива (конечно, сама истина понимается по-разному), усматривает свой предмет исследования в знании, ищущего истину, а другая ориентация делает акцент на социокультурной обусловленности познания и его регулятивов, рассматривает истину лишь в рамках социокультурного контекста определенной эпохи и определенного научного сообщества. Надо подчеркнуть, что эти два подхода по-разному проблематизируют акты и результаты познания, по-разному определяют структуру и направленность познания. Это различие в трактовке регулятивов и целей и познания, и научного знания — отличительная особенность философии науки конца XX века, особенно с конца 60-х годов нашего века, когда интенсивно начали развиваться социокультурные исследования науки, ситуационные исследования науки (case studies).

Когда мы говорим, что культура стала фундаментальной системой отсчета для анализа процесса познания лишь в наше время, это отнюдь не означает, что какие-то модусы культуры не были предметом изучения в античности или в средние века. Речь идет о другом. Речь идет о том, что культура не мыслилась как единственная и исключительная система отсчета для философского осмысления познания, оценки, поведения. Культура не была тем предельным основанием, на котором строилась философская система, тем трансцендентальным идеалом (если говорить языком Канта), который задавал единство многообразным актам жизнедеятельности человека и результатам его творчества. Для того, чтобы культура смогла стать такого рода системой отсчета и трансцендентальным идеалом, должны были произойти весьма существенные процессы — секуляризация мысли, выдвижение на первый план субъективных актов оценки, релитивизация и субъективизация истины, отказ от анализа предметности как таковой, безотносительно к человеческой субъективности, ее потребностям и способам удовлетворения этих потребностей, акцент на иных, чем истина регулятивах познания вообще и научного познания, в частности. Иными словами, когда мы говорим о том, что и для античной, и для средневековой философии не был характерен аксиологический подход,

размышление о мире и жизнедеятельности человека в терминах ценностей, то мы тем самым хотим подчеркнуть, что ни акты познания, ни акты моральной оценки не мыслились в терминах «культуры», «культурных ценностей», «человеческих ценностей». Для того, чтобы утвердился аксиологический подход потребовалась радикальная трансформация в европейской культуре и цивилизации — открытие культуры как предельного основания и начала.

5. Культура открывается как культура тогда, когда происходит осознание ее границ. Обратимся к истории мысли. Естествознание и теоретическое, и экспериментальное — было невозможно без единого понятия природы. Это понятие природы, изменяющееся в истории науки, было отрефлектировано И. Кантом, рассматривавшего природу как трансцендентальный идеал. Здесь было зафиксировано, что природа не есть просто чувственная данность, не совокупность фрагментов, а единая трансцендентальная структура или, как говорил Кант, совокупность предметов опыта, выявленных с помощью некоторых априорных форм чувственности и рассудка. Так, механика, начиная с Галилея и кончая Лагранжем, выявляя единую структуру природы, в конечном итоге построила систему дифференциальных уравнений. Тем самым, конечно, разум показал свою мощь в овладении природой. Было осознано, что природа есть некое единство, представленное в дифференциальных уравнениях, — единство сил, движений, законов. Надо сказать, что к концу XIX века, что трансцендентальный идеал природы, построенный Кантом, был во многом подорван. В классической механике он еще действовал, но рядом с ней развивались новые отрасли естествознания, например, биология, которые предполагают другие онтологические схемы объяснения, другие трансцендентальные идеалы, не сводимые к взаимодействию движения и сил, к отождествлению природы с резервуаром веществ и энергии. Оказалось, что природа — это совокупность организмов, популяций, биогеоценозов. Прежний трансцендентальный идеал природы был существенно подорван и естественники на рубеже XIX и XX веков встали перед той же проблемой, что и в XVIII веке, — необходимо построить новый трансцендентальный идеал природы, по-новому осмыслить единство природы.

Такая же проблема встала и перед гуманитариями. Были обстоятельно изучены отдельные модусы культуры — искусство и его многообразные жанры, развертывались археологические исследования материальной культуры и т.д. Необходимо было

осмыслить их единство, выявить единую структуру этого многообразия культурных форм и артефактов, построить (если можно так сказать) систему дифференциальных уравнений, позволяющих понять эту новую реальность. Вначале (вплоть до конца XIX века) культура мыслилась как нечто противоположное природе. Это был тот горизонт, который задавался трансцендентальной тематизацией природы, а не культуры. Но уже в конце XIX века вопрос о культуре был поставлен в европейской философии по-новому. В немецкой философии за оселок при определении культуры был принят принцип национальной идентичности. Здесь стали искать не универсальный трансцендентальный идеал культуры, а определять собственный тип культуры, которая была замкнута не на универсальные структуры, не на универсальные уравнения, а на первую производную — этнонациональную идентичность, превратившуюся в ходе истории в национальную исключительность. Такого рода «замыкание» завершилось расовой идеологией фашизма. Правда, в XIX веке и в других европейских культурах предпринимались такого рода шаги. Можно напомнить Н.Шовена во Франции, К.Леонтьева в России. Но до идеологии национальной исключительности и тем более расовой идеологии здесь дело не дошло. Именно во французской и русской культурах была поставлена задача — осмыслить культуру как универсальное единство — как целостную систему всего человеческого сообщества.

Прежний ход мысли, который клался в основание понимания культуры — естественный свет Разума, Бог как универсальный субъект — уже не мог служить основанием для осмысления единства культуры. Разум распался не только на естественнонаучный и гуманитарный, но и на национально-политические идеологии. Слова Ф.Ницше «Бог умер» подвели итог тем культурологическим исканиям, которые исходили из трансцендентного идеала и задавали другую тональность поискам единства культуры. Если Бог умер, то на него нельзя ссылаться при построении универсального подхода, универсальной логики, универсальной позиции по отношению к множеству артефактов, идей, ценностей. Надо было искать новое универсальное начало и его нашли в выдвигании в центр философии понятия культуры. Но как трактовать универсальность культуры? В этом вся сложность и исток разноречий в европейской философии. Надо отметить, что для русской философии начала XX века Бог не умер и она по-прежнему (правда, на новых путях — путях пер-

соналистической философии и философии истории) полагала, что бог может представлять способ обоснования трансцендентального единства всего гуманитарного мира, мира артефактов, идей, ценностей и т.д.

Итак, культура стала мыслиться как то универсальное основание и трансцендентальное единство, которое задает смыслы отдельным актам познания, оценки, действия. Философия уже во второй половине XX века и особенно в конце XX века выдвигает в качестве своего средоточия именно культуру как тот смысловой горизонт, который гарантирует гуманизацию жизненного мира человечества.

В первой половине XX века универсальность культуры воспринималась как универсальность европейской культуры. Именно она де создает универсальные ценности и нормы, а соотношение с ее ценностями и нормами — единственный способ формирования личности. Именно в контексте ценностей и норм европейской культуры возникает наука и сознающая себя личность. Кризис этой системы ценностей и норм вызывает кризис и европейской науки, и личности, которая начинает искать свою тождественность и свое «самостояние» в коллективных общностях — этнонациональных, групповых, государственно-партийных. Такого рода анализ кризиса европейской культуры и науки был осуществлен трансцендентальной феноменологией, Э.Гуссерлем прежде всего, для которого все же европейская культура оставалась смысловым горизонтом, определявшим ценности и нормы всего человечества.

После второй мировой войны в европейской философии совершенно очевиден антропологический поворот. Он характерен и для экзистенциализма, особенно его французского варианта, и для персонализма, и для философской антропологии в Германии, Франции и даже США. И в анализе культуры этот антропологический поворот нетрудно зафиксировать. Нередко он восполняется социологическим способом мысли. С этим, очевидно, связано развитие социальной и культурной антропологии, возрождение эволюционистских вариантов философии культуры. Следует подчеркнуть, что антропологизм не может не быть натуралистическим при всех его восполнениях социологией или политологией. Натуралистический подход к культуре в целом и к объяснению ее единства уже был подвергнут критике в начале XX века и повторять этот ход мысли в конце XX века по сути дела означает движение философии вспять...

Дело в том, что любой антропологизм основывается на идее о том, что человек сам себя определяет, сам себя «творит», сам себе ставит границы, становясь субъектом истории. Но и этот ход мысли уже был осуществлен — Спинозой прежде всего. Он обратил внимание на принципиальное различие между внешней и внутренней детерминацией, когда он определяет субъект как *causa sui* в противовес принципу инерции. В социогуманитарном мире принцип инерции превращается в этический принцип самосохранения и именно в противоположность инерционному принципу самосохранения Спиноза выдвигает принцип самоопределения субъекта. В утилитаризме И.Бентама и Д.С.Милля находит свое окончательное утверждение, коль скоро свобода определяется мною и реализацией моих потребностей. Можно напомнить и М.Штирнера, для которого единственное, что существует — это Я и оно определяет все и вся. Такого рода варианты философских построений, осуществленных еще в прошлом, показывают, что философский антропологизм ведет к натурализации субъекта, к возвышению его мощи, к абсолютизации его потенций.

В конце нашего столетия очевидным стал факт многообразия культур. Ни одна культура не обладает привилегированным статусом. И если мы хотим осмыслить единство культуры, то сначала необходимо не просто зафиксировать факт многообразия культур, но и осмыслить это многообразие. Универсалии культуры могут быть выявлены лишь после кропотливого и обстоятельного исследования ценностей и норм различных культур. Исходным пунктом должно быть многообразие культур, а не их единство, полагаемое априорно, до опыта изучения многообразия культур. В этой связи можно напомнить полемику Б.Больцано с Кантом: если Кант исходил из идеи трансцендентального единства естествознания и стремился выявить универсальные структуры научного опыта, то Больцано исходил из факта многообразия научных дисциплин и теорий, пытался раскрыть их своеобразие и затем уже выявить универсальные логические структуры научного знания.

В конце нашего столетия очевидным стал и другой факт — факт «встречи» культур, их диалога. Выдвижение на первый план идеи диалога культур задает новую перспективу перед культурологическими исследованиями, лишает их европоцентристского «искуса», впадения в этнонациональную идентификацию. Однако идея диалога культур представляет собой, по моему, лишь

предварительное условие для осмысления культуры. Она расширяет поле исследования, избавляет от некоторых предубеждений и предпочтений, но все же не тематизирует факт культуры и ее универсалии. В последние годы интенсивно развивается направление, которое можно назвать «семантикой культур», когда на основании исследования различных языков выявляются некоторые универсальные ценности и нормы репрезентированные в языке. В исследованиях отечественных (Н.Д.Арутюнова, Е.В.Падучева и др.) и зарубежных (А.Вержбицкая, У.Вейнрейх и др.) ученых не только выявляются фундаментальные универсалии языка, но и ставится вопрос о создании «семантического метаязыка», который позволил бы сравнить все многообразие языков.

У К.Леви-Строса есть великолепная статья «Руссо — отец антропологии», в которой он приписывает Руссо ход мысли, который сделал он сам. Согласно Леви-Строссу, Руссо обнаружил двоякую (оппозиционную) структуру сознания, которая предполагает, что в твоём сознании неявно или явно существует и сознание Другого, что наряду с тезисом в нём присутствует и анти-тезис. И этот антитезис репрезентируется другим сознанием и другой культурой. Иными словами, в сознании каждого человека происходит «встреча» с другим сознанием. Каждый человек ответственен не только за некое утверждение, но и за его альтернативу. И в этой постоянной амбивалентности, в этом одновременном принятии одного и другого, в этом удержании оппозиции и осуществляется жизнь сознания и культуры. Именно благодаря такой противоречивой, амбивалентной структуре человек может понять другие («чужие») сознания и культуры. К.Леви-Строс особенно останавливается на способах выявления фундаментальных оппозиций, присущих не только первобытным культурам, но и европейской культуре. Предполагается, что всякая культура базируется на определенных оппозициях, что внутри каждой культуры существуют определенные оппозиции, без которых ее понять невозможно. Тем самым любая культура выявляет типические моменты целостности — универсальные оппозиции.

Идея «встречи» культур, развиваемая рядом европейских мыслителей (М.Бубером, М.М.Бахтиным и др.), показывает, что единство культур следует искать в том, что В.М.Межуев удачно назвал «междущарствием культур». Объяснение этого «*Между*» (*Zwischen*) и есть открытие культуры, ее универсалий, ее ценностно-нормативной структуры. Действительно, культура лежит между Я и тем, что можно назвать Не-Я, между мною и Другим,

между своей и «чужой» культурами. Раскрыть многообразие определения этого «Между», разнообразие этого «междучарствия» — весьма существенная линия в философии культуры, которая и позволит раскрыть различие в трактовке ценностей и норм, в определении Блага и Истины. Утверждающийся в современной философии, в том числе и отечественной, философский антропологизм (его крайним выражением является персонализм) не позволяет осмыслить не только intersubjectивную природу культуры, ее «междучарствие», но и отвергает целые пласты культуры, прежде всего науку, рациональность как таковую, открывающая двери перед иррациональными, оккультными силами.

6. Говоря о понятии «дискурс» как исходном в данном анализе, я уже отмечал, что дискурс включает в себя различные пласты и вместе с тем образует определенное единство. Этико-аксиологический дискурс включает в себя: 1) этические системы, выраженные в философских текстах и репрезентирующие ценности и нормы определенного сообщества и определенной культуры, 2) моральные правила и регулятивы, выраженные в виде определенных предписаний, мнений, советов и представленных в форме неких кодексов (кодификация морального опыта и моральных требований), 3) моральные действия человека, соответствующие кодифицированным правилам и требованиям, т.е. реальное моральное поведение и жизнедеятельность человека, релевантная или нерелевантная кодифицированной морали, 4) способы конституирования человека в качестве морального субъекта, формы установления и развертывания отношений к себе, практика самопознания и самоизменения, выраженные и в мистико-аскетической традиции, и в философско-духовной рефлексии, 5) формы и механизмы социального признания и моральности поведения, и кодификации морали, и этико-философских систем. Вне механизма социального признания нельзя представить себе ни сам дискурс как единство, ни каждый из его уровней в отдельности.

Этико-аксиологический дискурс основывается на актах, непосредственно связанных с удовольствием, желаниями, целями, признанием благ в качестве избранных, заслуживающих высокой оценки, похвалы и пр. Поэтому уже в античной философии, начиная с Платона и Аристотеля, этические размышления о Благое всегда включали в себя не только подробное описание различных видов добродетелей, но и детальную классификацию удовольствий, имеющих отношение к раскрытию понятия «благо».

При всей смене этических философских систем, при всей их конкуренции и взаимной критике в каждой из них можно выявить эти уровни анализа морального опыта и нравственности, эти пласты этической рефлексии и морального действия. Конечно, в различных этико-аксиологических дискурсах, существовавших и существующих в истории философской мысли, определенным компонентам дискурса уделяется преимущественное внимание, другим — гораздо меньшее, одни из уровней превращаются в ядро дискурса, другие отодвигаются на периферию. Но этико-аксиологический дискурс как определенная целостность существует лишь в единстве вышеотмеченных пластов. Дивергенция, дифференциация и противоречия, существовавшие и существующие между различными этическими философскими системами, относятся не только к этико-аксиологическому дискурсу в целом, но и к его уровням, которые, развертываясь в ходе истории мысли и анализа морального опыта и поведения, наращиваются, усложняются, модифицируются.

Историю этики можно проанализировать как историю морально-аксиологического дискурса, как дифференциацию и усложнение уровней анализа морального опыта и поведения личности. Причем ее предметом окажется не только философско-этическая рефлексия, но и формы реального морального поведения личности, соответствующих или не соответствующих кодифицированным нормам и правилам, не только морально-этические установления, касающиеся семьи, общегития в социальных общностях и сексуального поведения, но и механизмы социального признания и одобрения тех или иных установлений и ценностно-нормативных структур.

7. В качестве материала исследования структуры и особенностей этико-аксиологического дискурса, его соотношения с тем, что названо «эйдети́ческим дискурсом», выберем античную философию. Это связано не только с тем, что в ней представлены весьма многообразные варианты этико-аксиологического дискурса, но и с тем, что в этот период человеческой истории ценностно-нормативные структуры были еще не столь сложными и дифференцированными, как в других периодах истории. Своеобразие античной философской мысли заключается в том, что при всей своей цельности и социокультурной определенности, она смогла построить различные варианты этико-аксиологического дискурса и выявить различные формы связи между эйдети́ческим и этико-аксиологическим дискурсами.

Для Сократа характерно *отождествление* эйдетического и этико-аксиологического дискурсов. Хотя он, как и вся античная философия, исходит из осознания принципиальной связи понятий блага и добродетели с понятиями пользы и счастья («Благо есть не что иное, как удовольствие, и зло — не что иное, как страдание»¹), все же добродетель для него — это знание. Разум, самосознание, внутренняя убежденность для него оказываются гораздо важнее и выше внешних моральных авторитетов. «Я не способен повиноваться ничему из всего, что во мне есть, кроме того убеждения, которое после тщательной проверки представляется мне наилучшим»². Самосознание личности, обоснование морального решения в самом субъекте предполагает не просто моральную суверенность личности, но и обоснование всех норм и регулятивов в самом субъекте, с помощью его размышления. Сократ неоднократно фиксирует разрыв между нравами и моральными требованиями, оправданных разумом. Этот разрыв он объясняет незнанием добродетели, неспособностью постичь то, что есть благо для человека. Как заметил Ксенофонт, «между мудростью и нравственностью Сократ не находил различия: он признавал человека вместе и умным и нравственным, если человек, понимая, в чем состоит прекрасное и хорошее, руководится этим в своих поступках и, наоборот, зная, в чем состоит нравственно безобразное, избегает его... Сократ утверждал также, что и справедливость и всякая другая добродетель есть мудрость»³. Итак, исходный тезис Сократа совпадение познавательного и этического опыта, добродетели и знания связан с отождествлением того, что было названо эйдетическим и этико-аксиологическим дискурсами.

8. В сократических школах благо отождествлялось с чувственным удовольствием или со способами его удовлетворения. Для киренаиков был характерен гедонизм, согласно которому не существует общего блага, благо всегда индивидуально и оно подчинено удовольствию. Цель души, согласно киренаикам, — наслаждение, которое нейтрально относительно добра и зла. Идея нейтральности блага приводит к признанию лишь одних единичностей, к номиналистической установке в истолковании статуса всеобщих понятий, к отказу от них и к запрету различать истину и ложь в интерпретации когнитивных формообразований. Подобное исключение всеобщности и критерия «истина — ложь», конечно, обесмысливает самую жизнь, превращая ее в поток чувственных удовольствий, сменяющих друг друга. Ра-

зум, с его регулятивами «истина-ложь» превращается в абстрактно-формальный принцип, опустошающий многоликость чувственного наслаждения. Он чужд и разрушителен относительно чувственных наслаждений, к которому сводятся все регулятивы благой жизни. Культ наслаждения, присущий киренаикам, оборачивается вместе с этой трактовкой разума полным безразличием ко всем проявлениям жизни и чувственным наслаждениям и даже к проповеди самоубийства (Гегесий). Итак, для этики киренаиков характерно 1) отождествление блага с субъективными удовольствиями; 2) трактовка бытия и блага как сингулярностей (как единичностей), которые делают невозможным выдвигание некоего единого и всеобщего блага; 3) отказ от регулятивов истины и лжи в интерпретации не только этических, но и когнитивных феноменов; 4) исключение духовного начала и духовных регулятивов из этической оценки актов поведения лишает смысла и удовольствия, и наслаждения; 5) идея о том, что разум нейтрален к регулятивам «добро и зло» влечет за собой сугубо негативное определение разума проповедь идеала автаркии мудреца, завершающейся проповедью самоубийства.

Иными словами, акцент на чувственном наслаждении, отказ от когнитивных регулятивов, неспособность найти взаимосвязь этических и когнитивных регулятивов оборачивается отказом киренаиков от своего исходного этического принципа — культа чувственного наслаждения и введения этических идеалов (адиафории, автаркии), чуждых гедонизму. В школе киников наряду с проповедью цинизма и распущенности нельзя не заметить и другой линии — линии аскетизма, связанного с отрицанием значимости чувственных наслаждений. Исходная противоречивость этики киников как раз и заключается в том, что, признавая значение чувственных наслаждений, киники не усматривали в них регулятив поведения. Человек свободен в духе и в своем разуме — таков их исходный пункт, существенно отличающийся от гедонизма киренаиков. Разум же — сфера неподвижного, непоколебимого, бесстрастного смысла. Высшее проявление разума представлено в мудреце, который должен быть самодовлеюще, независим в своей свободе. Идеал автаркии мудреца здесь выражен наиболее полно: философия «состоит в презрении ко всем привычным человеческим ценностям» (Кратет Фиванский)⁴. Правило мудрости состоит в том, чтобы «ничего не желать, и все твое»⁵. Но и для киников разум и его регулятивы выполняют сугубо негативную функцию — сам разум пре-

вращен в абстрактно-формальный принцип, иссушающий многообразно чувственную жизнь, его регулятивы, прежде всего «истина и ложь», не приложимы к сингулярной действительности, которую невозможно выразить ни в общих словах, ни в общих понятиях. И хотя киники в своей этике исходили из необходимости «перечеканки» прежних обычаев и установлений, т.е. с идеи переоценки прежних ценностей, эта переоценка обернулась отказом от регулятивов разума, отказом не только от многословия, но и от знания вообще, презрением ко всем существовавшим ценностям и проповедью цинизма и аскетизма. Если Сократ пытался отождествить благо с регулятивами знания, прежде всего с истиной, и отстаивал единый подход к этическим и когнитивным феноменам, то сократические школы обосновывали дуализм в интерпретации блага: с одной стороны благо — это чувственное наслаждение и оно не может быть редуцировано к одному-единственному благу, а с другой — благо заключается в опустошении чувственного их многообразия, в аскетическом идеале самодовлеющей, независимой жизни мудреца. Этот дуализм пронизывает и этическое, и гносеологическое учения киреонаиков и киников и обусловлено оно прежде всего абстрактно-формальной трактовкой разума и его регулятивов. Разум, по их мнению, чужд многоликой жизни, чувственным наслаждениям и многообразию сингулярных благ. Идея самопознания — центральная идея для анализа Сократом когнитивных и этических феноменов, для выявления регулятивов и истинного знания, и праведно-благого поведения превратилась у представителей сократических школ в дуальность регулятивов: один из которых связан с регуляцией чувственной жизни, полной наслаждений и материальных благ, а другой — с регуляцией абстрактной, самодовлеющей и аскетичной жизни мудреца, реализующего идеал автаркии. Тождество блага и истины, отстаивавшееся Сократом, превратилось в сократических школах в дуальность блага и истины, в их принципиальную различность и несоединимость.

9. Платон, не приемля отождествления блага ни с регулятивами знания, ни с чувственными наслаждениями, проводит мысль о существовании *идеи единого Блага*. В диалоге «Филеб», на котором мы прежде всего и остановимся, поскольку он посвящен анализу того, что такое благо, Платон с самого начала противопоставляет свою точку зрения позициям, с одной стороны, Сократа, для которого благо — это «разумение, мышление, память и то, что сродно с ними: правильное мнение и истинные сужде-

ния», а с другой — представителей сократических школ, для которых «благо для всех живых существ — радость, удовольствие, наслаждение и все прочее, принадлежащее к этому роду»⁶, «все приятное ... благо», «все удовольствия — благо» (с. 13). Платон исходит из общепризнанного мнения о том, что удовольствия многообразны и уже потому не могут служить регулятивом поведения. Необходимо искать единое Благо, которое не совпадало бы ни с многообразием удовольствием, ни с разумением: это «нечто третье, отличное от обоих и лучшее, чем они» (с. 22). Введя в рассмотрение диалектику предела и беспредельного, Платон характеризует Благо как наилучшее и самодовлеющее. Таково исходное определение Блага, которое затем подвергается анализу. Вначале Платон рассматривает удовольствие, абсолютно лишённое разума, а затем разум, лишённый удовольствия и показывает, что и в том, и в другом случае подобная жизнь не достойна человека. Поэтому необходимо найти середину между удовольствием и умом и проводить «рассмотрение сообща» (с. 31). Таков *первый шаг* Платона к определению Блага. *Второй шаг* к определению блага заключается в рассмотрении удовольствия с точки зрения истины и добра. Подчеркнув, что жизнь без удовольствий и страданий — «жизнь самая божественная из всех» (с. 39), поскольку «богам не свойственно ни радоваться, ни страдать» (с. 40), Платон показывает, что удовольствие всегда связано с памятью о нем и с определенным мнением о нем. По словам Платона, благодаря мнению удовольствие обретает иной нетекучий характер. Мнение, включаемое в структуру удовольствия, оказывается весьма существенным компонентом, — оно может быть проанализировано с точки зрения истинности или ложности, ведь мнение характеризует соответствие или несоответствие тем предметам, которые вызывают удовольствие. Тем самым Платон уже в самом начале диалога «Филеб», соединяя удовольствие и мнение, соединяет различные регулятивы — собственно этические и сугубо когнитивные: мнение, включаемое в состав удовольствия, подчинено когнитивным регулятивам, а тем самым Благо, будучи «смешением» удовольствия и мнения, опосредствованным образом подчинено регулятивам «Истины и лжи». Поэтому Платон говорит об «истинном удовольствии» (с. 57), о его критериях, среди которых он называет рассудительность, соразмерность и самоцель. Обосновывая критерии «истинного удовольствия», он проводит различие между бытием и становлением, подчеркивает, что удо-

вольствие — это область становления и уже поэтому не может быть Благом, которое самотождественно, самодовлеюще и является целью стремлений всех (с. 70-71). Ум, знание и искусства имеют дело не со становлением, а с бытием, т.е. с устойчивым, чистым, истинным, беспримесным, вечно пребывающим тождественным себе. Итак, Благо как высшая самоцель выше отдельных видов удовольствия и отдельных форм ума. Оно есть их смешение в предельных, истинных формах: «благо нужно искать не в беспримесной жизни, а в смешанной» (с. 79). Идею единого Блага можно представить в таких категориях, как красота, соразмерность и истина. Сама эта смесь является, по Платону, благостной и становится Благом. Итак, в единое Благо Платон включает три уровня, выразимые с помощью категорий прекрасного, меры и истины. Регулятивы Блага и тем самым этического дискурса невозможно понять, не обращаясь к регулятивам прекрасного, соразмерности и истинного знания.

В заключительной части диалога «Филеб» Платон говорит об иерархии пяти благ (здесь уже речь идет не об идее единого Блага, а о пяти Благах). Это учение может быть по-разному интерпретировано — либо как непоследовательность Платона (такого рода непоследовательностей в этом диалоге много и многие из них зафиксированы в примечаниях А.Ф.Лосева см. с. 567-572), либо как развертывание учения о едином Благе — от идеи Блага к формам ее осуществления, либо как различные уровни ума — от космического до человеческого разума. Рассмотрим учение Платона о пяти уровнях блага. *Первый* уровень — собственно идея единого Блага, представленная в мере, умеренности и своевременности и во всем том, что принадлежит вечности (с. 85). В переводе А.Ф.Лосева эти характеристики единого блага переведены как мера, измеримость и благовремяе. *Второй* уровень Блага — соразмерность, прекрасное, совершенное и самодовлеющее и все то, что относится к этому роду (с. 85). Этот уровень характеризует уже одну из форм осуществления идеи Блага и его характеристики коррелируют с характеристиками идеи Блага. *Третий* уровень Блага — ум и разумение. *Четвертый* уровень — знания, искусства и правильные мнения. *Пятый* уровень — чистые, истинные, беспечальные удовольствия, сопровождающие в одних случаях знания, в других — ощущения (с. 85). Обратим внимание на то, что первый уровень находит свое осуществление во втором, который можно рассматривать как воплощение идеи Блага. Третий же уровень характери-

зует определенные компоненты блага безотносительно их смешения, сами по себе. Можно сказать, что это некие абстрактные способности, присущие «мировой душе» и человеку, причем они находят свое осуществление в четвертом уровне — в знаниях, искусствах и мнениях, регулятивами которых служат регулятив «истина — ложь». На пятом уровне Платон опять-таки возвращается к чистым, беспримесным удовольствиям, которые сопровождают получение знания и ощущение тех или иных предметов, вызывающих удовольствие. Идея смешения истины и удовольствия, которая была исходной для Платона, в анализе иерархии пяти благ не работает, перестает быть критерием Блага, а сам анализ ведется безотносительно к его принципиальной идее смешения удовольствия и истинного ума. Более того, уму без удовольствия отводится третье место, а удовольствию, лишённому ума, пятое место. Как верно заметил А.Ф.Лосев, «Филеб» «принадлежит к числу наиболее путаных, неясных и несистематических платоновских диалогов»⁷.

Если подвести итоги, то следует подчеркнуть, что интерпретация Платоном идеи единого Блага противостоит, с одной стороны, сократовскому отождествлению блага и истинного познания, а с другой — гедонизму и аскетизму представителей сократических школ, отождествлявших благо с наслаждением или с отказом от него. У Платона речь идет о том, что единое Благо включает в себя удовольствие и истинное знание, будучи не только их смешением, но и их серединой. Поэтому для Платона мера, самодовление, самодостаточность, совершенство, прекрасное и истинное оказываются важнейшими характеристиками Блага. Без обращения к этим категориям, которые в последующем развитии европейской философии, стали относиться к разным учениям — эстетике, онтологии, гносеологии, теологии, этике, невозможно осмыслить сущность Блага. Здесь эти характеристики даны в их единстве и неразделимости.

М.Хайдеггер в своей статье «Учение Платона об истине», говоря о переводе греческого слова *agathon* как «моральное добро», отмечает, что платоновское его истолкование как идеи «дает повод мыслить «добро» «моральное» и в конечном счете просчитать его как «ценность»⁸. Именно с Платона он датирует возникновение метафизики субъективности, для которой характерно трактовка блага как ценности и истины как субъективного представления. Для усмотрения идеи Блага необходима «правильность взгляда»: «От *orthotes*, правильности взглядывания,

зависит все. Через эту правильность правильными становятся видение и познание, восходя в конце концов непосредственно к высшей идее и закрепляясь в этом «исправлении». В таком направлении себя восприятие уподобляется тому, что должно быть увидено. Это «вид» существующего. Вследствие этого уподобления восприятия как *ideen*, видения, *idea* вида возникает ...согласованность познания с самой вещью. Так из превосходства вида и видения над алетейей возникает изменение существа истины. Истина превращается в *orthotes*, правильность восприятия и высказывания»⁹. Хайдеггер обнаруживает двусмысленность в платоновской трактовке истины: с одной стороны, истина — это непотаенное, а с другой — ее регулятив правильность, соответствие познаваемым предметам. Причем непотаенность — черта самого бытия, а правильность — характеристика познания. Конечно, у Платона существует такого рода двусмысленность. Она наиболее явно обнаруживается в «Государстве», «...где неоднократно проводится мысль о том, что Благо придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познания. Благо, по словам Платона, — причина знания и познаваемости истины»¹⁰. Благо придает вещам и бытие, и существование, хотя оно само выше существования, лежит за пределами существования, превышая его достоинством и силою. Тем самым познание и тем более истинное знание имеют образ Блага. Благо — причина и познания, и истины. Однако было бы неверным отождествлять Благо с правильным взглядыванием и правильным суждением, как это делает М.Хайдеггер, подтягивая метафизику Платона под новоевропейскую метафизику субъективности. Во-первых, у Платона речь идет о характеристиках космического и даже надкосмического ума, в том числе об истине как непотаенности такого рода ума. Во-вторых, само понятие «*orthotes logos*», которое не только М.Хайдеггером, но и многими переводчиками диалогов Платона переводится как «правильное суждение», следовало бы переводить иначе, а именно как «праведный разум», «праведное суждение», коль скоро оно не подчиняется регулятивам правильности и неправильности, истинности и ложности. «*Праведный разум*» подчиняется иным — *этическим регулятивам*, в основе которых различение «добра» и «зла». В таком случае Платон, вводя понятие «праведный разум», начинает разграничивать область истинного познания и нравственного суждения, область знания и нравственности. Эта линия с наибольшей силой выступить в трудах Аристотеля, но

она существует и в диалогах Платона. Благо, т.е. «праведный разум», может служить причиной «правильного суждения», т.е. суждения, отвечающего правилам формальной логики и ведущего к истинному знанию, но не наоборот, правильное суждение или истинное знание, далеко не всегда влечет за собой «праведное суждение», или «благой разум». Иными словами, здесь уже намечается расхождение между сферой этики и сферой знания, между регулятивами нравственности и регулятивами истинного познания, между Благом и Истиной. Однако в целом для философии Платона характерно включение истины в учение о Благе, истина трактуется как один из важных компонентов и регулятивов ума и рассудительности, соединенных с удовольствиями.

Трактовка Платоном взаимоотношения Блага и Истины оказала громадное влияние на последующую философскую мысль. Уже сам подход Платона к этим регулятивам соединяет в себе объективную и субъективную стороны, характеризуя и космический ум, и Демиурга, и человеческую способность разумения. И этот подход нашел свое продолжение и в метафизике Аристотеля, и в метафизике неоплатонизма. Вместе с тем критика Платоном гедонизма и аскетизма, присущих сократическим школам, его неприятие отождествления блага с истинным познанием также было воспринято в последующей философии и нашло свое дальнейшее и гораздо более четкое выражение. Вместе с тем целый ряд компонентов учения Платона о благе и истине, которые не нашли своего адекватного изложения в его диалогах, в частности, идея соразмерности, меры, своевременности и пр., были гораздо более корректно осмыслены и нашли свое место в философии Аристотеля. Они обрели иной смысл благодаря новой мыслительной перспективе и особенно благодаря отказу Аристотеля от платоновского учения об идее единого и всеобщего Блага. Поворот, осуществленный Аристотелем и связанный прежде всего с утверждением многообразия блага и с отказом от идеи единого Блага, блага как Единого, существенно трансформировал основания философии, в том числе основания того, что можно достаточно условно назвать теорией познания и этикой Аристотеля. Ведь внутри систем античной философии гносеология неразрывно связана и с онтологией, и с этикой, и с эстетикой. Все эти компоненты метафизики образуют одно единое целое.

10. Этика Аристотеля — наиболее развернутая и разработанная система, в которой представлены все компоненты этико-аксиологического дискурса — от начала моральных поступков до раскрытия фундаментальных ценностей (многообразия блага, по его терминологии), от классификации и описания различных добродетелей до выявления способов социального признания моральных поступков и добродетелей. Надо сразу же отметить, что Аристотель исходит из принципиального различия между этико-аксиологическим и гносеолого-познавательным дискурсами и эту позицию проводит последовательно и во всех компонентах своего философского рассуждения.

10.1. Аристотель неоднократно подвергает критике Сократа за отождествление этики и знания, этико-аксиологического и гносеологического дискурсов. Он, по словам Аристотеля, «приравнял добродетели к знаниям, но это невозможно... если верить Сократу, все добродетели возникают в разумной части души. Получается, что отождествляя добродетели с науками, Сократ упраздняет внеразумную часть души, а вместе с нею и страсть и нрав»¹¹. В «Евдемовой этике» он писал: «Сократ-старший полагал, что цель состоит в познании добродетелей, и допытывался, что есть справедливость, что есть мужество, то есть каждая из частей добродетели; он поступал разумно, так как признавал все добродетели науками, и поэтому иметь знание о справедливости и быть справедливым для него совпадало»¹². Ошибка Сократа, по мнению Аристотеля, заключалась в том, что отождествлял знание и моральные добродетели, абсолютизировал значение логоса, т.е. разума, рассудительности и знания в этическом дискурсе. Надо отметить, что речь не идет об абсолютизации наук в этическом дискурсе (что характерно почти для всех для переводов этических работ Аристотеля, подобный перевод «логоса» и «эпистеме» модернизирует изложение Аристотелем позиции Сократа), а об абсолютизации роли знания в обосновании и анализе моральных добродетелей. Девиз Сократа: «Познай самого себя» имел фундаментальное значение не только для обоснования возможности знания, но и для обоснования моральных добродетелей и вообще построения этики как формы знания. Познание для Сократа оказывается одновременно и путем нравственного самоопределения личности. Позиция отождествления знания и этического дискурса неприемлема для Арис-

тотеля. Его исходная позиция иная — гносеологический (или эйдетический) и морально-аксиологический дискурсы принципиально различны и базируются на разных основаниях.

10.2. Критика Аристотелем трактовки Платоном соотношения блага и истины относится прежде всего к его учению о едином Блага и к пониманию Блага как идеи. Для Аристотеля неприемлема исходная позиция Платона, согласно которой помимо «многочисленных благ есть и некое другое, благо само по себе, служащее для всех этих благ причиной, благодаря которой они суть блага» (EN, с. 57). Согласно Аристотелю, «благо» имеет столько же значений, сколько и «бытие». Поэтому невозможно ввести всеобъемлющее и единое понятие «благо», как это пытался доказать Платон. Для Аристотеля каждая категория бытия обладает своим собственным определением блага: бытие, рассмотренное под углом зрения сущности, предполагает понимание блага как бога и ума; под углом зрения категории качества — добродетель; под углом зрения количества — мера; под углом зрения категории отношения — полезное; под углом зрения категории времени — своевременность; под углом зрения категории пространства — удобное положение (EN, с. 59). Иными словами, для Аристотеля в отличие от Платона существуют многообразные определения бытия как блага в зависимости от категориального подхода к бытию, тем самым общая идея для всего этого многообразия определений блага невозможна. Для Платона же общая и единая идея блага определяется с помощью категории «сущности». Аристотель показывает, что Платон, вводя идею блага, сущего самого по себе, вынужден удваивать сущности и говорить о благе в двух смыслах: «одни блага — это блага сами по себе, а другие — как средства для первых» (EN, с. 60). Объединить эти два вида благ в принципе невозможно, поэтому «благо» как нечто общее, объединенное одной идеей не существует» (EN, с. 61). Казалось бы, введение общей и единой идеи «блага» способствует лучшему постижению смысла и целей деятельности в различных сферах — ведь благо само по себе может быть взято за образец и с помощью этого образца «мы лучше будем знать, что блага для нас, а зная это, сумеем их добиться» (EN, с. 61). Аристотель подчеркивает, что благо для каждого вида деятельности (врача, ткача, плотника и др.) специфично и все стремятся к определенному благу, познание же блага самого по себе бесполезно для вполне конкретных форм деятельности (EN, с. 61). Сама «конструкция» Платона общего и единого блага оказывается искусственной и бес-

полезной для исследования способов регулирования деятельности человека. Как заметил С.Н.Трубецкой, «идеи представляются Платону как самобытные объективные сущности, и высшая из всех идей та, которая обнимает и обуславливает все остальные, есть «идея блага» — идеал, который выше всего познаваемого и всего познающего, *выше всякого бытия и разума*, будучи первым началом и того, и другого... Можно сказать, что высшая идея блага, точно так же как и весь идеальный мир в своей совокупности, есть для Платона *объективный разум* вселенной — смысл и причина всех вещей, их Бог (идеал) и Творец¹³. Высшее благо мыслится Платоном как абсолютный идеал, божественное благо, которое не только задает единство бытия и познания, но и определяет собой все сущее и все познаваемое.

В «Большой этике» Аристотель продолжает эту линию критики Платона, выдвигая ряд новых контраргументов. Для него несомненно, что не может существовать одной-единственной науки о благе в целом. Однако если в «Никомаховой этике» он подчеркивал, что не имеет смысла говорить об идее блага безотносительно к конкретным вещам, познание же имеет дело с конкретными вещами и конкретными видами блага, то в «Большой этике» этот аргумент дополняется другим: нельзя принимать идею блага за первоначало, поскольку первоначало должно быть сообразным предмету и связанным с ним, идея блага самого по себе чужда конкретным предметам и формам деятельности. Поэтому Аристотель подчеркивает противоположность своего хода мысли в этическом дискурсе дискурсу Платона: «имея дело с разными видами блага, их можно рассматривать независимо от идеи блага, поскольку не она есть внутренняя основа этого блага» (ММ, с. 300). В «Евдемовой этике», резюмируя свою критику платоновского учения об эйдосе блага, Аристотель проводит мысль о том, что введение единой идеи блага отделяет благо от сопричастных вещей и превращает благо в «пустую отвлеченность» (ЕЕ, с. 515), поскольку «каждая вещь влечется к собственному благу» и «благо» многозначно (ЕЕ, с. 516). Критика Аристотелем платоновского учения о благе отнюдь не означает того, что Аристотель отвергает существование «высшего блага». Сразу же подчеркнем, что развертывание Аристотелем учения о «высшем благе» представляет собой определенный итог, завершение этико-аксиологического дискурса, а не его начало. Ход мысли Аристотеля принципиально противоположен ходу мысли Платона: если Платон считает идею единого блага пер-

вначале и образом этического анализа добродетелей и конкретных форм деятельности, то Аристотель видит в учении о высшем благе вывод из всего этического дискурса, которому должно предшествовать анализ моральности поступков, добродетелей, навыков, удовольствий. Лишь после этого анализа можно приступить к осмыслению того, что представляет собой «высшее благо», каковы его характеристики и какова его роль в моральном регулировании жизни и поведения людей.

10.3. Учение Аристотеля о благе и особенно о высшем благе тесно связано с его политическим учением и с учением о душе. Политика, согласно Аристотелю, — наука об управлении государством и она «законодательно определяет, какие поступки следует совершать или от каких воздержаться» (EN, с. 55). Поэтому для законодательного определения моральности поступков необходимо выявить цель науки о государстве. Эта цель и «будет высшим благом для людей» (EN, с. 55). Причем она конкретизирует Аристотелем — речь идет не только о благе одного человека, но прежде всего о благе народа и государства. Этика для Аристотеля составная часть политики, ее начало .

С учением о душе этика Аристотеля связана многими нитями. Так, выделив в душе четыре части: 1) рационально-познающую (ее способность — мудрость), 2) производящую мнения (ее способность — рассудительность), 3) растительную, 4) подвластную влечению и стремлениям, Аристотель связывает мыслительные и нравственные добродетели с определенными частями души: мыслительные добродетели — с первыми двумя, нравственные добродетели — с последней частью души. Отличие этих двух видов добродетелей в том, что мыслительные добродетели формируются благодаря обучению, нравственные же — благодаря привычке. С введенным в учении о душе тройким расчленением — страстей, способностей и навыков¹⁴ связано определение Аристотелем добродетелей как навыков, т.е. как устойчивых, одинаковых и последовательных поступков человека. Добродетель принципиально отличается от страстей (влечения, гнева, страха, отвagi, злобы и т.д.) и от способностей. «Становление добродетельного человека» Аристотель связывает с его моральными навыками, коль скоро, «входя» в человека, добродетель становится состоянием души и проявляется в его деятельности, приводя к хорошему выполнению своего дела (EN, с. 85).

10.4. Исходный пункт этического учения Аристотеля — фиксация того, что общественная жизнь людей осуществляется в поступках и в их взаимодействии. Уже в первом абзаце «Большой этики» Аристотель отмечает, что «совершенно невозможно действовать в общественной жизни, не будучи человеком определенных этических качеств, а именно человеком достойным. Быть достойным человеком — значит обладать добродетелями. И потому, кто думает действовать в общественной и политической жизни, надо быть человеком добродетельного нрава» (ММ, с. 296). «Взаимоотношение людей посредством слов и поступков» (EN, с. 89), точка зрения «общения как при совместной жизни, так и при взаимоотношениях посредством речей и предметов» (EN, с. 138), «взаимный обмен между людьми» при совершении поступков является для Аристотеля исходной позицией в анализе этических проблем.

10.5. Задача этики — проанализировать то, «как надо поступать» (EN, с. 80), «определить качества деятельности», поскольку именно от них зависит навык. Что же выступает регулятивом добродетельности поступков и деятельности? Если для Сократа таким регулятивом выступает знание, а для Платона — мировая душа, объективный разум, то Аристотель в качестве такого регулятива выдвигает благой разум, благой смысл, справедливое суждение, используя термин *orthos logos*. Этот термин переводится в русских изданиях этических работ Аристотеля как «*верное суждение*», причем в примечаниях Н.В.Брагинской правильно подчеркивается, что это понятие соответствует нравственной добродетели и принципиально отличается от правильного и истинного суждения в научном знании. Действительно, Аристотель неоднократно проводит мысль о принципиальном отличии регулятивов нравственных поступков и истинного знания: благой смысл не тождественен правильности истинного знания. Так, обсуждая вопрос о разумности в принятии решений, Аристотель подчеркивает, что «это не знание». «Разумность в решениях — это разновидность правильности, однако правильности не науки и не мнения, потому что правильность для науки не существует (ибо не существует и ошибочность), а для мнения правильность — это истинность, а не разумность» (EN, с. 183). Если иметь в виду, что здесь словом «правильность» переводится термин *orthotes*, то становится понятным, что Аристотель стремится разграничить два типа дискурса — этический и гносеологический, выявить принципиальное различие регулятивов каждого из них. Знание, предполагаемое при принятии моральных

решений, совершенно не тождественно критериям истинного знания и правильного мнения. В «Евдемовой этике» Аристотель, проводя различие между мыслительной и нравственной добродетелью, отмечает, что «мыслительная добродетель связана с суждением», «нравственные же добродетели относятся к той части души, которая не обладает суждением и по природе своей следует за той, которая обладает суждением» (ЕЕ, с. 520). Причем в следующей III книге Аристотель подчеркивает, что действовать согласно благому разуму означает просто действовать, как должно. Тем самым регулятивом моральности поступка оказывается для него благой разум, тождественный должностованию. Вообще добродетель определяется им как навык, соответствующий благому разуму и причастный ему, а благой разум определяется им как *phronesis* (перевод этого термина как рассудительности, по моему, опять-таки некорректен), как разумность. Характеризуя добродетель как разумность и разумность как добродетель, Аристотель впадает в круг в определении: невозможно быть собственно добродетельным без разумности, ни быть разумным без нравственной добродетели (см. EN, с. 189). В «Большой этике» Аристотель так описывает этот круг в определении: «добродетелей нет без разумности, и совершенная разумность не бывает одна, без других добродетелей: они как-то сотрудничают друг с другом, сопутствуя разумности» (ММ, с. 341). Благой разум, верное суждение, которые тождественны разумности, предписывают добродетели то, как надо действовать (EN, с. 108, 110). Навык, предполагающий поступки, отличается от навыков, предполагающих знание и творчество. «Предмет научного знания существует с необходимостью» (EN, с. 175), научное знание всегда доказательно и представлено в аподиктических силлогизмах или в искусстве наведения. Навык, выражающийся в регулятивах научного знания, — это доказывающий навык, ведущий к истине и истинным суждениям. Искусство принадлежит сфере творчества, отличающейся от поступков. Навык, предполагающий творчество, причастен истинному суждению. Разумность (*phronesis*) не тождественна ни научному знанию, ни искусству. Она представляет собой навык, причастный благому разуму и выражающийся в поступках, касающихся блага и зла для человека (EN, с. 177). Именно этот навык причастен регулятивам моральности поступков и этическим критериям добродетелей. Как замечает сам Аристотель, поступать согласно благому разуму — это общее правило, и мы примем его за основу (EN, с. 80) этического рассуждения.

10.6. Теперь обратимся к тому, как определяет Аристотель критерии моральных навыков. Он видит их в удовольствии или страдании, которые вызываются делами: «ведь нравственная добродетель сказывается в удовольствиях и страданиях» (EN, с. 81). В поступках «мерилом нам служат — одним больше, другим меньше — удовольствия и страдания» (EN, с. 81). Нравственно-добродетельные поступки обладают определенными качествами: во-первых, совершение поступков сознательно, во-вторых, избрано преднамеренно и ради самого поступка, в-третьих, оно уверено и устойчиво (EN, с. 83). Рассматривая более обстоятельно каждое из качеств добродетельных поступков, Аристотель отмечает, что свободный выбор всегда сопровождается рассуждением и «направлен не на саму цель, а на то, что ведет к цели», «касается благ, ведущих к цели» (MM, с. 313-314). Выбор, выражающийся в предпочтении лучшего, предполагает вначале обдумывание, а затем принятие решения и действие, которое соответствует выбору. Добродетель же имеет дело с целью, она ставит цель перед человеком. Цель добродетели — благо, осуществимое в поступках (EN, с. 180): «всякая добродетель имеет целью благо и стремится к благу» (MM, с. 320), а «деятельность добродетели есть высшее благо души» (EE, с. 518). Высшее благо Аристотель усматривает в счастье, которое он определяет как «деятельность совершенной жизни в согласии с совершенной добродетелью» (EE, с. 518), как «деятельность души в полноте добродетели» (EN, с. 74). Добродетель, по словам Аристотеля, «создается поступками, которые представляют собой узаконенные действия, установленные законодателем для воспитания на общее благо» (EN, с. 150). Благо выражено в моральных поступках, сообразных добродетелям. При этом добродетель всегда трактуется Аристотелем как середина между двумя конфликтующими навыками, «между двумя пороками, один из которых состоит в избытке, а другой — в недостатке» (EN, с. 92). Обладание серединой — цель моральных поступков, регулятив, который воплощается в предпочтениях, выдвинутых Аристотелем.

10.7. Аристотель неоднократно подчеркивал, что добродетель связана с обладанием серединой, которая избегает крайностей и выражает собой моральную середину.

Ее способен постичь лишь благоразумный человек. Так, согласно Аристотелю мужество — середина между страхом и отвагой. Благоразумие — середина между страхом и отвагой. Благоразумие — середина между бесчувственностью и распущеннос-

тью, щедрость — середина между скупостью и мотовством, величие — середина между мелочностью и безвкусной пышностью, правдивость — середина между притворством и хвастовством и т.д. Аристотель говорит о «срединном навыке», необходимом при анализе различных видов добродетелей и вообще этических проблем, о середине как цели философского размышления о моральности поступков. Введение самого понятия «средины» при определении регулятивов моральности поступков предполагает выявление границы между двумя крайними и альтернативными стилями — навыками поведения, т.е. между избытком и недостатком определенной добродетели, а само выявление этой границы должно быть согласовано с праведно-благим разумом, с верным суждением (EN, с. 172). Я уже отмечал, что для Аристотеля праведно-благый разум, или верное суждение, отнюдь не совпадает с истинным знанием и мнением. Праведность и истинность — это принципиально разные регулятивы, имеющие различные области применения. И эти позиции Аристотель последовательно проводит при анализе различных компонентов моральных поступков. Так, характеризуя такой компонент морального поступка как сознательный выбор он подчеркивает, что сознательный выбор ориентирован на должествование, имеет дело со средствами для осуществления цели и его критерием является верность, а не истинность, праведность, а не критерий истины и лжи. Регулятивы теоретического и практического разума различны и это особенно очевидно в анализе Аристотелем блага как высшего этического идеала.

10.8. Аристотель прежде всего подчеркивает многозначность и многоликость блага, коль скоро оно связывается с удовольствием: «Дело в том, что каждому складу присущи свои представления о красоте и удовольствии и ничто, вероятно, не отличает добропорядочного больше, чем то, что во всех частных случаях он видит истину так, будто он для них правило и мерка» (EN, с. 104). Казалось бы здесь Аристотель отстаивает идею релятивности моральных поступков, относительность блага как критерия моральности. Он проводит различие между относительным и безотносительным смыслами понятия «благо» (См. EN, с. 212). Однако Аристотель, разграничивая удовольствие как состояние и удовольствие как деятельность, рассматривает удовольствия как осуществленные деятельности и как то, что сопутствует пользованию тем, что есть (См.: EN, с. 213). Удовольствие, по словам Аристотеля, «добавляют: деятельность в настоящем, надежда на будущее и память о прошлом, самое большое удовольствие доставляет то, что связано с деятельностью» (EN, с. 255).

Итак, одно из важных разграничений блага, проводимых Аристотелем, благо как состояние удовольствия и благо как удовольствие, получаемое при различных видах деятельности. Это принципиальное для этики Аристотеля разграничение, поскольку все остальные так или иначе связаны с этим разграничением. Так, в «Большой этике» он различает внешние блага (богатство, власть, почет, друзья, слава), блага, необходимые человеку для удовлетворения телесных потребностей (т.н. чувственные удовольствия) и блага, заключенные в душе. Последние для Аристотеля предпочтительны перед всеми остальными. Это уже второе разграничение различных видов блага — внешних, телесных и душевных. Кроме того, подчеркивая многообразие подразделений блага, он проводит различие между ценимыми, хвалимыми, благами-возможностями и благами, сохраняющимися или создающимися другие блага. К области морального поступка относятся лишь те блага, которые являются деятельным проявлением праведного навыка. Рассматривая удовольствие как деятельное проявление морального навыка, Аристотель включает в этический анализ целый ряд компонентов, которые характерны именно для деятельности — цель сознательный выбор цели и средств ее осуществления, принятие решения, акт решения и поступок, устойчивая цепь которых и формирует определенный навык, склад, способ поведения. Если благо есть цель поступка, то «высшее благо есть совершенная цель», а совершенная цель сама по себе совпадает со счастьем (ММ, с. 301).

Высшей и совершенной целью, согласно Аристотелю, является такая, которую преследуют саму по себе, а удовольствие, цель которого не отличается от него самого, тождественно созерцанию, созерцательной деятельности. Именно созерцательной деятельности присущи самодостаточность, сосредоточенность, непрерывность и автономность относительно всех внешних целей. В «Никомаховой этике» Аристотель, проводя различие между теоретической и практической деятельностями, писал: «деятельность ума как созерцательная отличается сосредоточенностью и помимо себя самой не ставит никаких целей, да к тому же дает присущее ей удовольствие (которое, в свою очередь, способствует деятельности); поскольку, наконец, самодостаточность, наличие досуга и неутомимость (насколько это возможно для человека) и все остальное, что признают за блаженным, — все это явно имеет место при данной деятельности, постольку она и будет полным и совершенным счастьем челове-

ка...» (ЕН, с. 283). Созерцательная деятельность присуща богу, является исключительным блаженством и созерцание, присущее некоторым формам деятельности человека, близко божественному. Эта способность в наибольшей степени присуща мудрецам, которые счастливы по преимуществу и «всех любезней богам» (ЕН, с. 287). Благо предполагает, согласно Аристотелю, полноту моральных добродетелей и полноту жизни. Высшим Благом, или высшим идеалом, для Аристотеля является полнота созерцательной, теоретической жизни и полнота моральных добродетелей, обнаруживаемых в философском размышлении и деятельности философского ума. Учение Аристотеля о «нравственной красоте», об идеале «калокагатии» по сути дела завершает его размышления о критериях моральности поступков: «Нравственно прекрасный человек — это тот, кому присущи блага, прекрасные сами по себе, и кто осуществляет в своих поступках эти нравственно прекрасные блага ради них самих. Прекрасны же добродетели и дела, производимые добродетелью» (ЕЕ, с. 525). И подобно тому, как для любого вида деятельности необходимо «иметь перед собой мерило для осуществления в поступках и выбора благ», подобно этому и созерцательная деятельность должна обладать такого рода мерилом — им является «созерцание бога». Это и есть «самое прекрасное мерило» (ЕЕ, с. 527).

Круг замкнулся. Начав с критики интеллектуализма Сократа и неприятия того введения единой идеи Блага самого по себе, которое было осуществлено Платоном, Аристотель придал теоретическому созерцанию, т.е. теоретико-познавательной деятельности, и жизни мудреца высший, даже религиозный ценностный статус («жизнь, подчиненная уму, божественна в сравнении с человеческой жизнью», она «выше той, что соответствует человеку» ЕН, с. 283). Тем самым философско-теоретическое познание вновь оказывается высшим идеалом, подлинным счастьем и высшей добродетелью. И хотя Аристотель вначале проводит различие между мыслительными и нравственными добродетелями, между дианоэтическими и этическими добродетелями, в учении о созерцании как высшем благе, высшей добродетели и высшей деятельности это различие смазывается и он возвращается к выдвиганию разума, понятого как созерцание, в качестве высшего регулятива не только знания, но и морали. Правда, следует отметить, что в учении о калокагатии, о нравственной красоте, Аристотель вводит совершенно новый

эстетический компонент: созерцающий разум оказывается одновременно и эстетическим, и моральным. Иногда он называем ум, имеющего своим предметом «последние данности», т.е. начала и концы бытия, эстетическим (См.: EN, с. 185, MM, с. 333). Поэтому учение Аристотеля о калокагии нельзя сводить лишь к утверждению совокупности добродетелей, при которой человека не испортят внешние блага. В свою интерпретацию понятия «калокагии» Аристотель включил гораздо более глубокий смысл — созерцающий разум одновременно оказывался и эстетически-чувствующим, он не редуцируется до рассудительного или истинного интеллекта, а пронизан эстетическими интуициями, которые имеют дело с предельными данностями, не подвластные опосредствованному знанию и логическим рассуждениям. Нравственность, трактуемая Аристотелем как деятельное осуществление разума во всей его полноте, включает в себя и дианоэтические добродетели и эстетическое созерцание. Ум, понимаемый Аристотелем как самодовлеющая ценность, как мышление мышления, как непрерывная деятельность, как форма форм, или эйдос эйдосов, оказывается вместе с тем и перво-двигателем, божественной сущностью, имеющей космическое значение и представляющей собой тождество мышления и бытия, субъекта и объекта, мышления и мыслимого. Поэтому не зря А.Ф.Лосев, сопоставляя учения Платона и Аристотеля, особенно учение о мировой Душе Платона с учением о космическом Уме Аристотеля, обратил внимание на ноологическую основу эстетики Аристотеля, т.е. на то, что эстетика основывается на учении о космическом Уме¹⁵. Этот же вывод можно сделать и относительно его этического учения, прежде всего относительно таких его компонентов, как понимание высшего Блага, калокагии, умно созерцании. Эти же компоненты составляют средоточие этики Аристотеля, задают высшие этические регулятивы для человеческого поведения, деятельности, для определения моральности поступков и добродетелей.

Подведем итоги анализу взаимоотношений Истины и Блага в античной философии. Прежде всего отметим, что когнитивный и этический дискурсы были в античности неразрывным образом связаны. Различение гносеологии и этики лишь только — только намечалось: способы осмысления истинного знания дополнялись и восполнялись категориальным анализом нравственных поступков и добродетелей. Лишь с метафизики Аристотеля можно говорить о выявлении специфических регу-

лятивов этического осмысления нравственных поступков, принципиально отличающихся от регулятивов истинного знания с его всеобщностью, необходимостью и доказательностью. Нераздельность этического и гносеологического дискурсов предполагала единство практического и теоретического разума, а расхождение этих видов дискурса, начавшееся у Аристотеля, предполагала различие практического и теоретического разума: регулятивы теоретического знания нерелевантны практическому разуму, его понятийным структурам и формам постижения. В дальнейшем это расхождение обретет иные формы, усугубится и будет доведено до предельной остроты. Вместе с тем возникли и новые формы соединения Истины и Блага, теоретического и практического разума, гносеологического и этического дискурсов, где приоритет отдается уже практическому разуму, этическому дискурсу по сравнению с регулятивами теоретического знания и гносеологии. Следует также подчеркнуть, что гносеология и онтология в античном мировоззрении были нераздельны. Более того ядром античного мировоззрения было учение о бытии, о мире, о космосе, во внутреннюю структуру которых был включен и сам человек, и его нравственность, и его моральное поведение. Этический дискурс, весьма разветвленный и разработанный, все же не базировался на понятии «личность», хотя культ-героев, их трагическая судьба, подчеркивание достоинства и свободолюбия человека могут быть осмыслены как предчувствие идеи личности. Однако акцент в метафизических размышлениях античных философов делался на иных, космологических регулятивах, где теоретический, практический, эстетический разум существовали в своем единстве. А.А.Мейер удачно охарактеризовал особенность античного мировоззрения: «Благородство же, светлость и свободолюбие — это черты, свойственные тем, чье сознание формируется образом целостного *космоса*. Находя себя во многообразии и сознавая множественность как норму жизни, благородные и светлые люди любят свою — а потому и своих сограждан — свободу, в цельности же и завершенности миропорядка и всех наполняющих его форм они находят верное правило подхода к вещам и людям и приобретают благодаря этому умение чувствовать и блюсти меру. Здесь кроется одна из существеннейших предпосылок богатой и динамичной культуры»¹⁶. Конечно, и внутри античной философии предпринимались попытки найти точки «схождения» теоретического и практического разума, когнитивного и этическо-

го дискурсов. Таковым, в частности, может служить учение о самодовлеющем, самодостаточном и непрерывном созерцании, которое представляет собой деятельность Бога-Демиурга, объединяющего в себе когнитивные, волевые и эстетические способы — силы.

-
- 1 *Платон*. Сочинения. Т. 1. М., 1968. С. 244.
 - 2 Там же. С. 119.
 - 3 *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе. М., 1993. С. 97.
 - 4 Антология кинизма. М., 1984. С. 174.
 - 5 Там же. С. 273.
 - 6 *Платон*. Соч. Т. 2. Ч. 1. С. 11 (далее цитаты по этому изданию в скобках внутри текста).
 - 7 Там же. С. 568.
 - 8 *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 355.
 - 9 Там же. С. 357.
 - 10 *Платон*. Государство // *Платон*. Соч. Т. 4. С. 316.
 - 11 *Аристотель*. Большая этика // *Аристотель*. Соч. Т. 4. М., 1983. С. 297 (далее цитируется как ММ и в скобках указываются страницы по этому изданию). Смотри также «Никомахова этика» в этом же томе сочинений Аристотеля (С. 189, 192), далее цитируется как EN и в скобках указываются страницы по этому изданию.
 - 12 *Аристотель*. Евдемова этика // *Гусейнов А.А., Иррилиц Г.* Краткая история этики. М., 1987. С. 513 (далее цитируется как ЕЕ и в скобках указываются страницы по этому изданию отдельных глав «Евдемовой этики» в переводе Т.А.Миллер).
 - 13 *Трубецкой С.Н.* Соч. М., 1994. С. 67.
 - 14 Весьма значимый термин «Hexis» переводится в русских изданиях этических работ Аристотеля совершенно по-разному — «склад души» «устои» и, по моему, не адекватно его смыслу. Речь идет не об нравственных устоях и не о складе души, а об определенной устойчивости и последовательности характера, поведения, способностей. Считаю, что этот термин лучше переводить как «навык», проявляющийся в науке, искусстве, благоразумии, мудрости и в уме. Именно навык может быть сознательно выбран, поскольку он «определяется деятельностью и предметами деятельности (EN, с. 127).
 - 15 *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и высокая классика. М., 1975. С. 576.
 - 16 *Мейер А.А.* Философские сочинения. Париж, 1982. С. 394.

Автор и дискурс

Основная речевая фигура Мишеля Фуко — это фигура *ускользания*. Свободный стиль, игра ассоциаций, точных и не удостоенных быть точными, сменяется плотнонагруженными понятиями, ощущение хтонической тяжеловесности — ощущением невыразимой легкости бытия. Не просто воля, но вольность, называемая игрой, — муза его философствования, а вольности позволительно не следование правилам, постоянные выходы за границы, что некогда он называл гортанным термином *трансгрессия*.

Это вообще примета нашего века (здесь Фуко не уникален): после Ницше самые разные философские направления словно бы впадают в транс — трансгрессии, трансформации, трансдукции, исключая трансценденцию.

Не уникален Фуко и когда расталкивает плечами марксистов, структуралистов и экзистенциалистов, испробовав того, другого и третьего (благо что одно не мешало другому: марксистской идеологии придерживались и экзистенциалист Сартр, и структуралист Гольдман), и садится на плечи студентов 60-х, остро воспринявших дискурс власти, выразителем которого в то время был Фуко: он тогда, что называется, пришелся ко двору. Не уникален и когда выступал против классической рефлексивной философии и философии субъекта, а саму историю предлагал рассматривать не как нечто непрерывное, а как случайное, материальное и дискретное: задолго до него это делала средневеково-христианская мысль, русская философская мысль Серебряного века (Бердяев, например) и русско-французское историческое направление с серьезными наименованиями *школ*: *Гревса*

или *Анналов*, предметом которых является исследование ментальности. Конечно, сам Фуко мог не знать о русской мысли, но мы сейчас занимаемся на разъяснении феномена самоизоляции философских школ и кружков, а спокойно — в духе Венички Ерофеева — говорим: это место все-таки занято, хотя возле него — вполне успешно — можно постоять.

Но вот солнечная философия утверждения, не чуждая безумствованию, та философия, которую сопровождал термин *трансгрессия* — здесь, конечно, место, предназначенное самим Фуко для самого себя. Трансгрессия не уживается с диалектическими противоречиями, со всеми *да*, которым непременно противостоит *нет*. В философии утверждения только многие *да* способны весело оспаривать друг друга, при оспаривании не уничижая, а просящая позиции. И здесь обвинять Фуко в противоречиях — занятие неблагодарное, ибо его мысль — не чопорна, она всегда готова к изменению и приятию иного.

Прояснение позиций означает прояснение начал, потому, как утверждает Фуко, наш путь — не вперед, а назад. С каждым днем, обостряя глаз и увеличивая до земной орбиты, мы все больше становимся греками, держа в уме, однако, что грек всегда ехал через пограничную реку, натываясь при пересечении ее на немца, от взгляда которого умирали боги, превращая тем самым начало в безначалие. Вся эта дискурсивная трансгрессия вполне соотносится с социально-политической ситуацией (не чуждой Фуко) в нашей стране, которая от тотальной о-граниченности застоя через пограничье перестройки трансгрессировала в без-граничье и соответственно без-началье катастрофы.

Разумеется, безначалие предполагает свободу от конституирующего субъекта, выход в бессубъектное, никем не управляемое пространство. И если у европейцев-христиан субъект в силу акта творения отвечал на вопрос *кто? что?* будучи одновременно и творцом и тварью, то отныне, как и у греков, он отвечает только на второй вопрос, что породило чудовищную для нефранцузского уха тавтологию в виде *подчиненного* или *субъектного субъекта*, возводящую идею подчинения в квадрат. Такой субъект не конституирует даже самого себя: пересекающиеся дискурсы бьют друг друга по рукам, не позволяя не только главенствовать ни одному из них, но сбиваясь в громадные массы, под толщей которой субъект с трудом заглядывает в окно даже своей ментальности. Готовность мысли к изменению, провозглашенная Фуко как некое кредо, вовсе не означает, что мысль

преобразится во что-то новое. Позиции при прояснении оснований внутренне не преобразуются; они всего лишь переоткрываются, ибо любое иное заранее предположено дискурсом, который у Фуко является основанием любого акта выражения: делания, означивания, высказывания, представляя собой стратегии и практики мысли, освобожденные от любых субъектных воздействий и индивидуальных проявлений. Возглас *Эврика!* здесь возможен не как знак удивления перед собственными творческими способностями, а как знак удивления своему незнанию. В пределе такой дискурс есть *возможность невозможного*. Бытие невозможного обнаруживается через внутренний опыт, теснейшим образом связанным с изменением идеи креативности.

Каким образом внутренний опыт определяется как опыт невозможного?

Доновременное исповедальное сознание предполагало в самопознании опыт богопознания, когда осуществлялась встреча двух творческих, то есть авторских, волей. Ко времени Фуко старая креативная схема (Бог — Творящее Слово — Автор) оказалась перевернутой: смерть Бога вела к смерти Творящего Слова, соответственно — к смерти Автора. Опыт самопознания оказался опытом постижения смерти Бога, опытом смерти творческого субъектного начала, опытом ничто. В теологическом мире Ничто — это испытание возможности. В детеологизированном — испытание невозможности. Самопознание, которое было богопознанием, в случае смерти Бога становится самоубийственным, своего рода взрывом темного низа, уничтожающим креативного субъекта. Устанавливается, однако, парадоксальная ситуация. Дискурс, изначально ограничивая субъекта, сам стирается в процессе познавания его этим субъектом, превращаясь в ничто. Но когда он обнаруживается как ничто, субъект мгновенно восстанавливается в креативных правах, ибо он и только он должен решать, как ему действовать.

На такое странное поведение дискурса обратил внимание и Фуко в речи *Что такое автор?* и в инаугурационной лекции *Порядок дискурса*. Можно назвать такое поведение двусмысленным. Понятие двусмысленности как раз и помогает понять, что имеется в виду под *порядком дискурса*: непроницаемая толща, или же возможность прореживания, обособления выражений, их взаимоотличий?

Мир дискурса — это действительно перевернутый мир, созданный на основании одного из главных принципов, провозглашенных Фуко — переворачивания. Археологические изыска-

ния позволили обнаружить в нем разные конфигурации событий, которые уже тем, что они обнаружены в недрах дискурса, представляются не событиями среди людей, но событиями понятий. Обнаруженные в разных хронологических слоях, они представляют своего рода каналы, ведущие к порогу их возникновения, *по ту сторону* которого они невозможны. Ясно, что невозможное — это то, что лежит *по ту сторону* множественных предельных актов или возможностей выражения. Невозможное обнаруживается при направленности от уже выраженного — от чувства, мысли, вещи. Это своего рода *порождающая пустота*.

Доказательством от обратного (от уже выраженного) выясняется, что дискурс как *возможность невозможного* содержит в себе в полном соответствии с лингвистическим значением (*le discours* — разбегание, ветвление) условия для множественности и разнонаправленности актов выражения, которые приобретают определенность в самом акте: нечто одно не может разбегаться в разные стороны; оно вынуждено избрать один курс, и этот принятый в силу случая курс оставляет тоску по несбывшемуся, позволяя мысленно — по понятийным каналам — вернуться к разлому ради понимания способа, благодаря которому то, что есть, может не быть тем, что есть. В этом смысле дискурс не имеет предопределений, ибо в нем уже все есть. Он изначально — в соответствии с философией утверждения — образует то, что называется ментальностью, — системы большой длительности, или массивные феномены векового или многовекового порядка, созданные определенными практиками и стилистическими поведением.

Идея ментальности среди тех, кто написал ее на своем знамени, является постоянным источником тревоги: устойчивые системы? постоянные практики? вековой стиль поведения? *Серийность, событийность выражения, регулярность, условия разных возможностей, анонимность* вряд ли возможны, если бы вначале их не организовал *творческий порыв, индивидуальность, оригинальность и единство*. Фуко, противопоставивший первый набор характеристик ментальности второму набору характеристик, но уже не ментальности, а культуры, сам же и назвал принцип действия истории — случай!

Здесь дискурсивная толща Фуко дает трещину. Ибо случай *не бывает* без письма, которое — в силу случайности, то есть единичности — не только не стирает индивидуальности (как и Р.Барт, Фуко полагал письмо феноменом, лишенным индивидуальных свойств), а подчеркивает ее. Случай *не бывает* и без проры-

ва в просвет того ничто, без выхода за границы, *без начала*, и это начало кто-то должен отметить, оно *не имеется* само собой, поскольку в безличном *имеется* нет никакой случайности, все заранее есть. Но в таком случае — есть ли автор у истории или она одна сплошная ментальность? Как соотносятся между собой *ментальность и культура*?

Вопросы эти и сейчас стоят достаточно остро (что обнаружилось на состоявшейся в 1989 г. в Москве международной конференции историков, объединившихся под знаменем *Анналов*). Ж. ле Гоф полагает, что не стоит путать два этих понятия: ментальность целиком находится в ведении цивилизации, в ведении механически повторяющегося. С этим, однако, не согласился А.Я.Гуревич, сумевший в массивных системах многовекового порядка обнаружить бахтинский диалог. Ментальность, придавая жизни стабильность, должна вспучиваться ради того, чтобы жизнь не за(у)мерла. Сила и воля, соотносимые с определенными индивидами, создают разломы, создавая поле свободы. В противном случае воля олицетворяет насилие, что не способствует образованию массивных долговременных образований.

В 30-е годы настойчивый проводник ментальности М.Блок описал феодализм с точки зрения *человека вообще*, а не менее настойчивый ее поклонник Л.Февр удивился тому, что в книге Блока личность человека почти не видна. Февр *опасался*, как бы сдержанность автора не превратила средневековое общество в подобие *стада* (что сродни дискурсивной нерасчлененности). И одной из своих задач поставил: обнаружить различие между автором-историком (то есть действующим только на основании свидетельств, то есть выполняющим функцию автора) и автором-творцом истории.

Без введения идеи двусмысленности дискурса, мы будем заниматься неблагодарной задачей уличать философа в бесконечных противоречиях, в которых запутался, например Гольдман. Прослушав речь о жизнеспособности автора, которую Фуко прочитал явно в ответ на знаменитую работу Р.Барта о смерти автора, Гольдман заявил, что из речи он сделал вывод о том, что автор умер. Ошибка Гольдмана понятна: она произошла из уверенности в непроницаемости дискурса, о которой якобы говорит Фуко и о которой будто свидетельствует его сон: он увидел текст, строки которого становились все более и более неразборчивыми по мере взглядывания в него. Правда, благодаря тому значению, которое Фуко придает сну как носителю человечес-

ких смыслов, открывающих возможности человеческой свободы, этот его сон или — точнее момент сна никак нельзя признать имеющим доказательную силу, ибо сон этот имел продолжение в другое время и в другом месте (какая разница, кто его увидел?) и начался он как раз с того момента, когда сквозь расплывшиеся было строки внезапно ясно проступило имя — *АЛКУИН*, что, конечно же было в то время смыслоносным для увидевшего сон человека, пытавшегося понять возможности взаимопреобразования чуда и загадки. Более того, сейчас, например, я продельваю некий опыт с текстами разных авторов, бесконечно, хотя и расковыченно, цитируя их (следуя принципу Малларме: какая разница, кто сказал), но пусть кто-нибудь скажет, что это не мой текст, не мои смыслы, даже возможное пренебрежение может относиться именно ко мне, родителю этого письма!

Идея двусмысленности, кстати, подсказывается самим Фуко, который, разрабатывая тему опыта, в разное время предполагал разное осмысление опыта и разные онтологии, стоящие за разными понятиями опыта. Точно также в разных местах он по-разному относился и к идее начала: то это абсолютное начало-предел, то это — относительные начала, скорее установления или трансформации, чем основания. В речи *Что такое автор?* различные онтологические основания были представлены в своей двуединости: авторская речь была противопоставлена безличностной институции, практике выражения, но обе вместе составили дискурс.

Итак, к автору (по Фуко) взывает идея произведения, оформляющего разломы дискурса и реконструирующего некоторую мысль и некоторый опыт. Иначе под водительством идеи подчиненного субъекта как инструмента контроля и повиновения автор пребудет всего лишь в функции автора. Кажется, однако, что настаивание на идее подчиненного субъекта связано с необходимостью подчеркивания важности *этой* его характеристики в ситуации субъектно-креативной агрессивности. Фуко как диагност *обязан* — в век революционных потрясений, когда и слово ценилось только как слово новое, — указать на невозможность игнорирования традиционных, устойчивых, властных дискурсивных систем.

В свое время один из оппонентов Фуко задал ему вопрос о том, что принцип бессубъектности, безобидный в теоретическом плане, то есть в отношении знания и дискурса, становится вовсе не безобидным при переходе в область практического, где

именно и действуют отношения силы и происходят реальные сражения и где вопрос «кто против кого?» — не праздный. Если не принять не всегда высказываемую Фуко установку на онтологическое двуединство оснований, его ответ может показаться весьма аморфным (*все против всех... и в нас самих есть еще что-то, что борется против нас самих*): ведь сражающийся — это всегда не *то, что*, а *тот, кто*. Даже находясь под началом, он вовсе не стремится в сражении взорвать свое Я.

Предположения о непроницаемости дискурса у Фуко рушатся, если проанализировать его рассуждения об авторе. Мощно заявленный в начале лекции автор-функция начинает снижаться в середине ее, когда становится ясным, что подчиненный субъект автором быть не может, потому что не может умереть то, чего нет, при условии признания безначальности дискурса. Тогда оказывается, что автор не просто *проявляет* то, что обусловило его самого, а он сам является основателем нового дискурса. Определение бесконечно пересекающегося дискурса забуксовало в местечке *транс*, свидетельствуя о неизбежности усилия начинания в момент взаимоперехода (где то, что есть, может стать тем, чего нет), взаимоперехода бесконечно многих форм, систем и актуализаций бытия, где бытие предполагает мысль, а мысль предполагает бытие, где философия начинает не-философски косноязычить, а не-философия вдруг заговаривает на языке философии.

Иногда такой выход в не-философствование отождествляется со смертью философии. Фуко, однако, точнее: он говорит не о смерти, а о существовании не-философии философии или о философии не-философии, что можно понять *только* в связи с проблемой *начала*, ведущего назад, в греки. Также и в случае с автором: речь идет не о смерти автора, а об авторстве не-авторского (ментальности) и авторстве авторского (культуры). *Что и кто* вновь стоят рядом. Фуко жестко различает *переоткрытие и открытие*. *Когда я говорю о Марксе или Фрейте как основателях дискурсивности, то я хочу сказать, что они сделали возможным не только какое-то число аналогий* (основание ментальности), *они сделали возможным — причем в равной мере — и некоторое число различий* (основание культуры).

В авторе к тому же, а не в функции автора реализуется то, что Фуко называет сингулярной формой опыта, которая — через мысль — может нести в себе универсальные структуры. В этом случае автор выступает во вполне концептуалистском духе как именно автор, самостоятельное, особое целое, то есть не зависи-

мое, не переоткрывающее некую мысль, а ее творящее. Эта авторская двусмысленность очевидно не позволила Фуко констатировать смерть автора. Можно даже сказать так: в одном смысле автор умирает, когда исчерпывающе переоткрывает дискурс; автор в другом смысле рождается, поскольку ему надо творить новый. Автор умер, да здравствует автор!

Анонимность и креативность, таким образом, *составляют внутренний нерв дискурса*. Для споров о сосуществовании ментальности и культуры это весьма важное *прореживание дискурса*, ибо среди безмолвствующего большинства оно позволяет услышать уникально значимую, интонационно и ритмически выраженную ответственную речь. Сам термин *прореживание*, введенный Фуко, отрицает неразборчивое слипание дискурсов, он свидетельствует о возможности отследить рождение и становление — по дисциплинарным, правовым и прочим каналам — каждого из них. Но в таком случае вопреки утверждениям Фуко смыслы, которые сознание-культура обнаруживает в бессознательном-ментальности — не поверхностный эффект, а субъективация внутреннего, где говорят не просто структуры языка.

Западноевропейская средневековая мысль обнаружила достаточно сложную структуру субъекта: это и собственно грамматическое подлежащее, и основание, начало (возможности высказывания), и суппозит (интенция) как пред-положенность или предрасположенность субъекта к чему-то, как полагание значения внутри самого означаемого. Из этого следует, что акт обозначения и его результат — значение интенциональны друг другу. В этом акте мыслятся во взаимосвязи субъект как активное творческое начало и содержание, которое мыслится, подчиняя субъекта. Потому изначально любой акт высказывания — интенциональный акт, интровертирующий письмо и речь. Произведение в этом смысле, выступающее как концепт, предполагает форму схватывания обеих возможностей: перевода речь в письмо, оно сохраняет в письме возможности его голосового исполнения.

Участники драмы универсалий обращали внимание на то, что субъект присутствует не только в утвердительных предположениях, но и в тех, что принято называть безличными, где нечто просто, говоря словами Фуко, *имеется*. В высказываниях типа: *истинно, что Сократ не хотел идти на форум* или *он бранился, потому что не хотел идти на форум*, нет вещи, которая была бы субъектом, нет подлежащего, идея которого формировалась бы предикативно. Модальные выражения *истинно, име-*

ется, необходимо или сигнализируют о способе конципирования, благодаря которому *душа должна постичь вещи*, или являются некоей причиной, являющейся основанием для приложения общего имени. Ведь высказывание *он не хотел идти на форум*, которое выставляется причиной брани, не является никакой сущностью. Субъектом в этих случаях оказывается или предложение в целом или даже само действие, по грамматическому определению не являющееся подлежащим.

И в XX в. обратили внимание на субъектность выражения в тех случаях, когда грамматика не совпадает с ее психологическим восприятием. В одной из драм есть, например, такие слова: *суровое зрелище откроется перед вами*. В этой фразе грамматическое подлежащее — *суровое зрелище*, но психологическое — *откроется*. Также и во фразе *часы упали для человека*, фиксирующего состояние падения, подлежащим (субъектом) являются не *часы*, а сказуемое *упали*. Субъект есть именно такая фигура: с одной стороны — подчиненный, а с другой — творец, автор, не просто блуждающий в потемках ментальности, но способный и ментальность представить как уникальное произведение.

При таком подходе ментальные системы оказываются не определением (точные слова Фуко), а одним из определяющих субъекта (на основании анализа идеи автора у Фуко), ибо внутри дискурса наличествуют конститутивные установки и для ментальности и для культуры, где ментальность (серийность, регулярность, событийность) есть возможность, или пред-положенность культуры (индивидуальности, оригинальности и единства), а культура пред-полагает возможность ментальности как некоей идеализации. Это установка (по Фуко) вопрошающей и отвечающей (ответственной) речи, в которой сообщение — не информация, оно — внутренняя необходимость. Значение Фуко в том и состоит, что он вскрыл двусмысленность дискурса: как ментальности и как культуры, подчеркивая при этом огромную значимость ментальности при формировании мира, в котором мы живем, детеологизированного мира. Но без учета двуединства, при сведенности дискурса только к ментальности, его схема окажется противоречивой, неполной и неточной. Похоже, будто Геракл, схватив громаду неба, нечаянно перевалил ее не на плечи Атласа, а в руки Сизифа. И оно со светлых интеллектуальных высот сорвалось в темный сексуальный низ.

Об условности истины и локальности блага

1. Постановка проблемы

Вещи и события могут быть хорошими или плохими, но не могут быть истинными или ложными. Истинными или ложными могут быть высказывания о вещах и событиях, которые называют утверждениями, например, «дважды два четыре». Возникает вопрос: какие высказывания являются утверждениями? Один из возможных ответов, восходящий к Аристотелю, состоит в том, что всякое утверждение явно или неявно имеет форму суждения: А есть В. «Дважды два четыре» тогда нужно читать как «дважды два есть четыре» (а «дважды два равно четыре» — как «дважды два есть равняющееся четырем»). Характер языковой процедуры такого «перевода», имеющей своей целью выявить нечто, называемое «логической формой высказывания», остается проблематичным. Очевидный факт состоящий в том, что при такого рода процедуре нормы одного языка (греческого) переносятся на другие языки (в частности, русский), ставят под сомнение ее законность: непонятно, почему если греческое выражение «Σοκράτης μορφικὸς ἐστίν» мы переводим на русский как «Сократ образован», то мы непременно «подразумеваем» глагол «есть» на месте греческого «ἐστίν», и почему калька с греческого «Сократ есть образованный» лучше эксплицирует «логическую форму», чем исходная фраза, соответствующая русской разговорной норме? Подобные сомнения относительно законности процедуры экспликации логической формы возникают и внутри одного языка, когда экспликация логической формы состоит в преобразовании одних грамматических форм выражения в другие, например «Сократ бежит» в «Сократ есть

бегущий». Поставленные вопросы не являются риторическими: обоснование особого статуса глагола «быть» вообще и, в частности, формы настоящего времени глагола «быть» в положении связки суждения является одной из задач философской онтологии. Не ставя себе целью прямую критику онтологического понимания утверждения, мы пытаемся развить альтернативный подход, который может быть назван *топологическим*. Мы приведем также некоторые аргументы в пользу того, что топологический подход является более основательным, чем онтологический, и некоторые указания на то, каким образом онтологический подход может быть интерпретирован в рамках топологического.

2. Утверждение: моментальное и вечное

Утверждения могут быть двух типов: одни имеют смысл только здесь и теперь, в момент высказывания (и, соответственно, их истинность определяется только здесь и теперь), тогда как смысл (и истинность) других не зависит от обстоятельств высказывания. Примером высказывания первого типа будет: мне больно; второго типа: дважды два четыре. Будем называть утверждения первого типа *моментальными*, а утверждения второго типа — *вечными*. Заметим, что это разделение не совпадает с аристотелевским разделением утверждений на случайные и необходимые. Так, утверждение «в Москве 28 января 1988 года шел снег» будет вечным и случайным, а утверждение «я = я» моментальным и необходимым. Приведенные выше примеры моментального и вечного утверждения были также примерами моментального случайного и вечного необходимого утверждений. Таким образом, оказываются возможными любые сочетания признаков случайности, необходимости, моментальности и вечности. В связи с разделением утверждений на моментальные и вечные усматриваются два обстоятельства: 1) указанное разделение можно провести уже на уровне отдельных слов, входящих в утверждение: смысл некоторых слов (например, «сейчас», «я», «этот») определяется в зависимости от обстоятельства момента их употребления и, вообще говоря, меняется от одного случая употребления к другому, тогда как смысл других слов (например, «два», «карандаш») не зависит от конкретного случая употребления и остается одним и тем же при всяком употреблении.

Будем также называть слова первого типа моментальными, а второго типа — вечными. Тогда можно утверждать, что всякое утверждение, содержащее хотя бы одно моментальное слово, будет моментальным и только утверждения, не содержащие моментальных слов, будут вечными¹; 2) Всякое положение вещей (всякий факт), выраженное моментальным утверждением, может быть выражено также и вечным утверждением и наоборот. Например, моментальное утверждение (А) «мне больно» может быть выражено утверждением (В) «Андрей Родин 28 января 1998 года в 15 часов 26 минут по московскому времени испытывал боль» (мы опускаем для краткости уточнения, необходимые для того, чтобы не перепутать меня с другим Андреем Родиным; см. ниже замечание по поводу омонимии собственных имен). Разумеется, критерий того, что оба утверждения относятся к одному и тому же положению вещей является не формальным, а содержательным: второе утверждение относится к тому же положению вещей, что и утверждение «мне больно», только если «мне больно» сказал Андрей Родин 28 января 1998 года в 15 часов 26 минут по московскому времени. Можно, тем не менее, формально проанализировать, каким образом здесь происходит переход от моментального утверждения А к вечному утверждению В. Этот переход осуществляется в три шага: (1) на место моментального слова «мне» подставляется вечное выражение «Андрей Родин (плюс необходимые уточнения)»; (2) предполагается, что в утверждении «мне больно» пропущено указание на момент времени «сейчас» («мне сейчас больно»), (3) моментальное слово «сейчас» заменяется на вечное выражение «28 января 1998 года в 15 часов 26 минут по московскому времени». При этом возникает сложность, связанная с точностью определения «сейчас». С одной стороны, понятно, что эта точность должна быть порядка времени высказывания: так, в данном случае замена «сейчас» на «28 января 1998 года» будет недостаточной для того, чтобы А и В указывали на одно и то же положение вещей, поскольку Андрей Родин мог испытывать боль 28 января утром, а говорить «мне больно» вечером, когда, возможно, он уже не испытывал никакой боли. С другой стороны, это не решает проблему в принципе, поскольку «сейчас» оказывается не соизмеримым ни с каким временным интервалом, подобно тому как геометрическая точка не соизмерима ни с каким отрезком, и поэтому есть все основания усомниться в осмысленности предположения о том, что утверждение «мне больно» предполагает

момент «сейчас», мыслимый как предел ряда сужающихся вложенных друг в друга временных интервалов. Описанная процедура не всегда является обратимой: перейти подобным образом от вечных утверждений к моментальным в общем случае невозможно. Причина этого станет понятной, если привести частный случай, когда такой переход все-таки возможен. Слова «Андрей Родин (плюс уточнения)» я в любом утверждении могу заменить на «я», но этого не может сделать никто, кроме меня. Только в моих устах такая замена будет адекватной в том отношении, что полученное в результате такой замены новое утверждение будет указывать на то же положение вещей, что и исходное. Однако всяким человеком и во всякое время для всякого утверждения А, которое этот человек высказывает (как моментального, так и вечного), может быть построено моментальное утверждение «я утверждаю, что А», относящееся к тому же положению вещей, что и утверждение А. Кроме того, подобным образом могут быть высказаны моментальные утверждения уже не сводимые к А: я считаю неверным, что А; я сомневаюсь, что А; давайте предположим, что А (пропозициональные установки). После этих замечаний мы видим, что говоря о моментальном и вечном типах утверждений, мы удваиваем сущности и говорим независимо об утверждениях и положениях вещей (фактах). Чтобы избежать этого, мы теперь несколько поменяем терминологию и будем говорить о моментальной и вечной форме выражения утверждений. Можно теперь сказать, что всякое утверждение из моментальной формы всегда может быть переведено в вечную и наоборот. Как мы видели в примерах, моментальных и вечных форм у одного и того же утверждения может быть много. Более того, легко искусственно построить процедуру неограниченного наращивания числа таких форм, например, рассматривая утверждения вида «А истинно», ««А истинно» истинно» и т.д. Как разобраться в этом множестве форм утверждения? Обычный способ анализа, как мы уже говорили, состоит в том, что какая-то из этих форм объявляется по некоторым соображениям основной и ставится задача сведения всех других форм к этой основной. Отказываясь от такого способа систематизации, мы тем не менее не отказываемся от самой идеи перевода одних форм выражения в другие. Ведь именно возможность такого перевода позволяет отнести различные и имеющие различную форму выражения к одному и тому же утверждению. Этот перевод будет нас, однако, интересовать не с точки зрения

возможности сведения различных форм выражения утверждения к одной стандартной, а с точки зрения своих собственных инвариантов. Как и при онтологическом подходе мы пытаемся выделить инварианты преобразования одних форм в других, но во-первых, мы не берем в качестве такого инварианта одну из преобразуемых форм, а во-вторых, претендуем скорее на описание ситуации, нежели на выделение некоей «формы форм» — логической формы утверждения, подчиняющую любые его грамматические и риторические формы. Это не значит, что мы претендуем на меньшую основательность по сравнению с логическим и онтологическим анализом, а значит, что ситуация является более фундаментальным понятием, чем форма.

Итак, рассмотрим, каким образом соотносятся между собой моментальная и вечная форма одного и того же утверждения. Во-первых можно сказать, что моментальная форма утверждения распознается именно как форма утверждения только если выражение может быть переформулировано в вечной форме. Например, не имея в виду возможности переформулировать А в В, выражение А можно было бы принять не за утверждение, а за крик о помощи. То есть только возможность переформулирования А в В позволяет говорить об А как об утверждении. Пусть нужно выяснить, солгал ли я или сказал правду, произнесся слова «мне больно». Тогда это утверждение будет вынесено на суд в вечной форме В, а не в моментальной форме А. Вряд ли можно было бы назвать А утверждением, если вопрос об истинности А не мог бы быть поставлен. Во-вторых, всякое утверждение непременно здесь и теперь утверждается, отрицается, подвергается сомнению и т.д. То, что утверждалось или будет утверждаться где-то и когда-то не является утверждением в собственном смысле слова, поскольку ему не может быть приписана истинность или ложность. Возьмем, например, выражение «Андрей вчера говорил, что ему было больно». С помощью этого выражения я здесь и теперь утверждаю нечто по поводу того, что вчера говорил Андрей (утверждение С). Содержание вчерашней речи Андрея я также могу сделать предметом утверждения, но для этого мне уже надо принять ответственность за вчерашнее высказывание Андрея на себя здесь и теперь: (я утверждаю, что) Андрею вчера было больно (утверждение D). Я могу теперь сослаться на вчерашнюю речь Андрея как на *аргумент* в пользу того, что я прав, что Андрею вчера действительно было больно: (я утверждаю, что) Андрею вчера было больно, поскольку он говорил, что ему больно

но. Поскольку имеет место (вероятно, что) С, есть основания считать, что D. Вообще, всякое вечное (имеющее вечную форму) утверждение А распознается как утверждение только при условии, что оно может быть переформулировано в форме моментального утверждения: я утверждаю (сомневаюсь, предполагаю и т.д.), что A^2 . Вообще, всякое вечное утверждение распознается как утверждение только при условии возможности его переформулировки (перевода в утверждение, имеющее иную форму, но относящееся к тому же самому положению вещей) в *моментальную* форму «Р, что А», где Р это некоторая пропозициональная установка. Если утверждение В никто не утверждает, не отрицает, не ставит под сомнение, не предполагает, в него не верит, в нем не убежден, не считает его вероятным, достоверным, возможным, невозможным и т.д. и т.п., его придется считать не утверждением, а безответственной выдумкой, примером фразы на русском языке, фразой, произнесенной в бреду, беспамьятстве, случайно возникшей на экране компьютера в результате каких-то непреднамеренных действий или чем-то еще в этом роде. Подчеркнем, что в последнем случае дело не в том, что выражение В не соответствует действительному положению вещей и поэтому ложно, но дело в том, что В не соответствует действительному положению вещей в том смысле, что это соответствие вообще не проверяется, и вопрос об истинности В вообще не ставится.

Таким образом, мы видим, что вопрос о переходе утверждения из моментальной формы в вечную и обратно носит отнюдь не частный характер, поскольку этот двухсторонний переход необходимо присущ всякому утверждению. «Дважды два четыре» это утверждение постольку, поскольку оно может быть переформулировано в моментальной форме «я утверждаю, что дважды два четыре» и обратно. Можно утверждать, что: *выражение А является утверждением только тогда, когда оно допускает две формулировки, одна из которых является вечной, а другая моментальной* (i).

Это условие является необходимым, но, конечно, не достаточным. Например, если моментальное выражение «здесь и теперь» описать в вечных терминах в абсолютных пространственно-временных координатах, то мы будем иметь моментальную и вечную формы одного и того же выражения, относящегося к одному и тому же положению вещей (точнее, к одному и тому же месту и времени), но, очевидно, не будем иметь никакого ут-

верждения. Похоже, что класс выражений, который удовлетворяет условию (i) включает не только утверждения, но и другие элементы знания и только их. Ниже мы попытаемся обосновать это предположение указаниями на то, что именно это условие является не только необходимым, но и достаточным для взгляда *sub specie aeternitatis*, который определяет знание и отличает его от локальных практик. Теперь же мы рассмотрим структуру перехода от моментальных утверждений к вечным и обратно более подробно.

3. Гипотеза: индивидуальное и всеобщее

Рассмотрим выражение Г вида «предположим, что А», где А — некоторое утверждение. Утверждение А в этой формулировке называется условной гипотезой. Слова «предположим, что...» предлагают слушателю нечто совершить здесь и теперь — принять предположение А, то есть рассуждать дальше как если бы А было истинным утверждением. Следуя этому указанию, выражение Г нужно считать моментальным. Однако, обратим внимание на то, что Г на самом деле не предполагает здесь и теперь реакции слушателя. В отличие от любого практического договора, который предполагает согласование интересов договаривающихся сторон, гипотеза вида Г в принципе не может быть отвергнута. Нелепо на формулировку евклидова постулата «предположим, что две геометрические точки всегда можно соединить отрезком» ответить отказом принять это предположение: такой отказ означал бы отказ от геометрии как таковой и даже вообще от всякого знания. Это вовсе не значит ни того, что *только* указанное предположение имеет право на существование, ни того, что, это предположение непременно должно приниматься во всяком рассуждении или, хотя бы, только в геометрическом рассуждении. Пожалуйста, Вы можете попытаться построить геометрию, в котором данный постулат не предполагается совсем или предполагается ложным, но если Вы не понимаете, что такое гипотеза и, в частности, того, что с гипотезами не надо спорить, Вы вообще не можете рассуждать научно. Таким образом, гипотеза оказывается актом индивидуального произвола, который по правилам научного рассуждения не должен встречать никакого противодействия со стороны любого слушателя, и потому сразу приобретает всеобщее значение. Момен-

тальная просьба оказывается вечным утверждением, имеющим статус условной гипотезы. В отличие от практического договора, который всегда ограничен по месту и времени сообществом договаривающихся, и потому *локален*, гипотеза безоговорочно принимается здесь и теперь всяким рассуждающим где бы и когда бы это ни происходило. Но с другой стороны, принятие условной гипотезы, в отличие от заключения практического договора, не имеет необратимых последствий. Хотя гипотеза может иметь необходимые следствия, всегда остается возможность в новом рассуждении отказаться от этой гипотезы. «Легкость» принятия гипотезы обусловлена именно тем, что она ни к чему не обязывает необратимо: по поводу любой гипотезы можно сказать «а почему бы и нет?» Таким образом, условность и всеобщность гипотезы с одной стороны и безусловность и локальность практического договора как бы уравнивают друг друга: локальность практического договора оказывается «платой» за его безусловность, а условность гипотезы — «платой» за ее всеобщность.

Условная гипотеза, выдвигаемая индивидом здесь и теперь оказывается вечно и всеобще приемлемой. Другими словами, условная гипотеза это то, что везде и всегда всякий индивид может принять здесь и теперь.

Возможна единственная ситуация, когда условная гипотеза может быть не принята — если эта гипотеза противоречива. Впрочем, если считать, что всякое утверждение непротиворечиво (противоречивым может быть не утверждение, а выражение, неправильно кем-то принимаемое за утверждение), то гипотеза противоречивой быть тоже не может. Если все же говорить о противоречивых утверждениях и гипотезах, то все равно такие гипотезы будут отвергаться только всеобщим образом, но не кем-то когда-то приниматься, а кем-то когда-то отвергаться, подобно практическим договорам. Можно, конечно, возразить, что само установление противоречивости или непротиворечивости выражения является сложной задачей и может не приводить к консенсусу. Так, например, вопрос о непротиворечивости рассуждений о бесконечно больших и бесконечно малых величинах в математике до сих пор остается дискуссионным. Тем не менее можно сказать, что само понятие гипотезы предполагает возможность ее неограниченного принятия даже если это противоречит фактическому положению дел.

4. Знание и практика

Основанное на условных гипотезах дедуктивное знание сохраняет такую же структуру соотношения индивидуального и всеобщего, моментального и вечного как и отдельная гипотеза: теоретическое рассуждение всеобще и вечно, поскольку всякий индивид может воспроизвести его здесь и теперь. Если взглянуть на структуру геометрических теорем в «Началах» Евклида и принять во внимание анализ этой структуры, который предлагает Прокл в своем комментарии к «Началам», переход моментальных индивидуальных моментов в вечные всеобщие и обратно представится совершенно отчетливо. Сначала Евклид формулирует в вечной форме утверждение, которое он собирается доказать (πρωτασις). Затем вводит собственные обозначения (εκθεσις) — это уже индивидуальная и моментальная часть рассуждения, поскольку, разумеется, другим рассуждающим индивидам могут быть приняты другие обозначения. Кроме того, здесь можно говорить о выделении посредством собственных имен «индивидуальных геометрических фигур»: если, например, сначала речь шла о треугольнике как об общем понятии, о треугольнике вообще, то теперь речь будет идти о треугольнике ABC. Затем доказываемое утверждение повторяется еще раз, но уже с учетом принятых обозначений: если сначала нечто утверждалось о треугольнике вообще, то теперь — о треугольнике ABC (διορισμος). Кроме применения индивидуальных обозначений Евклид обычно пользуется здесь тем общим способом перехода от вечной формы утверждения к моментальной, о котором мы говорили выше: «я утверждаю, что ...» (λεγο δη, οτι...). Далее следует (дополнительное) построение (κατασκευη) и собственно доказательство (αποδειξις), в которых участвуют индивидуальные геометрические фигуры и которые поэтому выражаются моментальными утверждениями. Наконец, то, что доказано для индивидуальной фигуры, например, треугольника ABC, переносится без ограничений на общее понятие этой фигуры (например, на треугольник вообще, если ABC — это просто некоторый произвольный треугольник) и таким образом восстанавливается вечная форма утверждения (συπληρωμα)³.

Условность гипотезы и основанного на гипотезах теоретического знания тесно связана с категорией возможного. Гипотезы именно потому с легкостью принимаются и обратно отвергаются, что они относятся к возможным, а не действительным

положениям вещей. Принятие гипотезы это возможный, а не действительный договор, договор, от которого всегда можно при желании отказаться, если у него обнаружатся нежелательные последствия. Всякое теоретическое знание в этом смысле является некоторой сложной возможностью, силой (по Бэкону), подразумевающей применение в будущих действительных практических событиях.

Такого рода противопоставление имеет место, например, уже для «практической» древнеегипетской математики: одно дело заранее производить вычисления на папирусе, другое — пользоваться вычислениями при строительстве пирамиды. Древнеегипетская математика не является дедуктивной, но строится на гипотезах в том широком смысле, что рассматривает гипотетические ситуации: «Пусть...». Вычисления определяют различные возможности строительства, некоторые из которых реализуются практически, подтверждая *post factum* правильность проведенных расчетов. Можно ли, однако, говорить в данном случае не только о правильных и неправильных расчетах, но и об истинных и ложных результатах расчетов? Этот вопрос является решающим. Поскольку расчеты позволяют заранее планировать строительство и рассуждать о том, сколько материала и рабочей силы необходимо, чтобы построить такую-то пирамиду и т.д., они образуют поле возможного. Вопрос в том, является ли это поле возможного всеобщим или привязанным к локальной ситуации, например, к египетской традиции строительства пирамид. В любом случае расчет не может относиться только к конкретному действию, ибо иначе он не позволял бы ничего предсказывать и планировать, а был бы просто одним из элементов этого самого действия, однако он может оставаться относительно локализованным в ряду конкретных событий. Расчет становится знанием только тогда, когда он делокализован, когда отношение расчета к строительству пирамиды становится отношением чистого *применения* того, что известно и без этого применения. Именно здесь четко противопоставляется знание как обладание возможным и практика осуществления возможного: проблема знания истины и проблема практического блага. Гипотетическое теоретическое знание здесь и теперь предвещает будущие практические события, давая сейчас как возможное то, с чем в будущем придется иметь дело в действительности.

Сказанное противоречит тому понятию о теории, которое предполагает отказ от применения знания на практике. Однако если теория отказывается от соотнесения с практикой, она пе-

рестает быть родом знания, к которому приложимы предикаты истинности, а становится философией. Поэтому чистое теоретическое знание, например, чистая математика, как заметил еще Платон, является промежуточным звеном между прикладным знанием, ориентированным на практику и философией. Отказаться от соотношения с практикой для знания означает: не соотносится в качестве возможности с иной, практической действительностью, а открыть собственную, теоретическую действительность. Собственной действительностью знания (любого знания) является создание нового знания: поэтому теоретическое знание ориентировано на развитие, на открытие нового. Кроме того, процедура подтверждения знания (доказательства в широком смысле), которая для практически ориентированного знания имеет вспомогательный характер — подтвердить знание нужно затем, чтобы истину не перепутать с ложью — в чистом теоретическом знании выходит на первый план. Заметим, что о теоретическом рассуждении уже нельзя сказать истинное оно или ложное — можно сказать только правильное оно или неправильное. Теоретическое рассуждение является «частично действительным» событием, частично реализующим возможности того знания, которое это рассуждение должно обосновать. В этом и состоит обосновывающая сила рассуждения. Действительность теоретического рассуждения остается частичной постольку, поскольку в нем всегда остается доля условности и гипотетичности, благодаря которой теоретическое рассуждение может быть почти таким же всеобщим (везде и всегда воспроизводимым всяким индивидом здесь и теперь), как и простое утверждение. Безусловный действительный момент теоретического рассуждения — это понимание, которое оказывается не всеобщим и не строго индивидуальным, а локальным, зависящим от языка и других локальных обстоятельств коммуникативной ситуации объяснения. В структуре геометрической теоремы момент понимания связан с построением (*κατασκευη*) и располагается в середине рассуждения так, что с начала о нем идет речь как о будущем (первые три элемента теоремы, в которых определяется, что именно нужно доказать), а затем как о прошлом (последние два элемента теоремы). Подчеркнем, что доказательство в собственном смысле слова (*αποδειξις*) уже предполагает действительность понимания и служит только его «объективации», приданию ему всеобщего характера.

Таким образом, мы видим, что противопоставление теории и практики может быть понято по крайней мере в двух смыслах, которые необходимо строго различать. Во-первых, это противопоставление знание как возможности практической реализации этого знания в действительности. Это противопоставление значимо для любого знания и в первую очередь для прикладного, практически ориентированного знания. С появлением теоретического знания, не ориентированного на практику применения, это первое противопоставление размывается и постепенно теряет силу. Вместо него возникает противопоставление теории и практики как разных действительностей или, если угодно, разных аспектов одной и той же действительности. Θεωρητικὸς βίος противопоставлена практической жизни не как возможность действительности, но как иной способ жизни, как иная позиция и ситуация. Платон говорит, что «только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь» может понять философию (341c). Однако ни к «теоретической жизни», ни к философии в целом предикаты истинности, конечно, неприменимы. Истина играет свою роль и в теории, и в философии, но в не меньшей степени — в практике, в частности, в праве и в политике.

5. Теория и история

Выше мы говорили о таком типе знания, которое дает здесь и теперь возможность для будущего действия. Этот тип знания со всеми сделанными выше оговорками можно назвать *теоретическим*. Однако знание может «отодвигать» действительность не только в будущее, но и в прошлое. Это второй основной тип знания — знания о событиях прошлого — который мы будем называть *историческим*.

Как и теоретическое знание, историческое знание является гипотетическим. Однако критерий приемлемости гипотез отличаются в этих двух случаях. Если для теории приемлемы любые непротиворечивые гипотезы, то исторические гипотезы должны быть кроме того правдоподобны. Мы никогда не знаем наверняка, но только догадываемся, что происходило на самом деле. Поэтому можно сказать, что в истории гипотезы играют даже более существенную роль, чем в теории: если в теории гипотеза это вполне произвольное предположение, за истинность кото-

рого теоретик не несет никакой ответственности, то историческая гипотеза это догадка о реальном положении вещей, которая строится на основании различных косвенных свидетельств.

В геометрических теоремах, как мы видели, помимо собственно теоретической конструкции имеется исторический момент, связанный с анализом последствий события понимания в доказательстве: именно этот момент позволяет говорить о «математических фактах» подобно тому, как мы говорим о фактах истории. Эмпирическое экспериментальное знание более последовательно совмещает в себе как теоретический, так и исторический аспекты, поскольку такое знание, с одной стороны, указывает на прошлые экспериментальные события, а с другой стороны, предвосхищает будущие события воспроизведения эксперимента и практического применения. Впрочем, это касается и всякого сугубо «практического» знания, которое, с одной стороны, основано на опыте предшествующей практической деятельности, а с другой стороны, открывает возможности для новой практики. Поэтому о теоретическом и историческом стоит говорить скорее не как о различных типах знаний, а как о двух существенных аспектах всякого знания: теоретический аспект знания связан с откладыванием действительных событий в будущее, а исторический — в прошлое. Это различие кроме эпистемологического имеет и этическое значение: по отношению к знанию историческое событие прошлого и практическое событие будущего различаются как необратимый факт и свободный поступок. Историческое событие прошлого, даже если оно произошло по воле людей, сейчас необратимо; мы можем только с большей и меньшей степенью вероятности утверждать, что имело место то или иное событие, но не можем изменить того, что уже произошло. Практическое событие будущего, напротив, есть предмет свободного выбора среди тех возможностей, которые дает теория: мы знаем как построить пирамиду, значит можем ее построить, но можем ведь и не строить. Если все-таки решим строить, то все равно останется определить где и когда строить. Соответственно понятие блага по отношению к историческим и практическим событиям имеет различные значения. Историческое событие прошлого может быть названо благом, хорошим, в материальном смысле благоприятности, выгоды. Хорошо, что во время каникул была хорошая погода. Практическое событие будущего может быть, напротив, названо хорошим в нравственном смысле хорошего поступка. Будет хорошо (я поступ-

лю хорошо), если я закончу эту статью в срок, как обещал. Разумеется, можно также говорить о своих и чужих прошлых поступках как о хороших и дурных в нравственном смысле и, с другой стороны, говорить о возможных будущих событиях как о благоприятных или не благоприятных, то есть хороших и плохих в материальном смысле. Однако, совершенно очевидно, что в этих случаях имеет место перенос прошлого в будущее и наоборот. Говорить о каком-либо прошлом поступке как о нравственно хорошем или нравственно дурном имеет смысл только для того, чтобы совершать или не совершать подобные поступки в будущем. Вне перспективы открытого будущего понятие нравственности вообще теряет смысл. С другой стороны, говорить о возможных будущих событиях как о материально хороших или материально плохих имеет смысл только затем, чтобы хорошие события действительно произошли, а плохие не произошли, то есть чтобы результаты хороших событий были налицо, а следовательно сами эти события — в прошлом. Рассмотрим с этой точки зрения этическую стратегию, которая состоит в том, чтобы (1) никого (в том числе и себя) не осуждать за совершенные поступки и (2) не искать выгоды. В свете нашего рассмотрения эта стратегия состоит в том, чтобы не допускать указанных переносов прошлого в будущее и будущего в прошлое.

Подведем некоторые предварительные выводы.

1) **Истина** относится к теоретическим и эмпирическим (историческим) гипотетическим (условным) утверждениям, которые предполагают индивидуальную моментальную и всеобщую вечную формы, а также возможность перехода от одной формы к другой. Вместе эти формы образуют временную форму настоящего (*форму присутствия*).

2) **Благо** относится к действительным событиям и всегда остается локальным — отложенным куда-то в прошлое или будущее.

Всякая истина всеобща (утопична) и условна, а всякое благо безусловно (абсолютно) и локально.

Таким образом, истина и благо исключают друг друга, в том смысле, что не могут относиться к одному и тому субъекту: не существует ничего такого, что могло бы быть одновременно истинным и хорошим. Отсюда следует, что во-первых, истину нельзя рассматривать как благо, а во-вторых, нельзя усматривать благо в каких-либо истинах.

3) По отношению к истинным утверждениям (фактам) различается материальное и нравственное благо, природа и свобода. Материальное благо приписывается прошлым историческим событиям, соответствующим историческим знаниям, а нравственное благо приписывается будущим практическим событиям (поступкам), соответствующим теоретическим знаниям.

6. Утопия и местность: здесь и теперь, там и тогда

В начале статьи мы противопоставили вещи и события высказываниям о вещах и событиях: к первым мы отнесли благо, а к последним — истину. Однако, неверно, что только высказывание *сказывается*, а вещи и события молчат. Ведь произносимые слова это тоже вещи, они реальны. События тем более могут включать в себя какие-то речи, таковы, в частности, любые события человеческой истории. Более того, если не говорить о событиях как о фактах, то всякая речь о событии будет ничем иным, как эффектом этого самого события. Поэтому всякое событие, о котором идет речь как о событии, включает в себя эту речь, и таким образом, имеет речевой аспект. Когда мы говорили выше о чистой теории и философии, мы уже сталкивались с ситуацией, когда высказывание превращается из некоторой возможности для практической реализации в собственную действительность. Поэтому, конечно, неверно, что благо может относиться только к молчащему, а истина к сказываемому: и политическая речь, и стихотворение могут быть хорошими или плохими. Однако речь как действительное событие, в отличие от речи как возможности действительного события, как мы показали, должна быть локальна (местна). Отсюда возникает задача описания характеристик локальности речи. Чтобы указать на такие характеристики, вернемся сначала к уже найденным характеристикам не локальной, а всеобщей утверждающей речи, а именно ее моментальности и вечности.

Понятие о *здесь и теперь* при ближайшем рассмотрении расщепляется на пару различных понятий. С одной стороны, всякое *здесь и теперь* указывает на конкретное место и конкретное время, а именно на место и время говорения «здесь и теперь» (здесь и теперь говорения), то есть на такое-то место и время. С другой стороны, поскольку всякое место может быть при определенных обстоятельствах (в определенном контексте)

обозначено как «здесь» и всякое время как «теперь», то взятые сами по себе здесь и теперь не указывают ни на какое определенное место и время, а только на место и время вообще. Так всякое истинное суждение, с одной стороны, всеобщее, вечно и не связано ни с какими локальными особенностями здесь и теперь говорения (в частности, с языком), то есть утопично, а с другой стороны, всякий раз воспроизводится моментально и индивидуально именно здесь и теперь без всякой оглядки на там и тогда. Получается, что здесь и теперь одновременно указывает на конкретное место и момент времени, и одновременно наоборот отвлекает от всякого конкретного места и времени. Эти два аспекта мы и называли выше соответственно моментальным и вечным. Такие шифтерные (меняющие свой денотат) автореферентные (указывающие на момент речи)⁴ слова как «здесь», «теперь» или «я» показывают точный механизм соотношения моментального и вечного. Каждое из этих слов, во-первых, локально указывает на некоторый момент (место, индивид), а во-вторых, на некоторую всеобщую категорию (пространство, время, личность вообще). Такая же структура частично сохраняется у собственных имен: так имя Андрей, с одной стороны, указывает на конкретного индивида, а с другой стороны, поскольку оно приложимо к любому мужчине, указывает вообще на мужчину (в соответствии с греческим корнем этого имени). Этим объясняется удивительный лингвистический факт омонимии собственных имен, который состоит в том, что совпадение имен разных людей, живущих рядом, которое, очевидно, может иметь практические неудобства, тем не менее является правилом, а не исключением⁵.

Итак, моментальное и вечное, индивидуальное и всеобщее оказываются разными аспектами одной структуры, которую можно назвать *утопией*. (Лингвистически эта структура связана с использованием шифтеров). Эту структуру мы противопоставляем структуре локальности или местности. Напомним, что различие этих структур существенно для различия истины и блага: истина, согласно нашему рассуждению, возникает в рамках утопии, а благо — на местности. Другим различителем структур утопии и местности является пара событие/факт: факт (положение вещей) принадлежит утопии, а событие — местности.

Нужно понять, что структура местности не дается описанием обстоятельств события: указывая где, когда и при каких обстоятельствах имело место данное событие, мы, очевидно, не

получим ничего, кроме еще одного исторического факта. Если же теоретически исследовать все возможные пространственные и временные обстоятельства гипотетических событий, то мы получим новые теоретические факты, относящиеся к будущим практическим событиям. То есть таким образом мы ни на шаг не отходим от утопии. Именно говорение здесь и теперь, расставляющее все по своим местам, (в точке А с координатами x, y, в момент времени t) характеризует абсолютную точку зрения, взгляд *sub specie aeternitatis*.

Чтобы выйти из утопии, нужно заметить утопическую предпосылку, которая состоит в том, что «здесь и теперь» нечто обозначает вне соотнесения с парными словами — там и тогда. Только при этом условии здесь и теперь становится абсолютной точкой отсчета, по отношению к которой там оказывается всегда некоторым там-то, а тогда — некоторым тогда-то. Аналогичным образом, только считая, что это имеет смысл безотносительно к тому, можно то всегда считать тем-то; только считая, что я имею смысл безотносительно к тебе, ей и ему, можно считать тебя, ее, его, (а также и себя) всегда некоторым имяреком.

Всякий факт (положение вещей) основан на отношениях вида: здесь и там-то, теперь и тогда-то, это и то-то, я и такая-то (я и такой-то). Где-то, когда-то, нечто и какая-то (какой-то) вступают в игру как вопросительные, неопределенные корреляты для там-то, тогда-то и такая-то (такой-то) и указывают на гипотетический характер этих последних, то есть на неопределенное откладывание действительности. Но из знания фактов совершенно выпадают: там, тогда, то, ты, она, он, оно. (Забвение тебя в утопии, на которое чаще всего указывают как на проблему диалога, представляет собой частный вопрос по отношению к проблеме местности в целом. Кроме того, можно указать форму знания, в которой ты не выпадаешь: это знание-рецепт: чтобы достичь того-то делай то-то. Поэтому можно даже сказать, что он и она в утопии забыты основательнее тебя).

Там и тогда являются неопределенными, но неопределенными в другом смысле, нежели здесь, теперь, там-то и тогда-то. Здесь, теперь, там-то и тогда-то неопределенны только как всеобщие формы определенности. Всякое здесь и теперь становится конкретно определенным, когда о них говорится не абстрактно, как я это делаю здесь и теперь, а когда ими выражается

конкретное присутствие как это только что имело место (*там*, где ... и *тогда*, когда мы говорили об абстрактном здесь и теперь). Там-то и тогда-то вообще являются чем-то вроде математических переменных величин, предполагающих множество возможных конкретных значений, например, «в Москве в 1998 году». В обоих случаях определенность соотносится с неопределенностью через подстановку конкретного значения в общую форму. Говоря «здесь и теперь» здесь и теперь, я *употребляю* это выражение так, что оно приобретает конкретное значение и указывает на конкретную ситуацию. Аналогичным образом «в Москве в 1998 году» подставляется в форму «тогда-то там-то». Конечно, между двумя этими случаями есть разница, состоящая в том, что в случае здесь и теперь одно и то же выражение может иметь как абстрактное общее, так и конкретное значение, тогда как тогда-то и там-то имеет только абстрактное, а в Москве в 1998 году только конкретное значение. Поэтому в Москве в 1998 году имеет единственное значение, а здесь и теперь может иметь разные значения; конкретное значение здесь и теперь зависит от того где и когда происходит высказывание. Если я нахожусь в Москве и дело происходит в 1998 году то «здесь и теперь» означает «в Москве в 1998 году». Однако никакая такого рода характеристика не исчерпывает здесь и теперь полностью, поскольку всегда можно предположить уточняющие обстоятельства, например, «в январе 1998 года в Москве на Волхонке». Здесь и теперь в своем конкретном значении оказывается точкой пространственно-временного континуума — пределом сходящегося ряда все более точных определений места им времени. Несмотря на то, что этот ряд бесконечен, его сходимости позволяет оборвать его так, чтобы говорить о месте и времени с заданной точностью. Таким образом здесь и теперь, с одной стороны, и тогда-то и там-то, с другой стороны, задают два плана, необходимые для всякого знания — план познаваемой здесь и теперь трансцендентной реальности и план всегда только приближительной имманентной *репрезентации* этой реальности, распределенной по всевозможным там-то и тогда-то.

О *там* и *тогда* говорят иначе. Там и тогда, конечно, так же как и здесь и теперь предполагает потенциально бесконечный ряд определений, который, однако, *не сходится ни к какому пределу*. Новые обстоятельства, которые становятся известными про там и тогда, не выделяют индивид, а, наоборот, вводят в игру новые индивиды и задают новые связи:

Там, где жили свиристели,
Где качались тихо ели...

(В.Хлебников)

.....тогда,
Когда трубач отбой сыграет,
Когда трубу к губам приблизит
И острый локоть ответит...

(Б.Окуджава)

Такое разворачивание там и тогда вовсе не является особенностью только поэтической речи. Желая указать на какое-то там и тогда своей жизни, мы также будем привлекать все новые и новые обстоятельства, которые в совокупности не только не указывают на точку, но и не ограничивают какой-то конечный регион (окрестность) вокруг этой точки. Поэтому в случае описания там и тогда не приходится говорить о точности и приблизительности этого описания. Только поняв там как там-то и тогда как когда-то и привязав их к здесь и теперь, то есть поняв события, которые случились там и тогда как факты, которые имели место там-то и тогда-то, можно говорить о точности и приблизительности сообщения об этих фактах. А также о том, что некоторый рассказ истинен, поскольку соответствует фактам, или ложен, поскольку не соответствует фактам. Там и тогда локализируются не факты, а события. События невозможно локализовать ни здесь и теперь, ни вообще в каком-то ограниченном регионе, поскольку, с одной стороны, в одном и том же месте и в одно и то же время могут происходить различные события, например, смерть Цезаря и убийство Цезаря, и наоборот, одно и то же событие, например, наводнение, в принципе не может быть строго привязано к конкретной территории и к конкретному промежутку времени: хотя можно с любой заданной точностью установить что в каждый момент времени происходило в каждой точке земной поверхности, всякие территориальные и временные рамки наводнения будут условными, поскольку различные эффекты одного и того же события могут отстоять друг от друга во времени и пространстве сколь угодно далеко. Так, испытываемый мной стыд является эффектом грехопадения прародителей и поэтому является частью этого события⁶. Сказанное не значит, что благо всегда там и тогда, «где нас нет», но значит только, что сходящийся к здесь и теперь ряд «уточнения» представляет собой особого рода объект, существующий рядом с расходящимся в там и тогда рядом «эффектов». О схо-

димости мы говорим здесь в математическом смысле: ряд уточнений для «здесь» сходится, если каждая новая «уточненная» область локализации события лежит внутри предыдущей: например, Россия, Москва, Волхонка... Таким образом, оказывается, что всякое здесь и теперь утверждение предполагает топологическую структуру вложенных друг в друга мест, на каждое из которых может быть указано как на здесь. Поэтому можно сказать, что структура местности предшествует структуре утопии таким же образом, как в математике топологическая структура предшествует метрической, позволяющей ввести общую «единицу длины». Отсюда также следует, что говоря о структуре утопии, мы не должны подразумевать негацию, отмену структуры местности. Утопия делает местность только «незаметной», но не отменяет ее. Наоборот, отменяя утопию, выходя из области утверждений, мы обнаруживаем местность, подобно тому как в математике, чтобы обнаружить топологическую структуру, нужно отбросить метрическую и рассматривать, скажем, круг и квадрат как один и тот же объект.

Аристотелевскую структуру суждения «А есть В» также можно рассмотреть с топологической точки зрения. Во-первых, заметим, что высказывание «А есть В» является вложением А в В наподобие того, как вкладываются друг в друга географические места, например, Москва и Россия: А есть некоторый подрегион региона В. (Это обстоятельство используется для графической иллюстрации соотношения понятий «по объему»). Во-вторых, связка «есть» в данном случае выполняет роль, аналогичную слову «здесь» при указании на место: «есть» можно употребить вместе с любым логическим субъектом и таким образом образовать утверждение, например, «А есть», и вместе с тем, всякий раз можно уточнять, что же именно есть А. Высказывание «А есть» имеет такую же топологическую структуру, как и «здесь, в России»: в обоих случаях один из элементов высказывания является моментальным, а другой вечным. Высказывание «А есть В» имеет такую же топологическую структуру, как и высказывание «здесь, в России, в Москве»: в обоих случаях имеется, во-первых, моментальный элемент, а во-вторых, система вложенных вечных элементов. В последнем случае задано не только соотношение моментального и вечного, но и парадигма ряда вечных определений («уточнений»), сходящегося к настоящему моменту.

Таким образом, между прочим, решается старая логическая проблема экзистенциального и предикативного употребления глагола «есть». Именно потому, что «есть» может ставиться в экзистенциальной позиции с любым субъектом утверждения (образуя истинное или ложное, но всегда осмысленное утверждение вида «А есть»), «есть» может играть и роль связки в суждении: в обоих случаях строится необходимая для утверждения структура утопии (соотношение моментального и вечного), но в последнем случае она еще дополняется структурой уточнения.

Можно возразить, что «здесь, в России, в Москве» это не утверждение, поскольку в этом выражении не утверждается никакое положение вещей. Хочется спросить: «**что** же произошло здесь, в России, в Москве?» и получить **что-то** в ответ: произошло **это**. Однако совсем немного изменив грамматическую форму выражения, например: «здесь Москва, Россия» ему уже можно придать содержательный смысл, не предполагая пропущенную связку «есть», поскольку топологически она уже не нужна: ее роль выполняет указательное местоимение «здесь». С этой же точки зрения сразу объясняется использование в русском языке в качестве связки суждения указательного местоимения «это» в выражениях вроде «Сократ это человек»: в первом приближении топологическая структура выражений вида «А это В» такая же как и у выражений вида «А есть В» (см. выше), хотя, не исключено, что между ними можно обнаружить более тонкие различия. Подчеркнем, что отношение включения при топологическом подходе оказывается не семантическим (как если бы мы говорили, что все, о чем что-либо можно утверждать, должно существовать, и, следовательно, сущее является самым общим субъектом утверждения), а синтаксическим: дело не в том, что всякое утверждение относится к некоторому сущему, а в том, что для любого субъекта утверждения А можно построить имеющее смысл (истинное или ложное) выражение вида «А есть». Аналогичным образом, дело не в том, что всему, о чем что-то утверждается, присуща особая природа «этовости» (*haeccitas*), а в том, что «это» может использоваться в паре с любым вечным словом и даже собственным именем, например, «это Сократ», «это человек». Впрочем, если угодно, можно говорить и об «этовости», лишь бы это не заслоняло проблему «тóвости» — проблеме *illatitas*⁷.

7. Заключение

Локальность блага не позволяет говорить о хорошем *sub species aeternitatis*: это хорошо, а то нехорошо. Говоря таким образом можно высказать ряд истин, которые, однако, будут только высказываниями о благе, но сами по себе не будут хорошими. Практическое применение таких истин будет всякий раз составлять проблему и требовать хорошего или плохого как действительного события. Требование локальности блага означает: слова о благе, которые сами были бы хорошими, должны не ограничиваться обращением ко мне здесь и теперь, а должны принять во внимание тебя, ее, его, там и тогда. Благо ситуативно именно в этом смысле — не обращение ко мне здесь и теперь, а адекватность ситуации в целом, не только ближайшее я, это, здесь и теперь, но и ближняя ты, близкие вы, более далекие она, он, то, там и тогда: степень близости становится в этом случае решающей как в случае родственных отношений. Отсюда следует, что правовые нормы, обязательные для каждого всегда и везде (для меня здесь и теперь) не должны содержать ссылок на благо. С другой стороны, установление новых законов, а также судебная практика применения законов, наоборот, предполагают аргументацию с использованием понятия блага: закон или судебное решение могут быть плохими даже если они не содержат никакой лжи.

¹ Более тонкую классификацию утверждений, основанную на количественном соотношении в них моментальных и вечных слов см.: *Родин А.* Событие и среда // Событие и Смысл (в печати).

² Возникает вопрос: не следует ли сузить понятие утверждения так, чтобы считать А утверждением только если оно может быть переформулировано в виде «я утверждаю, что А», но не «я отрицаю, что А», «я сомневаюсь, что А» и т.д. Возможно два пути решения этого вопроса. Можно попытаться свести все указанные пропозициональные установки к установке утверждения: «я утверждаю, что А». Тогда выражения вида «я отрицаю, что А», «я сомневаюсь, что А» и т.д. нужно интерпретировать как «я утверждаю, что не-А», «я утверждаю, что А сомнительно» и т.д. Однако это опять путь «выявления логической формы», от которого мы отказались. Скорее в духе нашего подхода следовало бы подробно проанализировать систему этих форм и способы их взаимодействия друг с другом. Это, однако, выходит за рамки тематики настоящей статьи. Таким образом, мы называем все подобные высказывания (более точное определение класса которых дано ниже в основном тексте) утверждениями, не предполагая при этом возможности

редукции всех форм к стандартной форме «я утверждаю, что А». То, что нас здесь интересует, это не различие пропозициональных установок, а то обстоятельство, что *любая* пропозициональная установка имеет моментальный характер.

3 См. об этом подробнее: *Родин А.* Теорема // *Вопр. философии.* 1998. № 9.

4 См.: *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 1974.

5 Подробнее см.: *Rodin A.* About Homonymy of Proper Names // *Proceedings of the 2-nd European Congress of Analytic Philosophy Leeds 1996.*

6 О проблеме локализации и индивидуации событий, см.: Donald Davidson (откуда взяты примеры с убийством Цезаря и наводнением). Проблему индивидуации событий Дэвидсон рассматривает следующим образом. Возьмем событие убийства Цезаря Брутом. Казалось бы, это событие естественнее всего интерпретировать как двуместный предикат Убийство (x, y), где x это убиенный, а y — убийца, и трактовать указанное событие как значение этого предиката для x = Цезарь и y = Брут. Однако, по Дэвидсону, этого нельзя сделать, поскольку то обстоятельство, что Брут убил Цезаря *ножом*, потребовало бы рассмотрения уже трехместного предиката, и так далее. Чтобы рассмотреть убийство Цезаря Брутом как значение этого же трехместного предиката при неопределенном третьем термине нужно было бы заранее ограничить число переменных тремя, что, согласно Дэвидсону, сделать нет никакой возможности, поскольку всегда по отношению к данному событию можно привести дополнительные характеризующие его обстоятельства. Принципиально важным в этой ситуации оказывается то обстоятельство, что этот ряд уточнений не сходится ни к какому индивиду.

7 Ср. id у Фрейда.

Добро, истина и несуществование у Владимира Соловьева

Соловьев построил свою этику на чувстве стыда. Человек стыдится как чего-то дурного самой своей принадлежности к природе, причем «сильнейшее проявление материальной органической жизни вызывает реакцию духовного начала, которое напоминает личному сознанию, что человек не есть только факт природы и не должен служить страдательным орудием ее жизненных целей»¹. Здесь два важных слова: *сильнейшее*, Соловьев признает, видит мощь природного начала, как в другой раз видит, увидит мощь государственного, и *должен*, против той силы человек обязан поставить свою, преодолевающую, метафизическую, сверхприродную силу. Иначе человек останется страдательным (пассивным; у Соловьева хорошая философская школа) орудием чужих целей, а не надо служить ничьим орудием; когда на тебя восстает сверхмощь, то поднимись, восстань, утверди свою высоту.

Здесь начинается подвиг. Его позитивные параметры у Соловьева таинственны, потому что как опишешь земными словами теургию, боготворчество, стихию этого подвига, и соединение с небесной Софией, таинство, доступное разве только мистическому видению. Но негативные параметры подвига как раз очень даже хорошо известны, их можно высказать человеческими словами, подробно рассмотреть, потому что его вещественные обстоятельства располагаются в нашем же теле: мы должны тело смертное, клонящееся к могиле преодолеть; именно тем, что материя затягивает, обволакивает нас, она диктует нам нашу задачу. Очень ясно, чего нам не надо: чтобы наше животное

¹ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 126. Далее указания на страницы этого издания даются в тексте.

тело, ведь у нас животное тело, не правда ли, не тащило нас за собой вниз, а оно *может* тащить, потому что мы знаем, как мутные страсти сбивают человека с пути занятий, труда, учебного восхождения; мы видим, как жизни словно лес под ураганом ложатся, ломаются под шквалой страстей. Сильный захват со стороны материальной жизни вызывает ответный порыв духа. Стыд знамя восстания.

Собственно преодолением материи дух и питается. Сколько он вырвет у природы, столько и будет иметь, не больше. Соловьев человек темперамента у нас Гоголя, в Европе Фомы Аквинского, Керрегора: для горения ему нужно воздержание. Дух должен отнять энергию у плоти себе, а плоть оставить ослабленной. «Подобно тому как механическое движение превращается в теплоту и обратно». Когда механическое движение плавно и беспрепятственно, как на хорошо смазанных колесах, теплота почти не возникает; надо поставить препятствие чтобы возникло тепло, и чем больше помехи механическому движению, тем больше теплоты. «Плоть сильна только слабостью духа, живет только его смертью. А потому и дух для своего сохранения и усиления (!) требует ослабления плоти, перевода ее из действующего состояния в потенциальное» (141).

Это очень откровенно сказано. Природные механизмы должны стоять *совсем* без движения, но с ненарушенной потенцией, только тогда дух получит, извлечет из плоти всю энергию для себя. Как паровоз по парами, готовый вполне к движению, но, как в старых двигателях, вращение удерживается тормозами. Возможное фрейдистское истолкование соловьевского проекта нравственной аскезы стоит учитывать краем зрения только чтобы помнить об общем правиле: идеальное воспарение именно из-за торжественной, экстатической своей возвышенности дает право на особенную, крайнюю слепоту, разрешает человеку снова, вторично, ту наивность, которая никак ему не позволительна без переключения всего его рассуждения в героический план. Менее наивную механизацию можно наблюдать например в чертеже отношения между идеальным и реальным планами, приложенном к одной из самых воспаряющих статей Вячеслава Иванова, и вообще в ивановской духовной инженерии, когда он *почти* так же, как в процитированном месте Соловьев, вычисляет токи, восхождения, нисхождения, распределения, перераспределения духовных энергий, — наивная механизация духовных процессов, когда человек нашупывает источник большой

безотказной силы и намерен ее развивать и применить ради торжества духа, конечно, и ради своей доброй власти. «Так будешь ты теургом могущественным». К подобной же инженерии духа надо относить перенесение математики, теории числа или геометрии в духовную «эйдетическую» область у Флоренского и Лосева. Настойчивое отграничение логики от психологии даже с неким экстатическим, восторженным восхищением от того, насколько логика не затронута в своей чистоте никакой психикой, — при всей кажущейся мощи психики, коллективной или индивидуальной, логика режет ее без труда как туман можно разрезать ножом, причем логика без остатка сводится к эйдетике, всеединство оказывается числом, — опять род наивного возвращения механизации, вдруг входящей свободно в окно именно потому что фактическому, эмпирическому, обыденному миру решительно указали на дверь, торжественно объявив что доступа ему в мир идеальных построений не будет.

Тот мир загадочен, но негативная задача захлопывания дверей перед земной природой ясна и проста. Тот мир исключительный, божественный, о нем мы знаем только тайно, мистически; тем достовернее об этом, земном мире питания и размножения известно, что он заманивает нас в круг порочный, вредный, в дурную бесконечность: живое рождается чтобы умереть, своим рождением дети отменяют родителей. Перед этим злом дух должен развивать в себе все «самообладание» (127). Против мощи рода любая мобилизация ответной силы еще не будет достаточна, нужна сверхмобилизация, трижды овладение. «Это [духовное] существо хочет быть не орудием, а обладателем (!) вечной жизни. Для этого ему не нужно создавать из ничего никакой новой жизненной силы, а только овладеть (!) тою, которая дана в природе, и воспользоваться (!) ею» (226).

Как будет обеспечено добро духовного усилия? Это характерным образом меньше волнует Соловьева. Дух не ошибется, его усилие благо уже потому что преодолевает ужасное скатывание природы к смерти и к безобразию старости. Соловьев весь занят тем, чтобы путем переключения энергии, аскезы и воздержания власть духом была захвачена.

Преодолевать надо *всю* природу. И вот наступает момент, когда к индивидуальной, отдельной природности человека, уже преодоленной стыдом, совестью, аскезой всякого рода (скромность в еде, вегетарианство), прибавляется влечение к существу другого пола. Здесь победа особенно нужна и от нее ожидается

особо большая прибыль, а именно овладение просторами бесконечного рода. Не я один уже обладатель вечной жизни, раз я узнал другого в себе и себя в другом. Слиться с другим, не потерять себя в нем и как ступенькой «воспользоваться» (так!) этими новым восторгом для небывалого скачка, для великого истинного воссоздания совершенного человека и человечества. благодаря человеку другого пола и влечению к нему дух теперь безостановочно возвысится до всечеловечества, восстановит свою целость, а то был отдельным.

Соловьев тут понимает, что слишком много на себя берет. Только Бог такое может. Отдайся же скорее, немедленно, если всецело другому человеку не отдался, то Богу. Бог ждал этого момента и радостно принимает в свои объятия поднявшегося по всем ступенькам аскезы, воздержания, сублимации. Уже через Бога, в котором происходит окончательное желанное слияние и воссоединение, воссоединяется и другой человек, который при первой встрече лицом к лицу оставался неприступным. Опять же удивительная по возвышенной наивности картина: проскочить мимо другого человека, «воспользовавшись» им для восстановления мудрой целости человечества, скачком подняться до Бога и, достигнув там всего, обнять наконец и другого человека, который не станет оставаться всегда другим, несводимым, потому что в конце концов подчинен тому же Богу, как может быть иначе. Удивительно, как цепко держат Соловьева слова из старого круга власти: «могущество», «добыть». Правда, есть и «отдаться» Богу, но как? чтобы «через Него дать (!) действительное совершение своей целости» (236). Кончится немощь, наступит власть и сила, потому что дух сам по себе мощный и властный, его немощь была «аномалия». Для соловьевского человека не проблема узнать себя, ему с самого начала известна своя властная мощь, свое призвание все исправить и восстановить. Евангелие вроде бы наоборот учит нищете духа, кеносису. Сократ добровольно принимает бессилие и смерть. Но Соловьеву светит другой, победоносный путь. А «радость Сократа перед смертью была, строго говоря, лишь извинительной и трогательной слабостью утомленного житейскими тяготами старика, а не выражением высшего сознания» (324). Следовало не обманывать себя разговорами о смерти как желанном глубоком сне, а пойти против нее. Как это сделать, какими путями? Соловьев не знает. Будет когда-то свыше явлено, сейчас не видно, но после обнаружится, высшая сила покажет.

Здесь не теория, здесь *дело*, которое Соловьев называет всеединством. Разогнанное до горения человеческое существо на себе выверяет, проверяет обещания философии и религии и страшно искушает себя, но предпочтет умереть чем запутаться в непростоте, ищет прозрачной собранности чтобы слово стало делом — *или чтобы разоблачить слово, если оно окажется неверным*. Стать жонглером, скоморохом, юродивым, прожить буквально слово о победе над смертью и о том, что кто может вместить скопчество и безбрачие, пусть вместит.

Спокойствие природы было главной причиной мира в обществе, пока оно жило природной жизнью. Такое спокойствие никогда не обманывало и даже не манило Соловьева. Не дожидаясь крушения природы, он первый вносит в нее войну. Ему не надо дожидаться революции чтобы видеть, как легко естественная жизнь общества может быть смята, и в природе не найдется способов, средств и сил устоять, удержаться; не надо дожидаться экологии чтобы видеть, что и внечеловеческая природа тоже нуждается в защите. Все эти уроки сейчас вот уж действительно лишний раз преподаны каждому человеку словно специально чтобы доказать, что философское зрение право, а спокойствие общности неизвестно откуда взялось и неизвестно на чем стоит.

Мир слово, которое не так давно стало у нас словом мысли. О нем напомнили нам с Запада Гуссерль и Хайдеггер. Раньше них был странный Артур Шопенгауэр, который кричал своим коллегам: «Мир, мир, ослы! мир проблема философии, и ничего кроме». То, что мы сейчас можем назвать миром, Соловьев называл традиционным словом философской школы всеединство, от досократического *εν και αυ*, буквально *единое и все*, с *и* в значении *то есть*: единое, которое одновременно все. Опыт показывает нам, что бывает; разум определяет, что должно быть. Должное должно опереться на безусловное, а где его найти, откуда взять? Безусловное не дано на опыте, все известное нам или условно или отвлеченно (абстрактно), а Соловьев ведет критику отвлеченных начал. Казалось бы, противоположность отвлеченному опыт. На языке Соловьева и философской публицистики конца 19 века это прежде всего физический, психологический, биологический опыт, эксперимент, вещь заведомо не первичная из области эмпирии, т.е. всего лишь физического мира. И для идеалиста и одинаково для позитивиста в 19 веке опыт это то, где нет мистики, после чего пути расходятся: для идеали-

ста мистика хорошо, для позитивиста плохо. Ограничивая опыт, Соловьев отводит ему природу вещей, но истина в ее собственном существе должна и не быть ограниченной, и достичь всеобщности не путем абстракций. «Первее» чувственного опыта и рационального отвлечения Всеединое сущее, таинственно познаваемое «в тройственном акте веры, воображения и творчества». Как познание всеединства не познание, его предмет не предмет, определение не определение, мышление не мышление, так троица веры-воображения-творчества не сумма или соседство входящих в нее начал, а неименуемая целость.

Невольно напрашивается после этого апофатического ряда: но и всеединство тогда не всеединство. Оно, как сказано у Соловьева, «первее» опыта и мышления, т.е. всего, что может узнать или назвать человек. Все совершаемое его чувством и умом он делает благодаря тому, что открыто не его чувством и умом, а мы не можем сказать чем. Акт встречи со всеединством, безымянный и неуловимый сам по себе, предполагается всяким «действительным познанием», но сам он строго говоря не познание, хотя Соловьев иногда называет его так, чаще говоря правда о «мистическом восприятии». Ясно, что с таким «предметом» трудно работать. Нехорошо в одной и той же фразе вводить «сущее всеединое» как понятие разума и тут же говорить, что оно не может быть понятием разума. Соловьев хочет действовать и неосторожно переступает порог молчания, обеспечивающий неприступность всеединства (мира). «Будучи непосредственным предметом знания мистического, истина (всеединое сущее) становится предметом знания естественного» (590). Каким образом? как пропасть между непостижимым, которое не ухватить понятиями разума, и понятиями разума заполняется?

Напрасно спрашивать у Соловьева. По существу он перескочил через нее уже когда назвал мир всеединством. Это слово прозвучало у него как программа, указывало на картину мира. Сейчас Соловьев ее построит. Потом он ее снимет, потому что непрекращающееся молчание мира будет отменять все, что о нем наговорено, и у Соловьева окажется достаточно слуха чтобы заметить, как сопровождением спешной человеческой стройки остается нерушимое молчание того, что «первее» и что «предполагается» всем что делает человек. В конце своего философского конструирования, потребовав наращивания мощи духа, его власти, самообладания, подвига и победы над смертью, Соловьев не найдет механизмов этого подвига; времена и сроки ока-

жутся тайными, и взвешенный между своим уже почти готовым всемогуществом и неспособностью самому совершить подвиг дух, прошедший весь путь аскезы, увидит себя неподвижным на кресте.

Но это будет в конце пути («Три разговора», «Теоретическая философия»). Сейчас пока мечта о всеединстве дает и опору и энергию для строительства системы без вопроса о том, может ли такая вещь как всеединство в принципе быть толчком к строительству, подтверждает ли она вообще что бы то ни было, не требует ли разобрать все что человеком построено. Чтобы столкнуться в конце концов лицом к лицу с загадкой мира, Соловьев несколько раз мнимо преодолает ее. Например, говоря о «коренном недостатке» совести. Она подобно демону Сократа говорит, чего мы не должны делать, и не сообщает никакой положительной цели деятельности. Между тем положительная цель нужна. Раз о ней не говорит совесть, то ее надо вычислить из истины, из «подлинного бытия истинного абсолютного порядка». Но что он такое?

Во фразах, которые не хотелось бы цитировать, потому что они неудачные (684 сл.) и потому что мистическое ощущение всеединства уже было названо лучше и полнее в кратком «Предисловии» к «Критике отвлеченных начал», Соловьев касается того, что можно было бы вслед за М.М.Бахтиным назвать событием мира. Как в начале диссертации, так теперь в ее конце Соловьев не останавливается на исключительности, опережающем характере, на забытости «истинного опыта» всеединства, не вглядывается в этот исключительный опыт, а сразу отталкивается от него как от данности. Почему Соловьев так спешит. Нам важно заметить, что он выставляет, критикуя материализм и идеализм, систему религиозной философии, которую в свою очередь подвергнет безжалостной критике позднее. Делая в свои 27 лет ставку на «истинный опыт» всеединства, выводя из него беззобибочное истинное мышление и истинные понятия, он словно показывает, как не надо поступать и чего не надо делать. Он сам себя хлестко выбранит через 19 лет. 27 лет это как раз тот возраст, когда Аристотель, Плотин, Кант, Хайдеггер и не только они строго воздерживались от говорения. Можно стать великолепным математиком хоть в подростковом возрасте, замечал Платон, но философом нет. То, что теургию молодого Соловьева стали потом размазывать в туманных мечтаниях еще более юные символисты, только лишний раз заставляет задуматься над тем, что обычно подхватывают люди в большой мысли.

Но Соловьев открытый ум. Неужели только потом, гораздо позже он выберет себя за самоуверенную надежду считать непосредственно истину понятия с открывшегося ему «истинного опыта»? Проследим, как он выбирается из сомнительной конструкции уже и в «Критике». Религиозное начало своей третьей, корректирующей системы он понимает как связь, включение всего нашего существа в тот же «истинный опыт». Так как в истине, т.е. во всеединстве, каждый неразрывно связан со всем, то и субъект наш в своем подлинном бытии связан со всем, познает себя во всем и все в себе. Но если какой-то субъект существует, то в «истинном опыте» он по Соловьеву должен раствориться! О субъекте говорится там, где его уже не должно было бы быть. Тут сказывается спешность соловьевского языка, о которой много раз предупреждает Лосев в книге «Соловьев и его время». Тем жесточе Соловьев расправится с субъектом в «Теоретической философии».

Но и в «Критике отвлеченных начал» процитируем место, к которому в полной мере относятся слова Лосева о том, что Соловьев это добротная философская классика. «Итак, абсолютное есть *ничто* и *все* — ничто, поскольку оно не есть что-нибудь, и все, поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь... Если оно есть ничто, то бытие для него есть другое, и если вместе с тем оно есть начало бытия... то оно есть начало своего другого» (704).

Надо смотреть на дело, которым захвачена мысль. Ключом к прочтению Соловьева может служить запись Розанова ближе к концу сборника «Уединенное»: «Загадочна и *глубока* его тоска: то, *о чем он молчал*. А слова, *написанное* — все самая обыкновенная журналистика («бранделясы»)). Розанов судит Соловьева в той же мере, в какой себя, ведь у него самого тоже журналистика, о которой он в других местах говорит еще хлеще чем о соловьевской. Говорит о Соловьеве *в том числе*, а вообще — о всяких написанных словах, повторяя тему VII письма Платона. Если Розанов и Соловьев это самая обыкновенная журналистика, то всякая другая изреченная мысль тем более, всякое печатное слово во всяком случае. Другое дело загадочная и глубокая тоска. Это сказано не вообще, а именно о Соловьеве. Молчание знакомо Розанову, оно основа его речи. Тут Розанов, так сказать, специалист, он знает, что говорит, и не о всяком так скажет.

Веру Соловьев понимает по апостолу Павлу как «обличение вещей не наблюдаемых». Ненаблюдаемые вещи сопровождают нас на каждом шагу. Все наши ощущения имеют основой, к которой они крепятся, данные, «которые вовсе не существуют в наших ощущениях». Соловьевский «предмет» невидим не только для глаз, но и для разума (772). В чем его «безусловное существование»? В *вере* сначала, затем в воображении и творчестве. Теургия, организация действительности, истинный опыт, творчество красоты — где здесь обещанный исходный и основополагающий «факт»? Действительно ли он обнаружен и теперь остается только диктовать «общие основания и правила» деятельности в добре и истине?

Жестко и жестоко Соловьев скажет по сути об этом своем раннем оптимизме в «Теоретической философии»: «Если... по самообольщению или по склонности к шарлатанству остановившаяся мысль провозгласит: я дошла до конца, больше идти некуда... то ничто не мешает другой, более *добросовестной* мысли хорошенько пощупать эту стену, не есть ли она... бумажная декорация» (766). Никакой опыт, даже мистический, не перестает быть моим частным. Я не только не имею права делать отсюда вывод о существовании «всеединого», но не могу даже быть уверен что оно мне не приснилось. Как желающий добра я имею право верить в то, что мой истинный опыт соприкасается с истиной как она есть. Но как философ, даже не имея ни малейшего сомнения в своей вере, я обязан все равно испытать и оправдать ее, т.е. удостовериться. Между верой и философией нет смешения не потому что они обречены быть разными; вовсе не исключено что увиденное верой удостоверит и мысль, но она должна это сделать не опираясь на веру, сама от себя. «Мы называем философским умом такой, который не удовлетворяется хотя бы самую твердою, но безотчетною уверенностью в истине, а принимает лишь истину удостоверенную, ответившую на все запросы мышления» (761).

Согласиться тут с Соловьевым нельзя. Даже ясность понятий человек не может себе по честному в философии обещать. Мы не можем сказать, что «настоящая философия может окончательно удостовериться только» абсолютной достоверностью. С каким бы придыханием ни произносились и цитировались эти и подобные слова любителями рационализма, которым хочется поскорее успокоиться в формальной логике, но мы не знаем, чем философия может удовлетвориться. Она не конст-

рукция, а *вещь*, богатая и захватывающая. Она поэтому сама покажет, не мы ей предпишем, чем она захочет удовлетвориться. Возможно, она такая вещь, что никогда не может ничем удовлетвориться. Она вообще не об «удовлетворении» в смысле удостоверения. Философия по Аристотелю видение, теория, а видение энергия, т.е. полнота действительности, «удовлетворение», но в смысле довольства счастливой полноты, а не в смысле «достаточно, теперь хватит, мы у цели». Видение не стремится к цели, оно само себе цель; что бы мы ни увидели, мы увидим потом больше; и чем дальше будем идти, тем меньше понадобится остановка, потому что мы увидим такое, о чем не подозревали.

Соловьев одновременно объявляет о свободе философии и тут же сковывает ее требованием «достоверности». Но у него, мы заметили, *открытая* мысль; путаясь в звучащей вокруг лексике, в данном случае подхватив декартовскую «достоверность», она должна обязательно прогреть, переплавить все собственной энергией. Только что Соловьев сказал, что философия может окончательно удовлетвориться только достоверностью (761), и тут же оказывается, что философ «любит самый процесс мышления» и идет дорогой свободной, куда его влечет свободный ум.

Оказывается, что соловьевская «достоверность» тут имеет не позитивное, а только негативное наполнение. Она полемически заострена против вмешательства в философию теологии. Вера, которая в «Критике отвлеченных начал» казалась достаточным (одним из трех рядом с воображением и поэзией) основанием новой системы мысли, теперь уже не кажется. Требование достоверности служит охране невозмутимой свободы «последовательного», т.е. «до конца идущего» мышления. Что такое в конце концов достоверность, надо будет спросить опять же у него; только свободное и вполне независимое мышление даст окончательное удовлетворение. Науки довольствуются условной, относительной достоверностью, например достигая точности пространственных измерений, но достоверно ли само пространство? Вопрос не бессмысленный. Физика пользуется в своих расчетах математикой. Математическое пространство по Платону развертывается во сне. По Аристотелю пространство «едва существует». Физика никогда в принципе не может поставить вопрос о том, достоверно ли пространство.

Соловьевский критерий достоверности, мы видим, имеет негативное наполнение. Он содержательно не определен и полемически нацелен против бездумной догматики наук, не про-

шедших испытания свободой. «Свободной проверке» философия подвергает и религиозную веру тоже. Тон задает негативное требование не поддаваться слепому произволу, не спешить с принятием чего бы то ни было на веру. Как ни симпатична религиозная вера, она «в собственной своей стихии не заинтересована умственной проверкой своего содержания» (763). Эту работу за нее должна делать свободная мысль.

Мысль бесконечная сила, «но только не творческая, а *проверочная*, или контролирующая». Для чего нужен контроль? Как ни странно, опять же ради чистоты проверки, «чтобы... не признавать достоверным никакого положения, пока оно не будет проверено мыслью» (765). Круг замыкается. Полная достоверность нужна философии только для того чтобы не принимать никакую неустойчивую достоверность. Но это значит, что всякая достоверность будет всегда стоять под вопросом. До тех пор, пока не будет достигнута достоверная достоверность. Ее позитивное определение как удовлетворительного знания в контексте «Теоретической философии» уже не может отсылать к блаженству верховного достижения и продолжает негативный ряд неостановимого разоблачения неудовлетворительных, непроверенных достоверностей.

Итак, весь интерес Соловьева в разоблачении нечестной мысли. Мы уже приводили цитату о шарлатанстве. Понятно, что окончательная удовлетворенность от хлесткого разоблачения вещь достижимая, но из негативного ряда не выводящая. Частота, с какой Соловьев снова и снова предлагает *по видимости* позитивные определения философской мысли, выдает его тревогу от того, что определение философии неизменно оказывается негативным. Вот одна из попыток: «Философское мышление должно быть верным себе, или, еще проще: философия есть философия, $A = A$ » (767). Иначе говоря, извне философии никто не скажет, не выяснит, не установит ее смысл; за тождеством стоит опять негация. То же и в определении обязанности теоретического философа отвлекаться от любых интересов кроме философского, забыть о всякой другой воле кроме воли к истине (767 сл.).

На пути разоблачения шарлатанства Соловьев остается с настолько дистиллированным представлением о теоретической философии, что становится понятно: мы имеем дело с актом философской аскезы. В руках у мыслителя не остается вовсе ничего. Сначала отсекается все кроме «чисто умственного инте-

реса», т.е. знания. Потом все достоверное знание превращается в скудное самоощущение наличности моего сознания. Вы видите огонь в печи и утверждаете безусловную достоверность факта — вы думаете, горячей печи? Ничего подобного! Достоверно только наличие этого вот образа в моем сознании. О достоверности того, что печь передо мной действительна, я не могу даже мечтать. Может быть она нарисована. Или она моя иллюзия. Я сплю. Мне снится камин. Хуже того, хотя я все это продумываю и проговариваю, я сам, такое проделывающий, возможно себе снюсь. Безусловно достоверно только, что во мне как-то собралась сумма ощущений, зрительных и других, которые носят разнообразные названия. «Остается здесь бесспорным существование для данного сознания (!) в данный момент (!) того представления, которое обозначается словом “камин”», вся данность чистого сознания этим фактом и ограничивается (772 сл.).

Соловьев тут снова не прав. То, что налично в сознании, не просто налично, но еще и собрано в целое представление. Пусть кто-нибудь попробует сказать: но и за собирание нельзя ручаться, оно возможно снится, а в чистой наличности сознания имеется только образ собирания. Откроются сложные и интересные обстоятельства. *Между приснившимся и реальным собиранием наличного образа разницы нет.* Я никогда не смогу констатировать никакого наличия, ни явного ни приснившегося, если сначала не соберу в собранность то, о чем говорю это слово: «наличествует». Даже если я скажу: хаос, бесформенный поток ощущений наличествует, все равно я сначала собрал то, что наличествует, в эти собранности, которые я называю хаосом, бесформенным потоком ощущений.

Но разве мог Соловьев не заметить то, что легко замечаем мы? Если не заметил, значит смотрел пока в другую сторону. Куда? Все туда же: он спорит, разоблачает недолжное подсовывание предмета под чувственное восприятие; видит совершающееся перед его глазами явное мошенничество и хочет его немедленно остановить. Страсть, с какой он это делает, показывает его захваченность. Он разделяется с самим собой, отделяет себя от того себя, кто совершал ошибку подставления конструкций под простые данности. «И мне пришлось пройти через эту точку зрения», т.е. через гипостазирование субъекта (776), например когда из «истинного опыта» всеединства выводилась личность как малое всеединство. То хлесткое, что теперь говорится Декарту, призвано выправить прежнюю привычку под-

ставления субстанция под восприятия. Существование личности «прекрасный товар, но нельзя не видеть что это сплошная контрабанда» (782). Сам Соловьев не так уж давно говорил о воссоединении личности с человечеством. «Будем твердо помнить, что никакого внешнего мира... нам не дано» (781). Однако как раз «истинный опыт» был у Соловьева надежным прикосновением к внешнему миру.

Говорится против себя прежнего. Тогда Соловьев распоряжался целым миром истины. Теперь в обратном махе качелей Соловьев бросает себя вообще без всякого знания в полную неопределенность. «Возможно... что данный теперь в моем самосознании Владимир Соловьев, пишущий главу из теоретической философии, есть в действительности лишь гипнотическая маска, надетая каким-нибудь образом на королеву мадагаскарскую Ранавало или на госпожу Виргинию Цукки» (787).

Ясна главная причина, по которой Соловьев в «Теоретической философии» запрещает себе смотреть в ту сторону, где раньше отчетливо видел всеобъемлющую истину. Он стал осторожнее к тайне всеединства. О том, что видит мистик, сказать нельзя. Но Соловьев чувствует, что и молчать нельзя! Как из совести не выведешь нравственных норм, так на молчании не построишь системы. А она настоятельно нужна. Соловьев только что оправдал добро; теперь в том же 1897 году он начинает оправдание истины. Он не закончит дела. У людей, отданных мысли как Соловьев, жизнь сплетена с мыслью. Соловьев уйдет из жизни, когда задуманная им религиозная философия, христианская метафизика окажется с позиций предельной строгости неосуществима. Чистая философия не может себе назначать целей.

В то самое время, как в «Теоретической философии» Соловьев писал о самозванце, декартовском (и своем собственном прежнем) субъекте, он в «Трех разговорах» разоблачал «антихриста как религиозного самозванца». Самозванец пришел в мир интересно когда: внутри определенной *философской* ситуации, когда рассыпался с одной стороны материализм, «представление о вселенной как о системе пляшущих атомов» (740; мы помним, что к атомизму сводится в «Критике отвлеченных начал» всякий материализм, или реализм), а с другой — всякий идеалистический догматизм. Люди должны были соответственно думать и искать начиная с нуля. Тут появился сверхчеловек, в котором трудно не угадать самого Соловьева. «Помимо исключительной гениальности, красоты и благородства высочайшие

проявления воздержания, бескорыстия и деятельной благотворительности, казалось, достаточно оправдывали огромное самолюбие великого спиритуалиста, аскета и филантропа...» (740). Двойник отличается от Соловьева только одним: неприятием Христа. Разрыв, по которому Соловьев отслаивается от своего жуткого близнеца, проходит больно, между силой, могуществом гениального красавца — и нищетой, могилой, распятием. Как в «Теоретической философии» Соловьев расстается с самозванцем-субстанцией (субъектом, личностью), так в повести об антихристе расстается с силой и могуществом. Мы помним, не так давно могущество требовалось, чтобы прочертить *человечеству* (в «Оправдании добра») путь к вселенскому единению.

Соловьев критикует «Декарта» не за постановку проблемы достоверности, а за способ ее решения. Саму проблему, безусловную, последнюю истину знания, Соловьев ставит так же. Декарт для него просто «слишком поспешно... стал строить догматические карточные домики на зыбком песке полунаивного, полупедантичного реализма» (788). Не надо было ему спешить, пририсовывать к мысли как чистой данности мышления, *cogito*, еще и не принадлежащий к столь же несомненной данности субстрат, субъекта. Надо было дать полную волю предположению, «что весь окружающий... мир может быть сновидением, производением... мысли или обманом... чувств» (787). Конечно, мы скорее всего не под перманентным гипнозом. Но в конечном счете вполне достоверной проверки, а стало быть и вообще никакой настоящей философии не дожидаться «без предварительного сомнения во *всех* (подчеркивает Соловьев) догматических взглядах» (788). Ничего не получится, ничего не получим, если сначала не отпустим сомнение гораздо дальше чем его отпустил Декарт.

Всерьез поэтому допустим что все иллюзия, сон. Меня называют, да и я сам считаю себя доктором философии, вроде бы как же иначе: вот мои печатные труды по специальности, в таком-то году я защищался, тогда-то читал курсы лекций. Ну и что? Как мне мерещится что я доктор философии, так наваждение и ученые труды и курсы лекций. Мне чудится что я читал их в Москве, но возможно «самой Москвы вовсе нет в действительности... этот город со всеми улицами и церквями в нем... все это существует только в моем сновидении» (790). Когда все так рушится, абсолютно достоверного остается очень мало, уж во всяком случае не субъект как личность, а разве что «феноменологический субъект»: тот, в ком наличествует то, что в нем

наличествует (791). Этого субъекта можно определить только так: он *не больше* чем тот, в ком присутствует мысль «я доктор философии Соловьев».

Соловьев повторяет, настаивает: *необходимо* «распространить предварительное сомнение равномерно на обе стороны мыслимого — как на предметы внешнего мира, так и на субъекта собственной душевной жизни» (793). Мыслимое, наличность, т.е. сознание, отстригается аккуратно и от внешнего и от внутреннего. Почему однако нельзя распространить сомнение и на акт сознания. В самом деле, кто достоверно знает, что именно наличествует и наличествует ли вообще. Только кажется, что в недостоверности образно удостовериться и что сомнение в наличии тоже неким образом наличествует. А вдруг мы сомневаемся и в сомнении, не зная, есть ли сомнение или его нет, и в этом сомнении о сомнении тоже сомневаемся? можно ли теперь сказать: стало быть, несомненно наличествует эта мешанина?

Едва ли. Когда мы говорим: «налицо сомнения в несомненности», мыслительные инструменты перестают работать. Теоретическая достоверность снова ускользает. Соловьев надеется: «Нельзя ни в каком случае сомневаться в одном: в наличной действительности, в факте, как таком, в том, что дано. Сознается присутствие таких-то ощущений, мыслей, чувств, желаний, следовательно, они существуют как такие, как сознаваемые, или как состояния сознания». Почему, только что опрокинув всякий догматизм, Соловьев прописывает эту фразу, «нельзя ни в коем случае (!) сомневаться»? (793).

Не знаем почему. Соловьев в своей попытке извлечь из бездны кругового сомнения догмат едва ли прав. В том, что $A = A$, тоже можно сомневаться. Самоочевидной достоверности тут нет, есть условная: если A не меняется от движения глаз, от перехода слева направо, то оно равно A . Во всяком случае заранее уже должно предполагаться то, что мы хотим иметь. Соловьев пробегает мимо этого, мы заметили, потому что дает «самоочевидной достоверности» негативное и полемическое наполнение в споре против Декарта и новоевропейского субъекта. Вы хотели достоверности? Получайте самое пустое, самое нищее тождество наличия своему наличию; устраивает оно вас, дает вам что-нибудь? Оно дает вам нуль, а не субстанцию души, не внешний мир. Или даже нуля не получается. Ничего вообще не получается на путях сознания, ни даже пустоты.

Соловьев прав в том, что о наличии в сознании мы не имеем права спросить ни что за ней стоит, ни кто ее имеет. То и другое будет догматизм, гипостазирование предикатов, воображаемая подстановка субстанций туда, о чем мы ничего по честному не знаем. Глубокомысленно звучащее иногда «истина не *что*, а *кто*», тоже не имеет тут большого смысла. *Кто* так же точно в тумане как и *что*, так же расплывается, так же нуждается в опоре истины. Не Владимир Соловьев пишет философскую статью, а в некоем сознании, Бог знает в чьем, наличествует Владимир Соловьев и это его писательство. А еще точнее: Бог знает, наличествует ли, достоверно ли сомнение во Владимире Соловьеве и т.д. Что остается?

Остается то, что статья тем временем возрастает, она непрерывно продолжается, ее прервет только смерть, пусть она неведомо чья статья, пусть неизвестно, пишется ли она на самом деле или все иллюзия и гипноз. Мы в пространстве Гераклита, где жизнь и смерть, сон и явь переплелись как в первом фрагменте по Дильсу-Кранцу: от людей ускользает, что они делают проснувшись, как они не замечают, что совершают во сне. Пусть не доктор наук Владимир Соловьев пишет статью, а кому-то снится какой-то сон, но статья между тем появляется, ее можно, пусть во сне, прочесть, с ее тезисами иметь дело. Статьи нет, все сон — и она есть, вот ее тезисы, вот я, пусть во сне, ею задет. Мы что-то имеет даже если ничего не имеем. Не так, что мы имеем только тот факт, что в нашем сознании наличествует статья. Снятая нам статья неким образом не хуже настоящей. Можно сомневаться, что она есть на самом деле, или можно сомневаться, что она нам снится, но все равно, *вот* она. Почему о камине, который мерещится в гипнозе, нельзя сказать *вот он*, а о статье можно? даже если она снится?

Похоже, мы вместе с Соловьевым в этой его последней работе набрели на что-то весомое. Я не знаю, что мне дано и что не дано, дано ли мне то что дано или нет, сомневаюсь ли я в несомненности или несомненно что я сомневаюсь. Это безвыходный тупик, где мы будем метаться до тех пор пока не выведем из терпения слушателей. Никакой самоочевидной достоверности ни в каких фактах сознания нет. Но тем временем оказывается что фактов два рода: один типа камина, другой типа статьи. Пусть Соловьеву все снится, но приснившегося камина точно нет, а приснившейся статье в существенном смысле все равно, приснилась она или нет. Камин эпизод сна, статья эпи-

зод сна, но статья переходит в «сверхфактическую область», говорит неудачно Соловьева; точнее сказать, камин меняется переходя через границу сна, а со статьей при переходе этой границы по существу ничего не делается. Соловьев говорит опять неудачно о существовании «мыслей *всеобщего значения*», понятий, суждений, в сфере «*разума*» (801). Разум гипостазирование ничуть не лучше чем субъект. В соловьевской чистой феноменологии мы пока имеем дело только с ощущениями. Но ощущения оказываются двух родов или в ощущении открываются две стороны. Походя об этом уже говорилось: мы заметили раньше Соловьева, еще когда он говорил о несомненном наличии наличности, что никакая наличность никому бы не была дана, не предстала бы как наличность и не о чем было бы идти речи, если бы не было собирания чего-то ощущаемого и воспринимаемого в ощущение и восприятие. В примере со статьей не обязательно даже сравнивать камин со статьей, можно остаться при камине: в одном и том же камине есть камин, которого сейчас здесь может не быть, он мне снится, и каминность, которая совершенно одна и та же в настоящем камине и в приснившемся. Как в примере со статьей приснившаяся каминность то же самое что не приснившаяся.

Соловьев дает более красивый пример. «Двадцать три года тому назад я видел... сон... Я... на пароходе из Петербурга в Бразилию. Только что скрылся из виду Кронштадт, как я услышал от капитана, что через три часа мы войдем в устье реки Амазонки. На мой вопрос о причинах столь необычайно скорого хода капитан, взглянувши на меня иронически, сказал: 'Где вы учились физике? Вы даже не знаете основного гидродинамического закона, что... *течение морских волн, присоединяясь к течению времени, производит его ускорение*'. Я сейчас же вспомнил этот закон' и очень сконфузился за свою забывчивость (803). Проснувшийся не увидел ни капитана, ни парохода, ни Кронштадта, ни Бразилии, но стыд от незнания закона остался таким же острым. Закон в этом отношении остался наяву таким же, каким был во сне: вызывающим стыд за его незнание. Изменилось его толкование, но ничего не изменилось в его качестве, свойстве.

О приближении позднего Соловьева к гуссерлевской феноменологии говорилось (Гельмут Дам). Мысль Соловьева в 1897-1899 явно движется к тому же различению материи и эйдоса, что и у Гуссерля, который на 6 лет его моложе и чьи два тома «Логических исследований» выйдут в 1900 и 1901. Не будем касаться этой историко-философской темы. Важнее не упустить сами вещи.

Афинянин Антисфен заметил Платону по поводу его учения об идеях: «Платон, дорогой, лошадь я вижу, но лошадности не вижу». Закон тоже видеть нельзя. Можно сколько угодно наблюдать течение морских волн и течение времени, но отсюда нельзя вывести ни закон об ускорении течения времени от волн, ни неверность этого закона. Сделаем формальный вывод: только существующему грозит оказаться иллюзией, гипнозом, сном, наваждением, обманом. Несуществующее не страдает оттого что снится. Или в сильной гераклитовской и соловьевской форме: то, что есть, нам снится, но то, чего нет, о том бессмысленно, неважно спрашивать, снится нам оно или мы видим его наяву; то, чего нет, одинаково во сне и наяву.

Единственное, что способно устоять перед систематическим сомнением, это то, чего нет. Скажем тогда еще определеннее: по-настоящему есть, т.е. единственно имеет шанс устоять против скепсиса, только то чего нет. *Нет* надо иметь в виду в прямом и простом смысле, как продавщица в магазине говорит *нет* или как Кант говорил, что если вам не дали прибавки к окладу, то думайте что этих не данных вам денег просто нет природе; никаким усилием мысли мы не добьемся самого элементарного, самого режущего *нет*, не понятия отсутствия, а самого отсутствия. Когда мы шарим в темноте руками чтобы коснуться стула, который всегда тут стоял, стула нет, хотя он только что был (Витгенштейн). Это не совсем то ничто, о котором говорит Хайдеггер в лекции «Что такое метафизика?». Там говорится об опыте, о настроении настоящего ужаса. Сходство того ничто, о котором говорит там Хайдеггер, с *нет*, к которому нас подвел Соловьев, одно: как там только благодаря *ничто* и его яркой ночи приоткрывается сущее, так здесь только благодаря вещам, которых нет, для нас есть все то что есть. Лошадности нет, но без лошадности, которой нет, мы не видели бы лошадь.

В приснившемся законе ровно столько же законности, сколько в настоящем. Приснившаяся статья настолько же статья, насколько написанная и напечатанная, потому что нет никакого технического, статистического, метрического, лингвистического, физического (по начертанию букв, по весу бумаги), химического (по составу типографской краски) способа отличить статью от нестатьи. Нельзя сказать что статья заключена в цепочке слов, потому что рядом такая же цепочка, а статьи не получилось. И только потому, что статьи нигде нет, она есть так, что неповрежденной проходит через сомнение в ней. Приснившаяся

ся и воображаемая, она работает не хуже напечатанной. Так формула бензола, приснившаяся физику Фридриху Кекуле в втором этаже лондонской конки в 1865 году, настолько же настоящая, как если бы она не приснилась. Вещи, которых нет, именно за счет своего не существования достоверно надежды. Того нечто, которое дает нам увидеть всякое что, нет, и именно поэтому оно не подлежит сомнению и *есть* вернее чем что бы то ни было во сне и наяву.

Годится ли для странной вещи, без изменения проходящей сквозь явь и сон, характеристика *наличности, факта*? Настолько не годится, что о «самоочевидной достоверности», за которой будто бы гнался Соловьев (на деле он искал иное), лучше раз навсегда забыть.

В декартовской формуле *cogito ergo sum* надо обратить внимание на *cogito мыслю* от *аго гоню, веду, направляю* и *со-аго свожу вместе, собираю, группирую в одно целое*. Мышление тут собирание в том же смысле, как греческий *логос* от *собирать*. Суффикс в *cogito* передает интенсив. Собираение как дело мысли или как дело, которому причастна мысль, идет в свете целого. Целое, единое, единство — одна или главная из вещей, которые несомненно и надежно есть именно потому что их нет. Если что-то причастно бытию вплоть до тождества с ним, то в первую очередь единство. *Unum et esse convertuntur*, одна из истин «вечной философии». В этом смысле *со-аг-ито ergo sum* доброкачественная тавтология: если что и может претендовать на существование, так это интенсивное собирание, приобщение к единому и целому. Не забыть бы только, что прочное существование тут обеспечено своим надежным несуществованием и в отношении его «самоочевидность», «достоверность» вводят в заблуждение.

Мы видели, и Лосевым предупреждены, что Соловьеву не всегда удастся сразу назвать вещи так, чтобы потом уже не подправлять себя. Он заговаривает о «мировом законе»(?) и продолжает: «всякая мысль, хотя бы самая отвлеченная и общая, сознается как единичное, испытываемое в данный момент психическое состояние, но *вместе с тем* мы имеем о всякой же мысли, хотя бы самой пустой и даже нелепой, знание еще и с другой, *логической* стороны... о формальной всеобщности составляющих ее терминов совершенно независимо от реального содержания самой мысли» (804). Кажется, что читаешь Гуссерля. В наличности сознания мы всегда имеем дело с «чем-то больше, чем данным, чем-то переходящим или перехватывающим за пси-

хическую наличность (трансцендентальным)» (805). С чем-то большим чем данное, но *не данным!*. Эта не данная данность во всяком случае не нами придумана, она «определяется другим, и мышление, таким образом обусловленное, есть *реакция на нечто другое*, на то, что не есть мышление».

Раньше было сказано: общее, формальное логическое; теперь: не мышление. Но ведь общее — продукт генерализации, формальное — дефиниции, а логическое Соловьев понимает традиционно как законы мышления. Одной рукой Соловьев дает, другой отбирает. Мы понимаем: сказать то, что он имеет в виду, крайне трудно.

Мало помогает вводимая под занавес тема слова, понимаемого по А.А.Потебне. «Слово создает своему содержанию новое единство, не бывшее в наличности непосредственного сознания», поэтому «слово есть собственная стихия логического мышления», разумеется «слово-смысл», а не звук и начертание. Слово не мыслью придумано, его происхождение неизвестно, оно как-то оказывается дано раньше всякого мышления, предваряет всякую рефлексию (811).

В слове мысль встречается с чем-то таким, что ей дано извне и вместе с тем не чужое ей. Опять загадочное «что-то». Назвать его не удастся. «Само слово», т.е. не звук, а смысл, может быть определено лишь как «воздействие чего-то сверхфактически (!) всеобщего», оно «собирает разрозненное в такое единство, которое всегда шире всякой данной наличности». Верно, никакой камин не станет наличностью сознания, если не будет *собран* воздействием *чего-то*, что *сверх* его факта. Но разве словом?

Заметив необходимое всякому восприятию собирание, Соловьев пробивается к его истокам. «Воздействующее сверхфактическое всеобщее» в принципе располагается за пределами мысли, оно замысел (813), так что мысль по определению ничего не может о нем знать, он раньше ее. Он и собирает «психическую реальность». Еще раз: *замысел* действует раньше мысли, опережает ее, дан ей как организующее начало. Хотелось бы больше знать о замысле. Но третья и последняя статья под условным названием «Теоретическая философия» уже кончается. Существо замысла истина, наш разум оказывается в своем существе «разумом истины», но не сразу данным, а становящимся. Не так что человеку принадлежит среди прочего разум и человек направляет его на познание истины, а разум с самого начала, в *замысле* принадлежит истине, ее сути.

«Умственный центр тяжести... перестанавливается из... ищущего Я в искомое, т.е. в саму истину» (822). Я уходит со сцены, уступая место настоящему центру. Разум по сути такой, что не может иначе как следовать безусловной истине. Скептик Соловьев исчезает. Он уничтожил, раздавил субъекта чтобы утвердить сверхличную истину, которая теперь дожидается, когда эмпирический индивид вдохновением будет вознесен в ее область. Там для него все заготовлено.

Как в нравственной философии аскезой надо было отсечь страсти, хотения, природную погруженность, так в теоретической философии ясно с самого начала одно: истины «нет в области отдельного, обособленного Я, которое из себя, как центра, описывает более или менее длинным, но всегда ограниченным радиусом круг личного существования» (823). Истины нет в области отдельного Я, а другая область какая? где она? как она открыта тому же самому Я? На пути отыскания другой «области» проблемы растут как снежный ком. Лучше было бы сказать просто: истины нет. Одно это дает ей шанс быть несомненной. Истина существует по способу вещей, которых нет и которые поэтому не могут быть развалены сном, гипнозом, иллюзией, внушением, сглазом, заговором, оговором, заговариванием.

Есть вещи, которых нет. Кроме этих вещей все открыто сомнению. Имеет шанс не оказаться иллюзией только то, что не существует. Мы касаемся этих вещей, когда говорим о настоящем, безусловном другом. В мысли, слове нельзя сделать ни шагу не соскальзывая, не впадая в вещи, которых нет. Они как подкладка, как оборотная сторона всего, с чем мы имеем дело. Как ни странно это звучит, но не представляется другого способа выйти из затруднения, в которое нас заводит радикальное подозрение, что все сон, и искание достоверности того рода, каким занят Владимир Соловьев в «Теоретической философии», чем сказать именно вот это: не стоят под сомнением и не сон только вещи, которых нет. На них держится все.

Евгений Трубецкой пишет о Соловьеве: «Те странности, которые в нем поражали, не только не были позой, но представляли собой совершенно естественное, более того, — *наивное* выражение внутреннего состояния человека, для которого здешний мир не был ни истинным, ни подлинным». Сомнения Соловьева, мы видели, возвращают, вдвигают прямо в нашу реальность, близко к нам, гераклитовский пейзаж, где граница между сном и явью, жизнью и смертью проходит вовсе не там где мы

привыкли. У Соловьева не хватает для него слов. Мы должны будет вернуться к Гераклиту, чтобы учиться снова о нем говорить. Соловьев сам был загадкой, которую надо разгадывать. «Сила... исходила... не столько из его писаний, сколько из него самого. В нем было загадочное обаяние, его окружала романтическая легенда; люди влюблялись в него с первого взгляда и покорялись ему на всю жизнь» (Мочульский). Когда Соловьев примерно в одно и то же время одним пером пишет «Оправдание добра», проект всеобщей организации человеческой культуры, замысел универсального знания настолько серьезный, насколько это было возможно, а другим пером — «Три разговора», где с подобным проектом выступает антихрист, или когда, сделав всю ставку на личность, в «Теоретической философии» Соловьев сметает личность как пешку с шахматной доски и признается в своей ошибке, то жестко, зорко он ведет схватку с самим собой за самого себя настолько серьезную, что собственная смерть в ней только одна из ставок.

При переходе к теории или при переходе к практике, во всяком случае при одном из тех переходов, которые мы непременно делаем на каждом шагу, мы переступаем высокий порог между тем что есть и тем чего нет. Непохоже, чтобы мы не то что умели, а вообще любили бы замечать этот порог. Едва ли зоркость поможет его каждый раз распознавать так, чтобы не обламывать об него ноги. Когда Ленин орлиным глазом из потока литературы, проходящей по библиотеке, решает, что не будет ошибкой крушить все подряд, не усмотрев в мысли действительности — вслед за Марксом, по которому философия относится к познанию действительности как онанизм к половой любви, — то эта и всякая подобная свежая зоркость отличия существующего от несуществующего была на самом деле срывом, договором с самим собой о том, чтобы самому на свой страх и риск провести границу между тем что есть и тем чего нет. Человеку суждено ошибаться в проведении этой границы, и всего скорее, жутче и злее ошибется тот, кто уверился в своей безошибочности. Любая фиксация границы между бытием и небытием останется лишь нашим решением, усложняющим нашу ситуацию. Вместе с тем мы безусловно обязаны знать, что на каждом шагу, в каждом слове через нас проходит отчетливая, все решающая граница.

Как Соловьев надеется, что от мышления, от сознания плавно перейдет к тому высшему, чем мышление определяется? Или он не надеется? Истина *сама* скажет. Я должно уйти со сцены чтобы человек бросился в руки «самой истине». Знание о ней нет и не будет «в области отдельного, обособленного Я», которое «из себя, как центра, описывает более или менее длинным, но всегда ограниченным радиусом круг личного существования» (823).

Γνωθὶ σεαυτὸν, познай самого себя, говорит Соловьев, — вот начало новоевропейской философии. Но надо заглянуть в себя глубже, туда, где в «безусловном содержании» (как хотелось бы спросить у Соловьева, какое содержание безусловное!) «становится разум самой истины», так что «познай самого себя значит познай истину» (831). Вычерпал ли Соловьев до дна смысл этого Γνωθὶ σεαυτὸν? Может быть еще нет.

Нам казалось, мы знаем смысл *есть* и *нет*. Говоря, «по-настоящему есть», мы подразумевали, что бывает *есть* кажущееся. Машина: она у меня есть, когда я могу сесть в нее, включить зажигание; если я обманул, хитрю, мне веры не будет. Но как-то не вяжется сказать, что у меня есть машина «по-настоящему»: это «по-настоящему» здесь неуместно, у меня она просто есть или ее нет. Когда подходя к кассе магазина я не могу заплатить за взятую в магазине вещь, а до того не знал что мои деньги кончаются, то нельзя сказать, что «по-настоящему» они у меня все-таки есть. Или, в примере Владимира Соловьева, цыган на рынке хвалит лошадь, и хотя не ошибка сказать, что по-настоящему лошадь плохая, знаток так не скажет, для него тут нет деления на «по-настоящему» и «не по-настоящему»; он видит дело и может не обращать внимания на слова цыгана. А в случае с субъектом? *Я мыслю* похоже на то, как я сажусь за руль, включаю зажигание, машина заводится, трогается с места? Мы чувствуем, что случай тут какой-то другой. В чем разница между «есть машина» и «есть субъект»?

Между есть машина и ее нет — действительная разница, а субъект, есть он или его нет, на эту разницу не влияет. Мне может быть абсолютно безразлично, есть он или его нет, и человеку, который со мной о субъекте спорит, тоже по-настоящему (здесь слово на месте) безразлично, существует он или не существует. Важно, есть человек или его нет, честный он или обманщик, владеет машиной или нет; совершенно неважно, субъект он или не субъект. Дело вовсе не в том что субъект относится к области отвлеченной теории.

Субъект из тех вещей, которые мощно не существуют. Их нет и еще раз нет — и только вокруг этих вещей клубится все важное в человеческой истории. Как нет лошади без лошадности, так не было бы и никакой машины без субъекта: машина для субъекта, не субъект садится в машину, или, конечно, субъект садится в машину, но гораздо раньше того машина была встроена в мир субъекта: субъект, имея против себя покоряемый объект, снабдил себя машиной, и не будь субъекта, немислимо было бы человеку, например, из бассейна Амазонки забираться в железную коробку, захопывать за собой дверь и двигаться в пространстве леса. Машина только эпифеномен, перышко в пышном плюмаже субъекта, у которого есть еще реакторы, ракеты, телевидение, генная инженерия, миллион вещей. Субъект, которого нет, тысячекратно, несравненно больше своей машины, которой в сравнении с ним можно считать что нет.

Пытаясь назвать то сильное, могущественное, что стоит за танком, трактором, машиной, мы даем разные имена, организация, управление, обеспечение, техническая цивилизация, овладение природой и миром, торжество субъекта. За тем настоящим, перед чем преклонилось человечество, оказывается то, чего нет и что одно только по-настоящему есть. Человек постоянно и в первую очередь имеет дело с тем, чего нет.

Совершенно все равно, есть субъект или нет, есть техническая цивилизация или она лишь концепция, существует народ как личность, русская идея или нет. Жуткая суть дела в том, что, если можно так сказать, субъект, лошадность, русская идея, техническая цивилизация все равно будут работать, если и не существуют. Их нельзя убить, они действуют и так, т.е. и без того чтобы им существовать.

В отношении вещей, которые существуют не существуя, не нужно придумывать какой-то новый особый статус. Лучше посмотреть, что такое для нас существование и несуществование, есть и нет. Субъекта нет, он, как говорят, теоретический конструкт — он однако так есть, что хорошо бы нам хоть голову осмелиться поднять среди технической цивилизации, созданной субъектом: это, похоже, так же трудно, как дышать воздухом, к которому не примешаны соединения свинца, тяжелые металлы и т.д. Теперь это уже невозможно, другого горного чистого воздуха вовсе нет, шевельнуться иначе как в пространстве, расчерченном субъективностью и объективностью, нам не дано, так что мы даже и не тратим и не хотим тратить усилия на то чтобы вырваться.

Мы заняты, продолжая свою гонку — за чем? за тем что есть или за тем чего нет? Мы знаем, *чуем*, что вокруг нас одно по-настоящему есть, другого нет, что все для нас сводится к тому чтобы разобраться, что есть и чего нет. Это страшно трудно, еще труднее, если по-настоящему есть только то чего нет. Таки-ми вещами мы захвачены по-настоящему. Какой нам сделать следующий шаг, когда мы тонем в болоте и должны как барон Мюнхгаузен вытащить себя за волосы? Для начала надо вспомнить, что по Пармениду само несуществование тоже принадлежит к числу несуществующих вещей.

РАЗДЕЛ II БЛАГОВЕСТ ИСТИНЫ

С.С.Неретина

Опыт словаря средневековой культуры

ФИЛОСОФИЯ (греч. φιλοσοφία — любовь к мудрости, от φιλέω — люблю и σοφία — мудрость). Господствующим мировоззрением Средневековья было христианство. Потому в этот период Ф. тесно связана с теологией (см.), исходным пунктом анализа была онто-теология; ее проблематика основывалась на отношении «Бог-Творец — сотворенный из ничего мир (в том числе человек)». Отношение базировалось на способности тварного или к причащению одному-единственному истинному и благому бытию, каковым был только и исключительно Бог, предусматривавшее процедуры осуществления такого рода присущности, или к возврату в ничто. Все остальные проблемы рассматривались под этим углом зрения. Как и теолог, философ строит свои системы, обращаясь к изначальному смыслу бытия, отвечая на вопросы религии и вопрошая заповеди веры. Однако при этом у Ф. были свои особые, отличные от религии функции, связанные с основным ее свойством — сомнением (в истинности вероисповедных догматов) и со свойством ее разума, призванного эти сомнения побеждать.

Средневековая Ф. ко времени Аниция Манлия Торквата Северина Бозэция (ок. 480-524/526) подразделялась на спекулятивную, практическую (или моральную), рациональную. В спекулятивной Ф. естественное, неотвлеченное знание в интуитивном акте созерцания сопрягалось с математическим и теологическим. Направленность в теологическое пространство, объемлющее пространство естественное, переопределило — сравнительно с античным — и вторую составляющую Ф.: практи-

ческая Φ . касалась уже не этики и политики, как это было у Аристотеля, а только и исключительно этики, благостью, любовью/ненавистным отношением к Богу определяющей степень правдоподобности рассуждений и интуиции причащения/неприятия бога, являясь основанием различности. Сила человеческой души с ее способностями: ощущений, ума и рассудка, жизненной неспособностью делает возможным исследовать предметы: есть ли предмет, что он есть, каков он, почему он таков. Это — третья составляющая Φ .: рациональная, или логика, заместившая риторику и поэтику.

В основном подобное деление Φ . сохранилось на всем протяжении Средневековья, хотя в определениях, даваемых разными философами, можно обнаружить смены дисциплинарных ориентаций. Иоанн Скот Эриугена (ок. 810 — после 877) в трактате «О божественном предопределении» (I,1) определяет Φ . следующим образом: «Истинная философия есть истинная религия и наоборот: истинная религия есть истинная философия». В другом трактате «О разделении природы (II, 20, 556B) он говорит, что Φ . «побуждает рассуждать, чтобы верить, и в которую истинно веруют, чтобы понимать». «Истинный авторитет, — пишет он (I, 66, 511B), — не противостоит правильному рациональному рассуждению, как и правильное рациональное рассуждение — истинному авторитету». Петр Дамиани (1007 — 1072) полагал, что Φ . «не должна присваивать себе право на наставление, но как служанка госпожи должна поддерживать определенным послушанием ее установления, чтобы не ошибиться, как то может случиться, если она будет шествовать впереди» (Opera, III, P., 1743, 312). Гуго Сен-Викторский (ок. 1096-1141) в «Дидаскаликоне» (I, 5) определяет Φ . уже как «дисциплину», а не искусство, «полностью исследующую смыслы всех божественных и человеческих вещей». Начиная с XIII в. определения Φ . начинают дробиться, учитываются идеи «двух истин»: разума и откровения, хотя по-прежнему, как писал Фома Аквинский (1225/26 — 1274), «почти любое философское созерцание подчинено цели богопознания» (Contr. gent., 1,4). Фома подразделял Φ . на божественную, математическую, моральную, естественную (физика), практическую, теоретическую, рациональную, Альберт Великий (фон Больштедт, ок. 1193-1280) — на «реальную (естественная философия, метафизика, математика: спекулятивные науки) и моральную (практическая)»; «теологии же прислуживают все другие науки» (Summa theologiae, 1,4,6), Бонавентура

(Джованни Фиданца, 1221-1274) — на рациональную, естественную, моральную, Иоанн Дунс Скот (ок. 1266 — 1308) — на метафизику, математику и физику.

Так понятая Ф. в значительной степени определила ее особый характер:

1). Средневековый мир мысли пребывал в открытости истины, в ее *откровении*, наиболее полно представленном Священным писанием, разработанном отцами церкви и закрепленном в догматах. Такая истина стремилась овладеть человеком, проникнуть в него. Полагалось, что человек рожден в истине, он должен был постичь данную ему реальность не только ради себя, но ради самой этой реальности, поскольку считалось, что мир сотворен Богом ради Слова, воплощением Которого являлся Христос в единстве божественной и человеческой природ. Причастность разума становится его определением, а функции философии заключаются в том, чтобы помогать теологии, высшей носительнице истины, то есть быть ее «служанкой».

Средневековая Ф. осмыслялась через экзегетический, а шире — герменевтический (см. *ГЕРМЕНЕВТИКА*) и дидактический методы, связанные с логико-грамматическим и лингвистически-семантическим анализом слова, что вытекает не из доказывающего, а из показывающего порядок аналогий мышления, обнаруживающего этот порядок в Слове Священного писания. Будучи всеобщим, это Слово предопределило рождение проблемы универсалий и связанные с ним три философских течения: концептуализм (существование общего вне и внутри конкретной вещи), реализм (существование общего вне и до вещи) и номинализм (существование общего после и вне вещи).

Однако часто эти принципы соседствовали со стереотипами вроде идеи прогресса, приписывания Средневековью философского эклектизма или релятивизма. Понятие Ф. калькировалось с понятия Ф. Нового времени и иным не мыслилось. Средневековую Ф. потому определяли как парафилософию или псевдофилософию, внутри которой встречались отдельные свободные умы, которые перекраивали христианское мировоззрение в духе платонизма, аристотелизма, неоплатонизма, стоицизма и пр., что лишало эту эпоху философской самостоятельности. Чаще всего ее представляли консервантом античных традиций при одном инструменте теоретизирования — формальной логике и при одном инструменте согласования всеобщего и единичного — символе, что позволяло представить реализм как единственно пра-

вильный подход к познанию бытия. Номинализм в этом случае знаменовал собою тенденцию распада средневекового мышления, а концептуализм — сочетанием умеренного реализма с умеренным номинализмом.

Между тем состояние разума в Средние века, состояние причащения богооткровенной истине, заставляющее разум теологизироваться, ставит проблему существования всеобщего в полном объеме, где концептуализм был основополагающей теорией универсалий с двумя взаимодействующими ветвями: реализмом и номинализмом. Попытки разрешения проблемы универсалий открывали возможности обнаружить процедуры сопричастности земного и горнего миров. В контексте теологически ориентированной культуры логика, бывшая вместе и инструментом Ф., и частью Ф., представляла собой особые способы созерцания Бога, позволявшие строить между Ним и человеком субъект-субъектные отношения. Такая логика непременно становилась тео-логикой.

3) Мир мыслится существующим потому, что было сказано, что он существует. Это вело к тому, что в средневековой Ф. огромное значение приобретала всеобщая субстанция связи, происходящая из мысле-слов Божественного субъекта. Сказание вело к существованию, но существо при этом, оставаясь причащенным Творцу, не могло быть пассивным: вещь начинала вещать о себе. Любая вещь в силу акта творения была субъектной и соответственно личностной.

4) Идея субъектности и личностности находится в теснейшем отношении со смыслом воплощенного Слова, не имевшего аналогов ни в одной из предшествующих религий и философских умозрений. Инкарнация — не вселение Бога в тело. Вселяясь в тело, античные боги полностью сохраняли сверхчеловеческую сущность. В христианстве вочеловечение Бога включает в себя жертву, принимаемую распятым Иисусом, предполагая таинственные богочеловеческие отношения. Воплощение Слова, то есть его замыкание на конечную вещь, означает, что логос освобождается от спиритуалистического характера. Единственность и неповторимость акта искупления включило историю как основополагающее начало европейской мысли; это придает совершенно особый статус средневековой Ф. как Ф. истории.

5) Принцип креационизма, лежащий в основании христианского отношения к миру, предполагал, что всеобщее-необходимое знание принадлежит только Богу, следовательно, возник-

шая в Античности логика, рассчитанная на выявление истинного и ложного суждения (логика аподиктического силлогизма), непременно перестает быть равноправной с логикой диспута. На человеческом уровне роль всеобще-необходимого знания выполняет этика, цель которой состоит в поисках регулятивов для реализации идеи спасения, выразившихся в идеях самосознания, поступка, совести как нравственного отношения к поступку, интенции как осознанности поступка, личной ответственности. Путь к достижению спасения лежал через вопрошание собственной души, прямо ставящее человека перед Богом, то есть самопознание есть вместе богопознание, но совершаемое определенным образом: при таком самопознании мысленно расставляются основания мысли и основания веры. Потому исповедь есть не только процедура причащения Богу, но есть философствование, примером чему является «Исповедь» отца церкви Аврелия Августина (354 — 430), где наиболее очевидна личная, вопросительная, осомневающая позиция Ф. относительно несомненности веры.

б) В силу акта творения человека по образу и подобию Бога, в силу дарованной человеку способности разумного причащения Богу человек впервые рассматривается как личность, деятельность которой основана на свободе воли. Вопрос о свободе воли тесно связан с вопросом о Высшем благе, которым является Бог, зле, которое толкуется как нехватка блага, и предопределении (выразителем этой идеи являлись Августин, Готшалк, Иоанн Скот Эриугена и др.). Идея предопределения, однако, не стала ортодоксальной идеей. Смысл свободы воли связывался не с подчинением необходимости, а с определением поступков совестью и свободным выбором человека (Боэций, Абельяр, Бернард Клервоский, Альберт фон Больштедт, Фома Аквинский и др.). Творец мира брал залог для испытания духа опытом мира в виде любви или ненависти, что было тесно связано с возможностью знания: чем больше любовь к Богу, тем точнее знание. Из этого проистекает несколько следствий:

а) Философские категории приобретают нравственно-бытийный смысл. Блаженство, цель человека, не может принадлежать людям субстанциально, не может им принадлежать и акцидентально, поскольку, раз появившись, не способно исчезнуть. Сохранение преемственной связи с античностью означало в этой ситуации продумывание античного философского наследия применительно к собственно средневековой онтологии, представ-

ление античных логики и метафизики в качестве приготовления к истинной христианской Ф., что являлось бы своего рода свидетельством изначальной естественной веры людей в Троицу.

б) Все познавательные акты суждения при таком познании оказываются нагруженными актами суждения нравственного, а механизмы познавательных актов оказываются механизмами нравственных актов спасения.

в) Всякое знание, помимо этического, приобретает модальный характер, соответствуя знанию правдоподобному, или вероятному. Потому в Средние века приоритетным оказывается не формально-логическое знание, а диалектическое. Средневековую диалектику с ее двусмысленными понятиями, вместе «схватывающими» горнее и дольнее, Р.Томас назвал медитативной диалектикой. Способ мышления в так понятой диалектике осуществляется через иносказания-тропы (см.). Примером тому опять же оказывается «Исповедь» Августина, где через тропы осмысливается понятие вечного, неизменного бытия. Быть у Августина постигается через знающую веру и верующее знание; быть значит быть существовать, значит быть личностью, быть в Слове, сознать, начинать, читать, ориентироваться на заповеди. Точнейшее рассуждение перед непостижимым — всего лишь вероятное рассуждение, так как истину можно узреть, как говорили средневековые мыслители, лишь очами сердца, никакая буквальная интерпретация здесь невозможна. Иносказующее мышление — свидетельство способности разума к неопредмеченному мышлению.

8) Богооткровенность истины в Священном писании предполагала необходимость его комментария. В речевом диалоге, в схоластике принявшем форму диспута, была создана возможность формирования такой диалектики, понятия которой одновременно — двусмысленно — направлялись на сакральное и мирское, образуя особый способ познания. Человеческий взор, направленный на Бога, совершенствуется в Его видении. Божественный, направленный на человека, высвечивает его смертность, конечность. Философствование осуществляется в момент чтения авторитетного текста (см.: *АВТОРИТЕТЬ*), то есть оно всегда в настоящем, где вечное прикасается к временному в момент чтения или в момент комментария к чтению. Ф. через комментарий обнаружила в себе теологическую сущность, понимая удвоенность сущего как общего для мира людей, и как Божественного всеобщего, отчего проблема универсалий входила в самое сердцевицу средневековой Ф.

Средневековую Ф. можно разделить на следующие периоды: введение в нее, которое представляет патристика (II — VI вв.), разработка возможностей слова (VII — X вв.), схоластика (XI — XIV вв.) (см. *СХОЛАСТИКА*). В каждом из этих периодов обычно различают «рационалистическую» и «мистическую» линии. Однако мысль «рационалиста» направлена на постижение чуда слова, а мысль «мистика» обретает логическую форму, особенно когда разрабатывается рациональная методика аскезы. Общим для этих линий свойственно схождение ума в сердце, что в свою очередь потребовало новых способов бытования души (умозрение, молитва, исповедь, наставление, выразившееся в форме притчи). Именно потому, что Ф. составляла с теологией единый идейный комплекс, она развивалась не только в светских школах, а в дальнейшем — в университетах, но и в монастырях, религиозных орденах, среди которых наиболее известными были францисканцы (Александр Гэльский, Бонавентура, Иоанн Дунс Скот, Уильям Оккам) и доминиканцы (Альберт фон Больштедт, Фома Аквинский). Имена средневековых философов и школ связаны с наиболее известными соборами и обителями (Гуго Сен-Викторский, Бернард и Теодорик Шартрские, Бернард Клервоский, Ансельм Кентерберийский).

Патристика подразделяется на раннюю, доникейскую (II — IV вв.) и посленикейскую (IV — VI вв.), греко-византийскую (апологеты II в. — Иустин, Татиан и др., представители антиохийской и александрийской школ, катехизисной школы — Климент Александрийский, Ориген, каппадокийцы — Василий Великий, Григорий Богослов; Григорий Нисский, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин) и латинскую (Минуций Феликс, Тертуллиан, Киприан, Новациан, Арнобий, Лактанций, Августин, Боэций). При этом греко-византийская Ф. отводит решающее место непосредственному созерцанию Бога в схватывающем интуитивном акте, то есть «*мистицизму*», в то время как католическая мысль развивается внутри пересекающихся линий «мистицизма» и «рационализма». Огромное значение в этот период играли споры с неоплатонизмом, гностицизмом и возникавшими внутри христианства ересями.

Философствование, выявляющее возможности слова, — это фактически все средневековое философствование, его можно выделить в отдельный период весьма условно, поскольку это было философствованием внутри новых охватываемых христианством ареалов — территории будущей Западной Европы. Важнейшими представителями такого философствования являются

папа Григорий Великий, Исидор Севильский, Беда Достопочтенный, магистры Каролингской академии, прежде всего Алкуин. Особняком в этом ряду стоит Иоанн Скот Эриугена.

Третий период, связанный со схоластическим методом исследования, также можно разделить надвое: ранний (XI — XII вв.) и поздний (XIII — XIV вв.). Представителями раннесхоластического периода являются Иоанн Росцелин, Ансельм Кентерберийский, Петр Абеляр, Бернард Клервоский и др. Представителями позднесхоластического периода — Петр Испанский, создатели «новой логики» (прежде всего Раймонд Луллий), Альберт фон Больштедт, Фома Аквинский, Бонавентура, Боэций Дакийский, Сигер Брабантский, Иоанн Дунс Скот, Уильям Оккам, творцы «экспериментальной философии» Роберт Гроссетест и Роджер Бэкон. Позднесхоластический период является периодом влияния арабской философии (Авиценна, Аверроэс), приведшей к формированию идеи двух истин: разума и веры, способствовав «потере равновесия» между разумом и верой (см.: *РАЗУМ И ВЕРА*).

Доникейская патристика (апостольские мужи, апологеты) прежде всего была занята формированием этических начал («Послания» Климента Римского, анонимное «Учение двенадцати апостолов», или «Дидахе», «Пастырь» Ерма), направлявших человека на путь спасения и определявших способы его причащения праведности (крещение, евхаристия, молитва). Это время становления мышления, ориентированного на древность, святость, правильность, а потому авторитетность (см.: *АВТОРИТЕТЫ*), спровоцировавших важнейшие для Средневековья жанры (послания, морализации, притчи). Философию апологетов можно определить как философию-свидетельствований и свидетелей. Духовная практика рассматривается как неперемное условие правильности рассуждения. Истинно рассуждающий должен не в воображении ил по памяти, а действительно любить свидетелей жизни Христа, в противном случае его суждения ложны и бессмысленны, ибо не подкреплены действенным участием души в акте познания, готовностью этой души к жертве за мысли и произнесенные слова (Иустин). Традиция есть «свидетельство смысла, происхождения, преемства и доказательности тех суждений», в которых нет «ничего нового и необычного» для веры (Тертуллиан). Такая традиция — не вымысел, свойственный некоему человеку, а всеми принятая и всем доступная, разумом обоснованная истина. Вера, таким образом, является следствием разума и,

в свою очередь, правильно ведет его, будучи положенной в основание рассуждения. Хранителем преемственности верующего разума или разумной веры является душа, погруженная в языковую среду с нерелегированным употреблением таких обыденных выражений, как «Бог дал, Бог взял», «Бог воздаст» или «подаст», «Бог рассудит», указывающих на «единственное имя единственного Бога».

В период доникейской патристики формируется идея возникновения мира из ничего, подчеркивается важное значение для христианства не только духа, но и плоти, обсуждаются тринитарные проблемы, связанные с определением и местом Лиц в Троице, следствием чего явились 1) проблема «Filioque», связанная с пониманием происхождения третьего Лица Троицы — Св.Духа, что явилось причиной размежевания православия и католичества: первое признает происхождение Св.Духа только от Бога Отца, второе «и от Сына», что есть «filioque»; 2) трудности истолкования смысла терминов «ипостась» и «сущность», различие между которыми в античности было не столь существенно. Эти споры фактически не прекращались весь последующий период посленикейской патристики.

Василий Великий (330 — 379) попытался обосновать и онтологическое единство Троицы, то есть единство по сущности, и Ее же онтологическое различие, то есть различие ипостасное. Различение Лиц не должно было носить характер логических предикатов. Для обозначения такого рода предикатов, не обладающих самостоятельным бытием, употреблялся термин *πρόσωπον* (личина). К тому времени на Западе стала складываться традиция переводить «просопон» как «персона», а «ипостась» как «субстанция», Василий для объяснения этого феномена особенного всеобщего обратился к так называемым 5 сказуемым, что век назад сделал неоплатоник Порфирий во «Введении к «Категориям» Аристотеля»: к понятиям рода, вида, отличительного, собственного и привходящего признаков. Видовое имя «человек» обладает всеобщим значением и общей природой, поскольку обозначает любого человека, не определяя этим словом, однако, конкретного человека, Петра, Андрея, Иоанна или Иакова. Однако смысл общности обозначаемого, которая включает в себе все объединенное этим именем, содержит внутри себя необходимость разделения на конкретных людей, благодаря чему мы узнаем не человека вообще, а Петра, Андрея, Иоанна или Иакова. Конкретными именами подчеркивается не общность, а сво-

образии вещи, основанное на признаках сущности. Эти признаки, коренясь в единой сущности, позволяют одно, принадлежащее этой сущности, отличить от другого, ей же принадлежащего. Имя «человек» выражает некую расплывчатую мысль, «подлежащая» же вещь («Павел») или, как впоследствии это переведут на Западе — «субъект-вещь», или «субъект-субстанция», этим именем не обозначается. Ипостась, таким образом, по Василию Великому, — это не неопределенное обозначение общей сущности, но и общее, и неопределенное, представленное через очевидные отличительные признаки, или свойства. Именно так представляется единство Троицы по сущности и различие по Ипостасям. Чисто логические аристотелевы категории «первосущности», «сущности», или «ипостаси», обретают в таком рассуждении значение Божественной сущности и Лица. «Сущность» (в латинской традиции — «субстанция», «эссенция») и «ипостась» (в латинской традиции — «персона») выражают важнейшие для христианской мысли представления 1) о взаимоотношении разных личностных свойств внутри одной сущности и 2) о том, что личностные свойства лежат в основании самой сущности, что и позволило впоследствии Аврелию Августину в «Исповеди» сопрячь воедино субстанцию с субъектом. Такого рода сопряжение позволило субъекту рассуждать не столько о субстанции, сколько в/внутри нее, что обеспечивало самопознание, обращение к истокам собственной души, то есть к началу, к границе ее творения, где вопрошающий непременно лицом к лицу стоит со своим Творцом.

Тонкое разведение почти тождественных по значению слов способствовало к тому же преобразованию строго философских категорий в философско-теологические смыслы.

Без учета споров о сущности невозможно понять и «Комментарий к Порфирию» Боэция (начало VI в.). В этом «Комментарии» Боэций определил стратегии средневековой мысли относительно проблемы универсалий, заняв в данном случае позицию концептуализма: родовые сущности, или субстанции, являясь именами, существуют в конкретной вещи, которую Боэций определил как субъект-вещь, или субъект-субстанцию, но мыслятся помимо тел. 10 категорий Аристотеля (субстанция, качество, количество, отношение, место, время, положение, обладание, действие и страдание) Боэций свел фактически к двум — субстанции, представляющей род, и акциденции, представляющей все признаки вещи, куда входят остальные 9 кате-

горий Аристотеля, и собственный, отличительный и привходящий признаки Порфирия. Поскольку все акциденции присущи субстанции в качестве возможности (которая в этом смысле есть «ничто») или действительности, то важнейшей функцией ума оказывается логическое свойство деления, а фундаментальным принципом явленности бытия оказывается дифференциальный принцип^ поскольку «признак — форма», а «всякая форма есть качество, то всякое отличие называется качеством». Собственный признак сказывается об одном виде, отличительный признак — о многих видах, совокупность всех признаков — акциденциб. При смене логических углов зрения они могут быть «взаимозамещаемы», обнаруживая способы переключения логического в тропологическое (см. *ЗАГАДКА*). Фундаментальным основанием сущего в таком случае является не род (субстанция), а признак, прежде всего — дифференция, что есть логическое обоснование, ибо входит в определение, данное Боэцием логике как искусству нахождения и деления.

В связи с этим для Боэция столь же важно выяснение диалектического сопряжения и взаимозамещаемости не только категорий, но и их описания и определения. Отличия последних друг от друга: определение связано с родом, видом и отличительными признаками, то есть дифференциями, в результате становясь собственным признаком для каждого предмета; описание связано не с родом, видом и дифференциями, а только с собственными признаками вещи и? само также становится ее собственным признаком. Сходство в том, что и описание и определение суть собственные признаки и в качестве таковых тождественны друг другу. Данное в описании входит в определение вещи, но поскольку сам род не может быть определен (он — предел, выше которого ничего нет), он может быть только описан. Потому описание не только не входит в определение, но включает в себя всю возможную сумму определений. Таким образом, описание и определение необходимы друг другу по принципу взаимодополнительности, что есть основание эквивокации, или двусмысленности — термин, введенный Боэцием.

В отличие от Василия Великого для Боэция при определении взаимоотношений внутри вещи являются важными не только отношения сущности и отличительного признака, но отношения сущности и всех признаков вещи, образующих сложную систему причащения друг другу; для него существенным оказывается характер сказывания вещи о себе самой через совокуп-

ность признаков. При этом наиважнейшей оказывается именно категория сказывания и связанная с нею аристотелева категория отношения. Сказывание-отношение и есть то, что способно связать мир воедино, и то, что способно, сохраняя единство, размножить сущность на Лица, или Персоны. Основное свойство персоны — звучание. Без этого свойства нельзя, по Боэцию, понять ни ее связи с Богом, Роторый Сам есть Слово и Который творил мир по Словоу, ни ее необходимости в сотворенном мире.

Почти одновременно с Боэцием, который начал логическую линию тео-философии, получила решительный толчок линия мистическая, связанная с именем Дионисия (или Псевдо-Дионисия) Ареопагита и его трактатами «О божественных именах» и «О таинственном богословии» (533 г.). Бог странен миру — важнейшее высказывание Дионисия. Такого рода странность предполагает парадоксальное мышление о Нем: Он — Мышление, и Жизнь, Он безымянен и достоин любого имени. Имена могут означать общее, частное или означать видения, согласно которым Богу придают человеческие, то есть телесные черты. Последнее есть одна из возможностей Богопостижения, необходимых для представления разных свидетельств. Поэтому в богопознании соучаствуют все способности души. Бесконечность наименований не имеет отношения к частичности, неполноте именовании. Напротив, каждое имя выражает через себя Божественную полноту. Тем не менее сами имена могут быть **обобщающими** (Сверхблага, Сверхбожественность, Сверхсущность) и **разделяющими** (Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой). Обобщающие имена присущи только единению, разделяющие — единению и обобщению вместе. Логическое следствие такого различения таково: поскольку Бог есть Троица, то справедливо суждение «Бог — это Отец, Сын, Св.Дух», но поскольку каждое имя обладает полнотой Божества, то не менее справедливы суждения «Бог — это Отец», «Бог — это Сын», «Бог — это Св.Дух». По аристотелевой логике, эти суждения тождественны, по христианской — не тождественны, поскольку при единстве сущности ипостасные свойства Отца, Сына и Св.Духа не равны между собой. При фундаментальной смене логического угла зрения: с суждения (Аристотель) на узрение абсолютного Божественного начала — нарушаются выведенные Аристотелем законы мышления: тождества, противоречия, исключенного третьего. Предикаты упомянутых суждений суть не общее, не укорененный в

единичное род, они суть свойства субъекта-подлежащего, Бога. Логика оказалась прямым и непосредственным образом возведена в ранг теологии. Рациональное и мистическое сомкнулись в единый онто-гносеологический акт.

Одним из важнейших способов (ступеней) достижения обожения, по Дионисию, является молитва, которая есть свидетельство «напряженного стремления к таинственным созерцаниям», возможного при отрешенности от «всего видимого», даже «от органов видения». Такое погружение в Бога после специальной подготовки души Дионисий называет «очищением». После очищения «при полном бездействии познавательных энергий» происходит «собрание» Богом человека. Первоначальные функции собрания осуществляет солнечный свет, который есть видимый образ Божественной благодати, окончательно же все схватывается умопостигаемым светом, или, что то же, Божественным, пресветлым мраком. При переходе на высшие ступени кататафатическое познание Бога сменяется апофатическим.

Появление такого рода теологии знаменательно тем, что в ней нет и не может быть никакой мифологии. Даже Бозций еще вспоминает античных богов. Теология же Дионисия резкой чертой отделена от профанной жизни. Как особая область религии теология отделила внутреннее состояние Бога от событий, которые возможно пережить, что связано с иным, чем в мифе, пониманием опыта: церковь, литургия, проповедь, таинства образуют личный мистический опыт переживаемого христианином события (рождества, распятия, воскресения). Ни о какой жизни Бога здесь нет речи, в то время как в мифе между жизнью богов и жизнью людей нет границы.

Второй этап средневековой Ф. — познание возможностей слова — связан с распространением христианства среди новых народов и началом его превращения в мировую религию. Потому огромное значение приобрела передача накопленного верования: прояснение идеи эсхатологии, значения чудес, возможностей души (Григорий Великий, Беда Достопочтенный), укрепление аллегорического и аналогического способа мышления, чему способствует появление бесчисленных «этимологий» (Исидор Севильский), обучение метафорическому способу мышления (Алкуин). В это время разрабатывались жанры видений («Видение Веттина» Хейтона), светских житий («Жизнь Карла Великого» Эйхарда), посланий гимнов, стихотворных молитв. Мышление Иоанна Скота Эриугены обращено к поискам смыс-

лов понимания, коренящихся в идее разделения сущностей, или природ. В трактате «О разделении природы» он различает четыре природы: 1) творящая и несотворенная; 2) творящая и сотворенная; 3) сотворенная и нетворящая; 4) нетворящая и несотворенная. Первая и четвертая природы — Бог начала и конца мира, непознаваемый Бог Отец. Вторая природа — природа ума, творящая вещный мир, третья — сам вещный мир, простая видимость. Замыкание круга творения в Боге происходит через посредство идей.

Третий период средневековой Ф. (его ранняя стадия) теснейшим образом связан с появлением среды городских интеллектуалов, что вызвало необходимость не только религиозного, но и светского образования. Это, в свою очередь, обусловило 1) рождение схоластики, 2) начало распада единой дисциплинарной основы теологии и философии, выделение этики из теологии; 3) анализ проблемы универсалий как фундаментальной схоластической и диалектической проблемы, теснейшим образом связанной с формированием идеи речи.

На номиналистические идеи Иоанна Росцелина (ок. 1050 — ок. 1122), которые известны только от его оппонентов Ансельма из Аосты, ставшего епископом Кентерберийским, и Петра Абеляра и касались различения Божественных Персон (три Божественные ипостаси есть только слова; имя «Бог» есть им субстанции, а не ипостаси, то есть оно изобретено для обозначения природы субстанции, а не Лица) ответили реалисты Ансельм Кентерберийский (1033 — 1109), Гильберт Порретанский (ок. 1070/80 — 4 сентября 1154), Гильом из Шампо (ок. 1068 — 1121) и концептуалист Петр Абеляр (1079 — 1142).

Ансельм Кентерберийский (его основные трактаты «Прологиум», «Монологиум», «Почему Бог воочеловечился?») и Гильберт Порретанский (Комментарии к небольшим теологическим трактатам Бозыя, «О шести принципах» Аристотеля, Комментарии к Посланиям Павла и Книге псалмов, к трактатам Аристотеля «Категории», «Об истолковании», «Топике», обеим «Аналитикам» и пр.) определяли универсалии через тождество субстанции: различные между собою по форме вещи сущностно имеют одну и ту же субстанцию. Если бы стало возможно эту форму отделить, то между вещами не было бы никакого различия. Потому природа универсалий принципиально онтологична. Гильом из Шампо в «Сентенциях» определял универсалии как тождество субстанции в силу ее статуса субстанции, хотя

единичные вещи различаются между собой не только формами, но личностной сущностью, что делает субстанции тождественными не по сущности, а в силу безразличия.

Петр Абеляр (в «Диалектике», «Логике для начинающих», «Теологии») полагал, что универсальная вещь как вещь не может существовать, ибо это была бы противоречивая вещь: если такая вещь существует, то все единичное — фикции. В анализе проблемы универсалий он исходит из идеи высказывающей речи. Сотворенный по Слову мир словом же постигает себя. Личностное Слово Бога при воплощении образует столь же личностного субъекта речи. Такой субъект первично — полностью и непосредственно — в силу акта творения обладает всеми возможными формами бытия, то есть универсально обладает и универсалиями. Все значения, все смыслы такого субъекта, заложенные в нем, интенциональны друг другу. Такой универсальной интенцией внутри субъекта является звук, необходимо являющийся свойством субстанции в силу ее субъектности и персональности. Звук — уже не Божественное слово и еще не человеческая речь, он в себе как бы «схватывает», или конципирует все возможные произнесения, каждое из которых воплощается в речи, которая изначально, по общесредневековым представлениям, освящена Св.Духом, осуществляется в пространстве души с ее энергией и интонацией, направлена на взаимопонимание субъектов — говорящего и слушающего, синтезирует в себе такие способности души как память, воображение и суждение. Такую речь он и назвал концептом.

Идея интенции оказала огромное влияние и на этику Абеляра, позволив, с помощью этого понятия определить смысл греха. Определение греха через намерение, осознанный умысел, вело к признанию негреховными палачей Христа, действовавших по неведению, наследования человеком не первородного греха, а наказания за него, отсутствия надобности в священнике как посреднике между Богом и человеком, ибо интенция лежит в основании человеческой души, то есть там, где она ведет непосредственный разговор с Богом.

Оппонирование Абеляру со стороны Бернарда Клервоского (1091 — 1153) заключалось в том, что 1) интенция лишает поступок самостоятельной значимости; 2) сила собеседующего слова оказывается важнейшей при содействии благому решению, так что на основании же абеляровой идеи речи священник как посредник необходим для собеседников, являясь своего рода корпоратором и речи, и поступка.

Петр Абеляр и Бернард Клервоский представляли соответственно две познавательные линии: мистически-**рациональную** и рационально-**мистическую**. Бернард считался последовательным сторонником сосредоточенного в себе и равнодушного к миру мистического созерцания. Однако именно Абеляр — и это считалось принадлежностью мистики — был инициатором учения о непосредственном общении верующей души с Богом, перешедшем в представление о ненужности духовенства в качестве посредника между ними. На эти мистические суждения рационалиста Абеляра мистик Бернард отвечал вполне рационалистическими суждениями.

Абеляр явился зачинателем рациональной теологии. С этого момента теология стала развиваться как самостоятельная, отделенная от Ф. дисциплина. Единая основа теологии и Ф. была нарушена. Абеляр предложил также антигетический метод «да» и «нет» как метод дискуссионного разрешения спорных вопросов.

Момент разделения единого основания теологии и Ф. сыграл ту роль в истории Ф., в результате которой возникла необходимость продумывания разных способов доказательств разных дисциплин. Наряду с верификацией текстом Священного Писания, то есть показывающего порядок аналогий мышления, появляется порядок доказательства, прежде всего доказательства бытия Бога (Ансельм Кентерберийский). И если Ансельм Кентерберийский исходил в своем доказательстве из гипотетической логики, то полтора века спустя Фома Аквинский привлечет для доказательства могучий физико-теологический аппарат мысли (доказательства на основании 1) движения, 2) производящей причины, 3) возможности и необходимости, 4) степеней, которые обнаруживаются в вещах, 5) распорядка природы, который постигается интуитивно).

XIII — XIV вв. — «золотые» для развития идеи речи, связанной с Ф. модистов (Мартин, Иоанн, Симон и Боэций Дакийские, Роберт Килвордби). Это время появления новых идей, связанных с именем Аристотеля и основанных на его трактатах «Физика» и «Метафизика». Они способствовали развитию так называемой «экспериментальной философии» (Роберт Гроссестет, Роджер Бэкон), определившей два пути познания: аргументацию и эксперимент.

С именем Боэция Дакийского (вторая половина XIII в.), наряду с именем Сигера Брабантского (ок. 1240 — ок. 1281/84), которые были магистрами Сорбонны, связываются также по-

пытки разработки идеи двух истин: разума и веры, — которая была связана с именем арабского мыслителя Аверроэса. Эта идея окончательно разделила теологию и философию, ибо, по представлениям парижских аверроистов? 1) вера не требует доказательств, 2) суждения философа основываются только на разуме, доводы разума суть не вера, а наука. Опираясь на «Физику» Аристотеля, аверроисты доказывали совечность мира Богу, невозможность Божественного вмешательства в дела мира. Аверроисты отрицали сущностную реальность личной души, предполагая в качестве универсалии единую безличную интеллектуальную душу в мыслящих существах.

Современник и оппонент аверроистов Фома Аквинский, сменил угол зрения на проблему универсалий. Он представил логические возможности трех направлений решения этой проблемы как взаимодополнительные аргументации, обосновывающие бытие Бога. Введя принцип индивидуации, Фома попытался проанализировать его сущность с помощью понятий формы и материи. Форма, по Фоме, есть определение материи в определенное нечто. Индивидуация есть материя как определенное нечто, то есть означенная материя. В качестве видового определения «человек» есть не означенная материя, а Сократ — означенная, ибо в первом случае мыслится человек вообще, а во втором — «этот» человек, который в качестве субъект-субстанции говорит о себе именем. Из этого заключается, что сущность, объемлющая материю и форму и выражающаяся в определении, которое на основании старой логики должно быть универсалией для вещей, подпадающих под это определение, на деле оказывается не всеобщим, а особенным. Но если сущность — особенное, то, казалось бы, «универсалия не имеет определения». Определение, таким образом, выполняет чисто знаковые функции, что и предполагается номиналистической логикой, которая, таким образом, оказывается весомым компонентом базисной теории.

Реалистическое представление об универсалии (ее существование вне конкретной вещи) — второй компонент этой теории — связано, по Фоме, с возможностями человеческого разума к абстрагированию. В разуме производится познание человека как такового в силу того, что каждый человек — человек. В разуме «изобретаются» родо-видовые понятия, и это «изобретение» соответствует человеческой природе, которая, таким образом, имеет бытие в разуме. Возникшие в нем родо-видовые понятия относятся к акциденциям. Это значит, что акциденции по природе являются свидетельством бытия.

В бытии вещь существует, в разуме она существует в качестве подобия, которое всегда частично и, следовательно, не может быть универсалией. Смысл поставленного Фомой вопроса в том, что акциденции могут получить свое бытие и свидетельствовать о каком-то ином бытии только в том случае, если есть субъекты, о которых сказываются эти акциденции. Эти субъекты относятся не только к акту существования, но и к тому, кто этот акт осуществляет, в ком, следовательно, сущность отождествляется с существованием, то есть к Богу. От Бога по акту творения получили материальное и интеллектуальное существование различные сущности, связанные с сущим через имя. Имя, таким образом, есть не только конвенция, как того требует номинализм, и абстракция, как того требует реализм. Оно образует связь между собственно субъектом и его интеллектуальными подобиями, что есть универсалия, по концептуалистским представлениям, а это и есть полное теоретическое обоснование проблемы. Внутреннее постижение вещи в уме, выраженное через знак, Фома называет концептом. Универсалии оказались внедренными в первую сущность, и в качестве таковых не требуют определения (по свойству первой сущности).

Принципы индивидуации, концепта и интенции нашли дальнейшее развитие в трактатах концептуалиста Иоанна Дунса Скота и номиналиста Уильяма Оккама. Это связано с их особым вниманием к проблемам материального и формального. Определение материи у Дунса Скота парадоксально и антитетично. Он вел речь о материальных предметах, бытие которых состоит в их небытии. Материя определяется через отрицание (белое — это не-черное). Определение материи через бытие в других вещах означает ее небытие в собственном смысле. Проблема, поставленная Дунсом Скотом, состоит в выяснении того, имеется ли положительная сущность в субстанции, отличная от формы, можно ли сказать о материи что-либо еще, кроме того, что у нее может быть форма. Положительной сущностью материи оказывается ничто. Это тезис. Антитезис: ничто — это положительная сущность материи. Это своего рода бытие небытия, взаимное присутствие в одно и то же время в одном месте всех возможностей форм, то есть бесформенности (в известном смысле концепцию Дунса Скота можно назвать апофатическим материализмом). На этом основании он полагал, вопреки утверждениям Фомы Аквинского, что принцип индивидуации зависит не от материи, а от формы, которая является для материи видовым

отличием. Концепты он определяет как мыслимое сущее, которому присуща «этовость», понятая как внутренний принцип вещи, или интенция. Дунс Скот различает две интенции в человеческом сознании: первичную и вторичную. Первичная направляет внимание на определенные объекты конкретной человеческой деятельности, вторичная — на умопостигаемое, относящееся к сфере разума.

Определением материи через ее бытие в других вещах фактически снимается креативная функция идеи ничто, двусмысливающей существование мира. Дунс Скот снял идею эквивокации, или двусмысленности. С этого момента бытие представляется как однозначное.

У.Оккам (ок. 1281 — 10 апреля 1348/49) выдвинул три основания, согласно которым универсалии не являются особыми реальными субстанциями, существующими вне человека: 1) если это так, то уничтожается или различие между общей и единичной вещью, или единичная вещь может рассматриваться как универсалия; 2) универсалии не могут содержаться в единичных вещах в качестве особого в вещи и реального в вещи; если бы они существовали таким образом, то это привело бы к дроблению и умножению субстанций. Этот аргумент («не нужно делать с большим то, что можно сделать с меньшим») впоследствии получил название «бритвы Оккама. Если сущности умножать, то оказалось бы, что субстанций столько же, сколько индивидуальных вещей, что излишне; 3) универсалии существуют как интенции в душе.

По У.Оккаму, универсалии не существуют ни до, ни внутри вещи, ни после вещей: в любом случае они оказывались бы единичностями, сосредоточенными либо в вещи, либо в абстрагирующем уме, где вещи нет, потому они имели бы вес либо для вещи, либо для мышления. Общее перестало бы быть общим, имеющим силу и для бытия, и для мышления. Выражая себя в речи, универсалия есть только образ и знак вещей. Знаки называются терминами, отчего позиция Оккама была названа терминизмом. Как и Дунс Скот, Оккам различает два типа интенций: первичные и вторичные. В первичной интенции, когда мыслятся сущие вещи, слова исполняют роль суппозиций, замещающих имена сущих вещей; во вторичной интенции они выражают контекстуальный объем, предметом которого являются универсалии. Субъект при этом атомизируется, из онтологического он становится гносеологическим, что и образовало

тенденцию нового мышления. Обычно средневековая Ф. и рассматривается с точки зрения нововременной Ф. или — напротив — как непосредственное продолжение античной Ф. В последнее время появляется все более явная тенденция рассматривать средневековую Ф. в ее собственных истоках, основаниях, делающих ее самобытной и оригинальной в сравнении и с Античностью и с Новым временем.

ТЕОЛОГИЯ (греч. Θεολογία — богословие, от θεός — бог и λόγος — слово) — спекулятивное учение о боге, создаваемое на основании текстов Откровения и потому возможное лишь в рамках теистических религий, к которым относятся иудаизм, христианство и ислам. Божественное слово представлено в иудаизме Ветхим заветом, в христианстве — Ветхим и Новым заветами, в исламе — Кораном. Это учение может быть выражено в рационально-логической форме или в форме мистико-интуитивного созерцания.

Термин «Т». употреблялся в античной Греции применительно к мифологии, любому виду божественных генеалогий, сказаний и пророчеств, независимо от того, были они непосредственно связаны с религиозностью (как, например, учения тайных мистических кружков, в частности — орфиков) или нет (так, Цицерон называл теологами последователей Эвгемера, полагавших богами обожествленных людей). По свидетельству Платона, Т. могла быть представлена в эпосе или трагедии. Как пишет Августин, «в тот же период времени существовали поэты, которых называют теологами за то, что они писали стихи о богах». Среди них «были Орфей, Мусей и Лин» (Августин. О граде божием. М., 1994. Кн. 18, гл. XIV. С. 20-21).

Впервые термин Т. применительно к философским спекуляциям употребил Аристотель. Его деление умозрительной философии на математику, физику и Т., «учение о божественном», сохранялось весь период раннего и развитого Средневековья — до XII в. Т., по Аристотелю, была «первой философией», «исследующей самостоятельно существующее и неподвижное», являющейся источником и целью бытия. Это «достоинейшее знание должно иметь своим предметом достоинейший род сущего» (Метафизика, 1026 a 15-20, 1061 b 1)). Потому в Средневековье люди, исследующие теологические проблемы, чаще всего назывались философами, Абельяр в «Теологии» представляет их также как divini, то есть магистрами, обсуждающими божественные

предметы. Варрон различает три вида теологии: мифическую, физическую, гражданскую. Первая находится в ведении поэтов, вторая — философов, третья — народов. Теологию Варрона подверг критике Августин (см. «О граде божием», кн. 18), который отличает «истинную теологию», под которой понимается «теория, дающая объяснение о богах», «учение или речь о божестве» («О граде божием», кн. VI, гл. 5-8; кн. VIII, гл. 1) от языческого («баснословного») учения о богах. Псевдо-Дионисий Ареопагит понимает под Т. Откровение в его мистико-символическом значении.

Термин «Т». прочно входит в быт как спекулятивное учение о Боге с первой половины XIII в., когда в Парижском университете был открыт теологический факультет, хотя еще у Фомы Аквинского ему синонимично «священное учение» (*doctrina sacra*).

Можно выделить три этапа становления Т.: первый начался еще в эпоху ранней патристики и продолжался вплоть до X в., второй охватывает XI — XII вв. И третий — XIII — XIV вв.

С момента, когда раннехристианская церковь в борьбе с язычеством и ересями осознала эпоху «апостольских мужей» как завершенную, были созданы предпосылки для канонизации текстов Библии и создания к ним исторического (буквального), аллегорического и мистического комментария. В это время Т. отождествлялась со спекулятивной философией прежде всего потому, что исходным и конечным пунктом созерцания той и другой был Бог; все рациональные способы суждения, душевные порывы, аскетическое воспитание были обращены к изначальному смыслу бытия, отвечая на вопросы религии. Поскольку, как полагалось, откровенная истина была возведена и дана, то земной мир считался ее свидетельством, а человек в триединстве плоти, души и духа — врожденным в нее и причащенным ей. Разум был мистически ориентирован, поскольку был направлен на выявление сущности сотворившего мир и потому чудодейственного Слова, а мистика рационально организована в силу того, что само Слово по своей сущности логично. Когда Тертуллиан хотел выразить новое мировоззрение, то есть философствующее богословие, он называл его «христианством» или «христианским основанием» (О воскр. плоти), объясняя смысл такого именованя тем, что «философы только стремятся к истине... христиане же владеют ею» (К яз.). Такие представления обусловили двусмысленную природу Т.: она, с одной стороны, опирается на сверхразумное откровение Бога (им-то и владеет христианин), причем для трех теистических религий (иудаизма, христианства, ислама) это исключительно Бог Биб-

лии, а с другой, на рациональный анализ откровения с помощью выработанных *собственно христианством* мыслительных приемов, преобразовавших систему античных категорий и выработавших механизмы переносов (трансляций) понятий из одного вида знания в другой (например, из теологического в естественное или этическое и наоборот). Разум находился в прочном родстве с верой (см.: *РАЗУМ И ВЕРА*). Можно даже сказать, что христианское Средневековье открыло способность разума быть верующим. Как полагал Тертуллиан, интуитивное, дологическое знание Бога дано душе. Пытаясь отразить это дологическое, разум расчищает к нему путь до тех пор, пока не наткнется на нечто предельное, о чем уже ничего нельзя сказать, на что можно только указать: вот оно, и оно *есть*. Поскольку Бог как первая реальность обнаруживает себя именно таким образом, в Него можно лишь уверовать, уверовав одновременно и в то, что этот предел *положен* Богом, «не желавшим, чтобы ты верил во что-то иное, кроме установленного Им, а потому не желающим, чтобы ты еще что-то искал» (*Тертуллиан. О прескрипте против еретиков // Тертуллиан. Избр. соч. М., 1994. С. 111*). На вопрос, что вначале — Афины или Иерусалим, — поставленный Тертуллианом и повторившийся впоследствии в христианстве Петром Дамиани, Бернардом Клервоским, в иудаизме Ароном Бен Элийа, в исламе Газали, сам Тертуллиан дает ответ в пользу второго по следующим основаниям. В правильность поисков Бога необходимо верить: если нет веры, нет и правильности, то есть правила. «Нашел ты тогда, когда поверил; ведь ты не поверил бы, если бы не нашел, равно как ты не стал бы искать, если бы не надеялся найти. Значит, для того ты ищешь, чтобы найти, и для того находишь, чтобы поверить». Вера есть предел или свертывание разума в душе. «Этот предел положен тебе самим итогом разыскания» (там же). Познание, начавшись в душе, в пределе вновь возвращается в эту же душу, или в «простоту сердца», укрепив его, — мысль, совершенно чуждая античной философии, а, по Тертуллиану, доказывающая, почему рациональные Афины всегда «после» духовного Иерусалима. В Средневековье полагалось, что Бог — обладатель полноты истины, знания, блага; любое самое правильное человеческое умозаключение относительно Него считалось правдоподобным. Потому верифицирующая процедура Т. 1) всегда обращена в прошлое, поскольку оно свершено, неизменно и подтверждено свидетельствами, 2) оформлена как ссылка на текст Откровения.

Опора на «истинное» неперерешаемое прошлое и на авторитет Откровения означает, что назвавший себя христианином человек *бескомпромиссен в выборе* веры, для него нет иной истины, иного бога. Христианский Бог — *Бог живой*, лично пекущийся о мире и лично беседующий с миром. Как писал отец церкви Татиан в «Речи против эллинов», Слово родилось «через сообщение, а не через отсечение» (Ранние отцы церкви. Брюссель, 1988, с. 373). Предельное, обретенное при анализе собственной души знание оказывается перед лицом Бога, потому оно всегда *исповедальное* знание. Теоретизирование в христианстве всегда идет об руку с эмоционально-чувственным ожиданием личной встречи с Богом, поисками «Лица Божьего» (Пс. 23, 6), поскольку взыскующий этой встречи сам есть личность. Именно идеей первой встречи, лежащей в основании человеческого бытия объясняет смысл личности Тертуллиан, введший термин «личность» из юридической в теологическую практику (О воскр. плоти, с. 195). В отличие от мира, созданного только по Слову, полагает он, человек рукотворен. Прикосновение Божественной руки оказывала плоти божественную честь. Личная встреча с Богом есть удел человеческой души в силу акта творения. Такая душа строга к себе и потому непримирима к ересям, понимаемым как личный проступок, небрежение, или презрение Бога. Т., таким образом, прилежит плоскости *преемства* мысли и *единомыслия*, в свою очередь связанные с *верой* в Бога и *доверием* Богу, понятым как доверие к говорящему, что не есть *суеверие*, под которым понималась нерелефлексированная вера в любое сверхъестественное. Приближенная по своему естеству к Богу душа по природе говоряща; поэтому она необходимо «доверяет» прежде всего Божественным сочинениям, поскольку, как полагает Тертуллиан в трактате «О свидетельстве души», Писание возникло ранее всего языческого, затем сочинениям «свидетелей Христа» и *носителей предания* — апостольских мужей, апологетов, отцов церкви или старцев, представляющих «церковь святых», затем и своим собственным.

В свете таких рассуждений очевидно, что платонизм, аристотелизм, неоплатонизм, стоицизм были включены в христианское теологическое мышление не на основании конвергенции, а на правах, с одной стороны, предвестия, или, как считалось, свидетельства древней естественной веры людей в христианского Бога, а с другой — как моменты оспаривания поставленных этими философскими учениями онто-теологических проблем, игнорировать которые не вправе серьезный ум.

Доникейский и посленикейский периоды в Т. проходят в тринитарных и христологических спорах, в которых определяются ортодоксальные (Афанасий Великий, каппадокийцы) и еретические позиции (арианская, сабеллианская, монтанистская), в спорах о предопределении (Аврелий Августин, Северин Боэций). На их основании в IV — VII вв. сложилась развитая система догматики. Работа над догматами, связанная с задачей встраивания земного мира в горний, с попытками определить соотношение между миром умозрительных сущностей и эмпирическим миром в основном была завершена на седьмом вселенском соборе 787 г. Первым систематизатором недогматизированного христианского знания явился в III в. Ориген; в VIII в. Иоанн Дамаскин выразил в «Изложении православной веры» сложившееся к тому времени предание на языке уже логически выраженных догматов.

И для восточной (православной), и для западной (католической) мысли весьма существенна теологическая позиция Псевдо-Дионисия Ареопагита (VI в., перевод его трактатов на латынь осуществлен в IX в. Иоанном Скотом Эриугеной). Основная мысль его «Мистического богословия» — *странность* Бога миру, предполагающая парадоксальные высказывания о Нем. Он — Мышление и Жизнь, безымянен и достоин любого имени, даже такого, которое передает представление о Боге через телесность. Последнее, по Псевдо-Дионисию, есть одна из важнейших возможностей богопознания, в котором участвуют все человеческие способности — чувственно-эмоциональные, рациональные, духовно-мистические, сливающиеся в единый онтогносеологический акт. Важнейшими ступенями к богопознанию являются покаяние, сопровождающееся молитвой, исповедь, принятие искупления. Молитва — свидетельство «напряженного стремления к таинственным созерцаниям» при отрешенности от всего видимого. Такое погружение в Бога, осуществляемое с помощью специальной подготовки души, Псевдо-Дионисий называет «очищением». После него «при полном бездействии познавательных энергий» возможно соединение человека с Богом, который таким образом «собирает» человека. Первоначальные функции собирания осуществляет солнечный свет как видимый образ Божественного блага, окончательное же схватывается умопостигаемым светом, или — что то же — Божественным пресветлым мраком. При переходе на высшие ступени катафатического (положительное) познание Бога сменяется апофатическим (отрицательным).

Такая Т. знаменательна полным отсутствием любой мифологии и любых признаков профанной жизни. Это связано с иным, чем в мифе, пониманием опыта не как общего, а как личного мистического переживания священного события — рождества, распятия, воскресения, — переданного через литургию, церковные таинства, проповедь. Ни о какой *жизни* Бога здесь не может идти речь, в то время как в мифе между жизнью богов и жизнью людей нет непроходимой границы.

В развитое Средневековье на православном Востоке мистическая Т. по-прежнему оказывается ведущей (концепция «умного делания» Симеона Нового Богослова). На католическом Западе мистическое и рациональное направления в Т., хотя и были тесно связаны с другом, все же различались, опираясь на создаваемый в это время схоластический метод.

В XI в. Т. занята не сотворением догм, но их объяснением.

Самым выдающимся теологом XI в. считается Ансельм Кентерберийский (1033 — 1109). С его именем связано появление аргумента, который Кант назвал онтологическим доказательством бытия Бога, а Фома Аквинский, опровергавший это доказательство, — размышлением, согласно которому нельзя доказать, что Бог есть, поскольку это известно само по себе. Девизом Ансельма была «вера, ищущая разумения». Аргументы в пользу бытия Бога выдвигаются им в «Монологионе» и «Прослогионе». Это были первые трактаты, где вероисповедные истины доказывались без опоры на авторитет Священного писания и были ориентированы на постижение «только рассудком» человека, «даже если он ум имеет средний».

В «Монологионе» применяются доказательства, исходящие из ступеней совершенства («есть нечто наилучшее, и наибольшее, и высшее относительно всего существующего»). Суть доказательства в следующем: если есть некоторые существа, которые можно назвать благами, то источником их благодати является бытие, которое есть наивысшее благо, мыслимое как «одно и то же в различных благах» и являющееся благом «само через себя», в то время как другие благие сущности являются благами через него. Из такого рассуждения, по мысли Ансельма, очевидно, что «существует нечто одно» — наиблагое и наивысшее по отношению к всему существующему.

Проблема, которую пытается решить Ансельм в этом трактате, заключается в том, что как возможно возникновение чего-то существующего из нечего, обладающего наивысшим бытием,

тогда как известно, что мир создан «из ничего». Если не обратить внимания на эту проблему, то легко Ансельма представить платоником, как это сделал Коплстон в учебнике «История средневековой философии». «В связи с «ничто», — как пишет Ансельм, — существует некоторая заминка», ибо «каким образом то, что не имело никакого бытия, способствовало тому, чтобы нечто пришло к бытию?». По мысли Ансельма, идея «ничто» теснейшим образом связана с идеей слова и мысли, одновременно обладающих способностью быть и не быть. То, относительно чего Аристотель сомневался: субстанция это или количество, для христианского ума есть очевидная творящая субстанция, то есть действительная вещь, представленная как звучание букв или слогов, с которой одной только и связано «ничто», осуществляющее перевод от небытия к бытию. В разуме творца должен быть «как бы образец» вещи, которую предстоит сделать, или ее формы, или подобия, или правила. Сам разум при этом тождествен «изречению вещей», которое есть внутренний монолог Мастера, осуществляемый с помощью воображения и представляющий разные смыслы сотворяемого предмета (один смысл — обозначение конкретного человека именем «человек», другой — представление только имени «человек», третий — созерцание телесного образа человека, четвертый — мысленное созерцание его всеобщей сущности). Ум «схватывает» (или конциптирует) внутренней речью всю полноту предмета. Там, где нет творящего ума, действительно нет ничего.

В «Прослогионе» доказательство бытия Бога проводится с помощью аргумента, который представляет Бога как «нечто, больше чего нельзя ничего себе представить». Ансельм использовал пример из Псалтири, где некий безумец отрицал Бога. Если, по предположению этого безумца, объекта мысли нет, то это означает, что Бога нет вне его интеллекта, а значит Он и не существует. Но если тот безумец говорит и думает о Боге, следовательно Бог есть в его интеллекте, как произведение в уме художника, «даже если он не имеет в виду, что такая вещь существует». Если принять Бога за превосходящее все мыслимое и отрицать его бытие вне разума, то это означает признание существования в реальности нечто большего, чем Бог. Потому либо Бог есть то, выше чего нельзя помыслить, что означает его существование и в уме, и в действительности, либо мыслится нечто большее, чем Бог, но тогда отрицающий Бога отрицает сам предмет мысли.

Исходя из августинова отождествления бытия, благодати и познания, в которое входит и чувственное познание, Ансельм ведет к необходимости, а не возможности существования Бога, к его вечности и всемогуществу. Ансельм утверждает немыслимость представлений о Боге, «не могущем многого», а именно: не могущего «повреждаться, лгать, делать истинное ложным, как бывшее небывшим». Он предполагает, что упомянутые «способности мочь» являются немощью, о чем, как о мощи, говорится «в иносказательном смысле, как многое говорится в несобственном значении».

Осуществлению комментария богословских текстов способствовали многочисленные переводы еврейских и исламских теологов, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина. Во время крестовых походов и испанской реконкисты иудей ибн Гебироль (Авицеброн) и мусульманин аль-Газали (Альгецель) служили школьными авторитетами. Создавались многочисленные «диалоги между философами, иудеями и христианами» (Петр Абеляр, Гильом из Шампо). Тексты европейских теологов в свою очередь переводились на иврит. Ко времени возникновения схоластики (см.) относится начало дисциплинарного разделения Т. и философии. С этого момента богословские трактаты стали называться «теологиями» (Петр Абеляр, Гильберт Порретанский). Если они еще, как правило, имеют трехчастную структуру (первая часть посвящена определению веры, вторая — милосердию, или любви, третья — тайнствам (Манегольд Лаутенбахский, XI в.), то с Абеляра такая структура начинает разрушаться, полностью подчиняясь авторским задачам богопознания. Абеляр впервые выделяет Т. как полную теоретическую дисциплину, обладающую процедурами верификации, которые не предполагают экстрадисциплинарной деятельности, способной подтвердить или опровергнуть их результаты. Этика, или моральная философия, также вправе стать дисциплиной со своим особым предметом, предполагающим в отличии от Т. деятельность не человечества в целом, а лишь *живущего* поколения, которую верифицирует *эта* жизнь. Дисциплинарный смысл и дисциплинарная истинность в Т. слиты в нерасчлененное целое, операции верификации знания и его объяснения наложены друг на друга, и предмет Т. определен способностью теолога вносить в массив знания то, что ему удастся объяснить ссылками на текст Писания. Поскольку из трех Лиц Троицы «ответственным» за произведения человеческой

деятельности объявляется Бог Дух Святой, то третья Ипостась Троицы начинается теоретически связываться у Абельяра с функцией покровителя знанию. Не исключено, что именно по этой причине он, рационалист в средневековом смысле (см.: *ФИЛОСОФИЯ*), поставивший понимание веры основной школьной (схоластической) задачей, назвал построенную им молельню Параклетом в честь Св. Духа. На основании существовавшего с апостольских времен предположения об имеющем место быть некоем *новом* знании, хотя оно и не вмещается в человека (От Иоанна, 16, 12 — 13), Абельяр в трех редакциях «Теологии» («Теология Высшего блага», «Теология для школяров», «Христианская теология») теоретически формулирует мысль 1) об исторической ограниченности человеческого знания и 2) о необходимости постоянного ввода в него знания *нового*, которое расценивалось бы не только как факт интуиции: оно должно быть выявлено в предмете, поставлено как проблема и переведено в ранг признанного знания с помощью верификации Священным Писанием и диалектических процедур. Спустя полтора столетия Фома Аквинскому создание нового знания уже меняется в заслугу. С Абельяра Т., во-первых, обнаруживает себя как диалектическая Т., во-вторых, несет в себе зародыш будущей *научной* дисциплинарности, разрабатывая стандарты когнитивной точности и строгости: Т. у Абельяра называется и *ars* (искусство), и *disciplina* (дисциплина), и *scientia* (наука).

Диалектическая Т. подверглась критике со стороны мистической Т. (Бернард Клервоский), которая первично основывалась на данностях «внутреннего опыта», а не на логических аргументах. Реакция на создание диалектической (рациональной) Т. спровоцировала процессы над Абельяром и его осуждение как еретика на Суассонском (1121) и Сансском (1140) соборах.

Тем не менее результаты обсуждения предмета Т. не замедлили сказаться при создании новых познавательных схем. Гуго Сен-Викторский четко выявляет двухуровневую структуру Т., разделив ее на «мирскую Т.» (*theologia mundana*) и «божественную Т.» (*theologia divina*). Первая исследовала сущность Бога, впоследствии она была названа «естественной теологией» (*theologia naturalis*); вторая, считавшаяся высшей, исследовала Бога, воплощенного в Логосе и церковных таинствах — в будущем она стала именоваться «теологией откровения» (*theologia revelata*). Членение единой Т. надвое становится устойчивым. Это означает, что самому понятию естества, или природы придается устойчивый

характер, чего не было в Античности, понимавшей под «природой» мир рождающихся и преходящих вещей или указание на генезис вещи. В развитом Средневековье природа сакрализуется как время и пространство. Именно в XII в. образ Книги природы, появившийся значительно ранее, с одной стороны, становится поэтическим штампом, с другой — употребляется как отличие от Книги-Библии (Алэн Лилльский, Раймунд Себундский). Подобного рода разделение вело к далеко идущим последствиям: поскольку у обеих Книг был один и тот же автор — Бог, «природа» начинает осознаваться как священный текст равного достоинства с библейским. Но если Библия адресована человеку, жившему не только в расчете на разум, но и на чудо, то сотворенная без посредников природа в последнем не нуждается. Можно потому сказать, что сравнительно с Тертуллианом, полагавшим человека как рукотворного Богом наилучшей частью Божественного творения, в XII в. имеет место начало интеллектуальной переориентации. И хотя по-прежнему считается, что мир сотворен ради Бога, потому внимание должно быть направлено на мир иной, на идею спасения, все же очевидно стремление познать и понять плоть мира как самоценность. Уже Фома Аквинский полагает, что мир создан ради человека.

Третий этап развития Т. по времени совпал с освоением Аристотелевых трактатов «Физика» и «Метафизика», в которых рассматриваются проблемы перводвигателя и сущности, и арабской философии. Анализ Аристотеля, Авиценны и Аверроэса привел к появлению доктрины двух истин (Сигер Брабантский, Боэций Дакийский), согласно которой истины разума не соответствуют истинам веры. Это окончательно разделило Т. и философию, ибо, по представлениям парижских аверроистов, 1) вера не требует доказательств, 2) суждения философа основываются только на разуме, доводы которого суть не вера, а наука. Опираясь на упомянутые трактаты Аристотеля, аверроисты доказывали сочность мира и Бога, невозможность божественного вмешательства в дела мира. Эти идеи в значительной степени способствовали развитию научного познания (Роберт Гроссетест, Роджер Бэкон), основанного на аргументации и эксперименте, то есть стала вырабатываться верифицирующая процедура, которая в отличие от Т. была направлена не в прошлое, а в будущее, но, подобно Т., это познание также формировалось как полная теоретическая дисциплина, не предполагающая экстрадисциплинарной деятельности. Все эти изменения, хотя и

имели в качестве конечной цели богопознание, способствовали появлению наряду с онтологическими выделенных из них гносеологических проблем.

Это особенно наглядно на примере теологических идей Фомы Аквинского (1225/26 — 1274), который, утверждая автономию философию, пытался все же соотнести разум с верой. Догматы веры Фома разделил на рационально постижимые (Бог существует, Бог един) и непостижимые (творение мира, троичность Бога). Первые являются предметом и философии, и Т., вторые — только Т., которая, с одной стороны, есть высшая форма философской рефлексии, а с другой — направлена на богопознание, к чему, в отличие от философии, как он полагал, призваны все люди.

Все конечные вещи в мире — это примеры основного различия между сущностью и существованием. При определении сущего Фома ссылается на Аристотеля, который полагал, что о сущем надо говорить в двух смыслах: о сущем, делящемся на десять категорий, и о сущем, означающем истинность суждения. Если говорить о сущем как о суждении, то в данном случае им может быть то, чего нет в реальности (отрицание, слепота, лишенность чего-либо, отрицание есть противоположность утверждению, слепота есть свойство лишнего зрения). Это логическое сущее. Но сущим в первом смысле называется то, что предположено в действительности. Так понятое сущее есть попытка исследовать причину всякой возможности и актуальности, намечая путь к доказательству бытия Бога.

Реальное сущее выражает сущность вещи, которая, в свою очередь, присуща (как общее) всем однородным вещам, выражая их «чтойность», или природу. В полной мере такое наименование сущего относится к субстанциям, которые принимают акциденции, и потому «некоторым образом и в определенном смысле» имя сущего относится и к акциденциям. Но «более истинным и благородным образом» сущее есть в простых субстанциях, состоящих из материи и формы. Только в их единстве сущность есть сущность. Иначе не различались бы физические и математические определения. Когда вещь получает бытие, то она есть и в том, что относится к сущности, и в том, что относится к существованию. Здесь нет временного предшествования или последовательности: акт существования обеспечивает бытие сущности, но не наоборот. Сущность не обеспечивает вещи необходимости ее существования. Прежде всего это относится к акту высказывания. Если субъектом высказывания (подлежащим) является ко-

нечная вещь, такое высказывание случайно. Но оно может быть необходимым, если его субъектом будет сущность бесконечная. Тождество сущности и существования осуществляется в Боге, потому только о Нем и можно сказать, что Он может существовать.

Фома отвергает Ансельмов аргумент о существовании Бога, который он считает не доказательством, а самоочевидностью, поскольку он основывается: 1. на привычке («то, что впиталось душой с детства, так крепко удерживается, как если бы оно было естественно и известно само по себе»), 2. на отсутствии различия между тем, что просто известно само по себе, и тем, что известно само по себе «для нас». Из ясного и понятного имени «Бог» еще не следует, что «Бог есть». И не для всех, кто соглашается с тем, что Бог есть, очевидно, что Он есть то, больше чего нельзя ничего помыслить, «поскольку многие древние говорили, что этот мир есть Бог».

Фома отвергает и мнение, согласно которому существование Бога определяется только верой. Считающие так полагают, что основанием для доказательства существования Бога является то, что обозначает имя. Смысл же того, что обозначается именем, есть определение. Поскольку Бог не подлежит определению, то для доказательства Его существования не остается пути. Если же основания, как то следует из «Второй аналитики», берутся из чувственно воспринимаемого, то превосходящее всякое чувство оказывается недоказуемым. Опровергая эти доводы, Фома предлагает доказательства, исходя не из представления о Божественной сущности, относительно которой человеческому разуму ничего не известно, а исходя из идеи Божественных действий, которые чувственно воспринимаемы, хотя Бог выше всего чувственно воспринимаемого. Эти действия дают основания для доказательства того, что Бог есть. Потому начало познания о Том, что превосходит чувство, обретается в самом чувстве. Фома ведет свои доказательства с признания эмпирических фактов, которые намечают пять путей к Богу.

1. *Движение* есть существенная неустранимая деталь универсума. Космическая функция движения — не деструктивный элемент, вносящий распад в стройный космический замысел, а необходимый инструмент для достижения соответствия между изменчивостью и вечностью, правдоподобием и истиной, разумом и верой. Движение есть перевод чего-то одного во что-то другое, например, перевод потенции в акт. Но осуществить такой перевод может тот, кто уже активен. Однако одна и та же

вещь не может одновременно быть движимым и двигателем. Значит, то, что движется, чем-то движимо. Все изменчивое и движимое неизбежно приводится к началу неизменному и неподвижному, то есть к Богу.

2. Тварный мир подчинен порядку действующих причин. Однако ряд причин не может уводить в бесконечность, но прекратить причинение означает прекратить действие. Поэтому необходимо признать *действующую причину*, имя которой — Бог. Четыре аристотелевы причины преобразовались в одну. Притом причина здесь — наибольшее бытие, а следствие — сопричастность ему.

3. В мире есть вещи, бытие которых *возможно*. Это вещи конечные — возникающие и исчезающие, то есть они обладают возможностью как небытия, так и бытия. Они не могли бы быть, если бы не было нечто, существующее *необходимо*, в противном случае было бы невозможно никакое начало. Все сотворенное сущее имеет необходимость в чем-то другом, кто имеет необходимость не в другом, а в себе самом, то есть в Боге.

4. Все сущее в мире обладает разными *степенями совершенства*. Однако отношение «более-менее» подразумевает некое абсолютное совершенство, выше, истиннее и добрее чего уже нет, от есть Бога.

5. Все тварные, в том числе неразумные, сущности имеют свое целеполагание (этот путь доказательства называется путем *финализма*, или *распорядка природы*) для полного выявления своей сущности. Очевидно, что цель, или финал достигается определенным намерением. Ясно, что неразумное не может двигаться к цели без руководства чем-то разумным. Эта сила есть Бог.

Начиная с Фомы Аквинского начинает четко ощущаться двойственность Т.: попытка понять Божественную тайну парадоксально сталкивает требования холодного, «читающего» рассудка с личностными непосредственными чувствами верующего. Эта же двойственность обнаруживается и в представлениях о том, кто может считаться теологическим авторитетом: человек, достигший личной святости, ведущий неизреченную беседу с Богом, или человек профессионально и интеллектуально сведущий. Как правило, в силу особенностей средневекового — верующего, причащающего — разума оба этих качества совмещались, но с появлением идеи двойственности истины такой идеал теолога был поколеблен. У Фомы Аквинского перегородка, отделяющая Божественный мир творения от человеческого мира по-

стижения, достаточно плотно, хотя он употребляет относительно интеллектуального первоисточника истинности вещей различные обороты, что позволяет этот интеллект истолковывать и как человеческий.

Попытки снизить высоту этой перегородки сделал Иоанн Дунс Скот (1265/66 — 1308), предложив подвергнуть критике теологические и философские аргументы. Идею эквивокации, двусмысленности предметов, имеющих разное определение, но одинаковое имя, он предложил заместить идеей единогласия, фиксирующей «простые сущности», никоим образом несовпадающие с другими. Бог является таким простым понятием сущего, которое однозначно приписывается всему, что есть. Простое конечное сущее не требует доказательств в силу своей очевидности. Но его требует простое бесконечное сущее. Это сущее есть в силу того, что оно есть основание, или причина, существующая или действующая сама по себе. Этим и определяются границы философии, поскольку понятие бесконечного сущего не может выразить полноты и таинственности Бога.

Но уже Уильям Оккам (ок. 1281 — 1348/49) перегородку между Божественной и человеческой творческой деятельностью, если и не устраняет, то делает проницаемой. Эта проницаемость дает человеку возможность действовать и в земном мире, уже наполненном вещами («после вещей»), и в божественном творческом мире «до вещей», создавая возможности для будущей науки и всего того, что числит земную эмпирию человеческой познавательной деятельностью, способной накапливать и передавать всеобщее значимое знание, среди условий собственного существования.

В последующую эпоху Реформации идея Т. как умозрительной дисциплины была отвергнута. Ее предметом стали исключительно личностные отношения Бога и человека.

СХОЛАСТИКА (лат. *scholastica*, от греч. *σχολαστικός* — ученый, школьный) — общее название философско-теологических учений западноевропейского Средневековья и Реформации. С. внутренне подразделяется на рационализм (логическое постижение Бога) и мистику (сверхразумное и чувственное созерцание Бога). Реально оба этих пути переплетались в силу особенностей средневекового разума, ориентированного на мистику, и мистики, которая была рационально организована. Трактат мистики Бернарда Клервоского «О свободе воли» построен в духе рационализма, посредством логических умозаключений.

Часто полагается, что С. формировалась в течение V — X вв. Ее истоки принято искать в позднеантичной философии с ее установками на вычитывание ответов из авторитетного текста Платона, энциклопедического суммирования разнообразной проблематики, соединения мистических прозрений с рациональными суждениями. Теоретическими источниками С. считаются также трактаты Аристотеля, посвященные разработке идеи слова и высказывания («Категории и «Об истолковании»), сочинения стоиков и неоплатоников (Порфирия, Прокла) и до- и посленикейская патристика. В IX — X вв. предшественниками С. называют Иоанна Дамаскина и Иоанна Скота Эриугену, поскольку они представили, по мнению сторонников такого взгляда (С.С.Аверинцев, В.В.Соколов), систематизацию и философское обоснование теологии. Более радикальные представители такой точки зрения (Г.Г.Майоров) «отцом схоластики» считают Боэция. Основания находят в его принадлежности к латинской («катафатической») традиции и в принадлежности к аристотелизму. В таком случае понятие схоластики оказывается тождественным понятию философии и, как правило, энциклопедические статьи о схолистике представляют раскрытие философских проблем Средневековья.

Однако, как пишет Б.Гейер, «попытки охарактеризовать средневековую философию исключительно через понятие схоластики неудовлетворительны, поскольку отягощены такими историческими абстракциями, которые неадекватны многосторонности проявления средневековой философии и ее развития. Схоластика окажется одной в IX в., другой в XI — XII, XIII — XIV вв.; она одна у Ансельма Кентерберийского, другая у Петра Абеляра, Бонавентуры, Роджера Бэкона, Фомы, Сигера Брабантского и Уильяма Оккама, чтобы подводить средневековую философию только под это понятие. Даже если эта мыслительная работа, многообразная и длящаяся более шести столетий, и должна быть резюмирована в некоей краткой формуле, то это понятие — схоластики — настолько всеобщее, что практически лишено ценности» (Friedrich Ueberwegs. *Gründriss der Geschichte der Philosophie*. Bd. 2. Basel/Stuttgart, 1967. S. 143). Б.Гейер категорически отрицал причастность к схолистике патристики, то есть и Боэция, условно начиная ее с «каролингского возрождения».

Есть основания полагать, что схоластика началась с появления теологии как школьной (то есть схоластической) рациональной дисциплины, что теснейшим образом связано 1) с оформлением антитетического мышления, чему способствовал абе-

ляров метод «sic et non», «да и нет» и 2) с отличием философии от теологии, когда философия не только осознает, но и оформляет себя как логика бытия, когда это бытие определено мыслью, сознательно и мучительно оторванной от вопросов веры, и как логика мысли, когда эта мысль обосновывается вне-логическим, но не сакрализованным, началом.

В «Да и Нет» Абелияра собраны «высказывания святых» по разным религиозным проблемам (о двух природах Христа, о том, является ли Христос Спасителем или учителем, образцом морального совершенства, о том, что есть вера, воплощение, таинства). Растяжка «да» и «нет» и есть собственно искусственная растяжка противоположностей, причастных одному бытию, позволяющая выявить временные контексты возникновения тех и ли иных вероисповедных истин, но, главное, она есть то самое интеллектуальное замедление, которое позволяет в этот самый момент обнаружить напряжение философствования, выявить философское сомнение в вероисповедных основаниях, которое позволяет на краткий миг замедления отделить философию от теологии. Человек делает выбор между «да» и «нет», поскольку подобный выбор обуславливается природой одного-единственного бытия. Они суть один двусмысленный предмет, одновременно выражающий сакральное и профанное, но философ — в мгновение мысли — предполагает его как если бы это были два разных предмета. Обоснование неких истин Божественным замыслом, то есть религиозное обоснование, должно получить верификацию в наличном, сейчас происходящем, философствовании для более прочного последующего укрепления верования.

Антитетичность в таком случае становится содержанием мышления, способствуя рациональному обоснованию теологии. Именно в XII в. теология оформляется как школьная дисциплина, внеположная философии.

Такого рода антитетичность получила опору в организации средневекового урока, который имел форму диспута. Экспозитор читал текст, который надлежало обсуждать. Текст дробился на ряд вопросов, в отношении которых определялись термины, обговаривались ясные и неопровержимые принципы, на основании которых разворачивалась цепочка доказательств, суть которых резюмировалась в силлогизме «да». Затем выстраивалась цепь возражений посредством нагнетания трудностей до полного возведения здания «нет». Третья часть урока — торжество «да», которое подготовил магистр новым силлогизмом. Ярким при-

мером такой структуры текста, который повторял школьную процедуру, является «Сумма теологии» Фомы Аквинского. «Да» в таком тексте невозможно без «нет», без скрупулезного вопрошания, без последовательного (первое... второе...) разрушения возможных контраргументов. Как писал Абельяр в «Прологе к Да и Нет», «наставляя нас нравственно собственным примером, Бог пожелал воссесть в двенадцатилетнем возрасте среди учителей и спрашивать, скорее являя нам образ учащегося в вопрошании, чем образ учащего в высказывании, хотя тем не менее он обладал полной и совершенной божественной мудростью» (*Петр Абельяр. Пролог к «Да и Нет» // Петр Абельяр. История моих бедствий. М., 1959. С. 121*). Средневековый ум предстает здесь в двух своих отличительных характеристиках: как причащенный и как развитое умение превращать любой текст в предмет дискуссии, доводящей до совершенства собственную технику. В этом и состоит сугубый формализм схоластов, позволяющий овладеть разными возможностями текста, ни на йоту его не меняя. Схоластика дисциплиной урока превращала знание из искусства в науку.

В первый период существования С. выступает как оппозиционное течение, вызывая нападки на принцип рационализма со стороны «мистиков» (Бернард Клервоский), которые увидели в нем возможность отстранения от иных способов постижения Бога. Однако и сами мистики пользовались схоластическими приемами в спорах с рационалистами, примером чему служит трактат Бернарда Клервоского «О свободе воли», где соседствовали мистическое и рационалистическое обсуждение предмета. Зрелая С. XIII в. развивалась преимущественно в средневековых университетах. Общеευропейским центром С. считался Парижский университет.

Появление схоластического метода, надолго пережившего Средневековье, способствовало не только ускорению разрыва прежде единых оснований теологии и философии, но и выработыванию в последней тончайших логических приемов, жестко фиксировавших правила мышления. Особый техницизм логики базировался на схоластических процедурах, становясь фундаментом для научения ума умению правильно мыслить.

Можно выделить три «логических» периода С.: 1) первая половина XII в. — время действия «старой логики» (*vetus logica*), когда философы анализировали сущность Слова, связанного с идеей творения и соответственно с комментированием тракта-

тов Аристотеля «Категории» и «Об истолковании», посвященных проблемам предикации; 2) вторая половина XII в. — время анализа и сопряжения двух логик: аподиктического силлогизма и диалога-диспута, что связано с переводами трактатов Аристотеля «Первая аналитика» и «Вторая аналитика», «О софистических опровержениях», «Тописка». 3) XIII — XIV вв. — время появления «новой логики» (*logica nova* и *logica modernorum*), когда обращается внимание на виды логических формализаций, формулируются правила о равносильности высказываний, разрабатывается теория модальностей, семантических антиномий. Средневековая логика в противовес античной отдавала приоритет семантике, что связано с задачами герменевтики, заботящейся о выявлении смыслов и соотношений слова и вещи, под углом зрения семантики исследовались синтаксические проблемы. Создается рубрикация тем для логических исследований: суппозиция, ограничение, расширение, наименование, относительные термины, консеквенции, синкатегоремы, парадоксы, связки, статусы, нисхождение, восхождение и др. Разработка логических формализаций связана с именами Петра Испанского, Альберта Великого, Раймонда Луллия, Иоанна Дунса Скота, Уильяма Оккама, Жана Буридана. Петр Испанский (2-е десятилетие XIII в. — 1277) написал учебник «Краткий свод логики» (*Summulae logicales*), в котором он изложил свое учение о суппозициях, отличенных от термина «значение». «Значение» Петра Испанского связывается с впечатлением, которое производит озвученная речь в функции обозначения чего-нибудь, тесно связанного с предположением значения. Суппозиция, напротив, есть истолкование термина с уже имеющимся значением. Обозначение есть свойство речи, предназначенной к озвучиванию, тогда как суппозиция есть свойство термина, уже состоящего из звуковой формы и значения. Последователи школы Петра Испанского назывались перипатетиками.

Подлинным реформатором логики был Раймонд Луллий (1234/35 — 1315/16), создавший теорию комбинирования понятий (*Ars magna*), суть которой заключается в том, что из произвольно выбранной совокупности элементарных терминов комбинаторным путем можно вывести различные силлогистического типа комбинации этих терминов и предикатов. Последователи Луллия носили имя основателя школы и назывались луллистами.

В XIV в. наметилась тенденция к различению строгих доказательств (*demonstrationes*) и диалектических аргументов (*persuasiones*), сменивших примеры и «показы», свойственные

логикам раннего и развитого Средневековья. Позднее Средневековье, сделавшее Бога предметом логики, создавало новое представление о Боге логики, намечая тенденцию к замещению им Бога живого первых веков Средневековья. Однако логика продолжала развиваться в рамках вероятностной, или правдоподобной логики, занимаясь разработкой видов правдоподобных суждений («вероятное», «возможное», «весьма вероятное»).

Иоанн Дунс Скотт и Уильям Оккам разрабатывали логические идеи интенции, различая два их вида: первичные и вторичные. При первичной интенции, когда мыслятся сущие вещи, слова выполняют роль суппозиций, замещающих имена сущих вещей. Когда мы говорим «человек бежит», слова выражают тождество с реальным состоянием дела. Слова, взятые во вторичной интенции («человек есть вид живых существ»), выражают простой контекстуальный объем, предметом которого являются универсалии.

Размах логических исследований в Средние века был необычайно широк. Исследователи отмечают к тому же и огромные размеры трудов. Так, «Logica magna» венецианца П.Николетта содержала ок. 3650000 знаков.

Схоластическая логика не смогла перешагнуть рубежа Нового времени. С эпохи Возрождения, с появления новых оснований философии критикуют за схематизм и бессодержательное умствование.

РАЗУМ И ВЕРА — фундаментальное соотношение двух способностей человека, явившееся важнейшей философско-теологической проблемой на протяжении всего средневекового тысячелетия.

В Античности вопросы веры исследовались в контексте познания (эпистемы), поскольку право быть целым признавалось за умом; вера полагалась или способностью чувственных, изменчивых вещей, принадлежащих к ведению мнения, или в качестве слагаемого мифа (Платон).

В Средневековье с изменением онтологических начал изменились смысл и значение веры, что выражено в Послании к Коринфянам ап. Павла: «Погублю мудрость мудрецов и разум разумных отвергну. Где мудрец? Где книжник? Где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? Ибо когда мир *своею* мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спас-

ти верующих» (1, 198-21). Способы бытования отныне предполагали исповедь, молитву, наставления (условия веры), которые являлись путем к обретению вечной и неизменной истины.

Можно выделить три периода, в течение которых смещались углы зрения на проблему соотношения разума и веры. Первый — до X в., когда вера и разум мыслились в опоре на авторитет. Второй — X—XII вв., когда дисциплинарно расходящиеся теология и философия ставят вопрос о верификации авторитетного суждения разумом. Третий — XIII—XIV вв., когда речь идет о двух истинах: истинах веры, которые принимаются без доказательства и верифицируются ссылками на Священное Писание, и истинах разума, которые основываются на доказательствах.

Однако для всех трех периодов характерны некоторые общие черты. Полагалось, что мир был создан троичным Богом — Богом Отцом, Богом Сыном и Богом Святым Духом, то есть Всемогуществом, Словом-Логосом и Благостью, о чем возвещалось в откровении Священного Писания. Признание высшей разумной силы, доброю волею созидающей мир, дало основания для восребования веры, которая в силу непостижимости этого акта творения не могла рассматриваться исключительно в познавательном контексте. Признание ограниченности человеческого разума сравнительно с Божественной Премудростью означало, что ум участвует в богопознании совместно с другими, не менее важными способностями: человек считался сосредоточенным только тогда, когда его интеллект был сведен в сердце, то есть когда ум становился усердным, а сердце вещим. Человек предстал отныне не в двух измерениях — души и тела, как в Античности, а в трех — тела, души и духа, где дух осуществлял причащение человека Богу через благость, придавая тем самым вере онтологический статус. Философия, направленная к началам бытия, отныне не могла игнорировать веру и непременно должна была включиться в поиск соответствий разума и веры.

Уже во II в. в противовес гностическим учениям, в которых проповедовалась невозможность единства разума и веры, представители катехетической школы и прежде всего Климент Александрийский (ок. 150 — до 215) провозглашали их гармонию, полагая, что согласие веры и знания способно сделать человека *сознательным* христианином. Вера в благое и разумное основание мира есть начало философии. Правильно направленный разум способствует укреплению веры. Климент Александрийский полагал, что и любые физические действия становятся свя-

тыми и чистыми, если они благороджены разумом. Разум способен остановить порочное деяние, «перерезать корни желаний», «дать противоядие от всех болезней и путь к спасению. Это и есть самый благодный дар Бога».

Вера постигается 1) как предположенность неопределимых начал, таких, как Свет, Причина, Красота, Жизнь, Благо, Мудрость, Всемогущество, Единое, Мышление, Любовь, то есть того, о чем можно свидетельствовать или что можно созерцать; 2) как преобразование всего человеческого существа в осознании соприкосновения с Богом, когда обнаруживается внутренний свет, осеняющий самое философию. В этом смысле философский разум начинает добровольное рабство у религии. Клименту Александрийскому принадлежит выражение «философия — служанка богословия».

Серьезно исследовал проблему соотношения разума и веры Тертуллиан (155/156 — после 220), ритор, адвокат, долгое время считавшийся воинствующим фидеистом, которому в развитое Средневековье был приписан парадокс «верую, хотя это и абсурдно». Однако именно Тертуллиан дает обоснование разумной веры и верующего разума. В трактате «О воскресении плоти» он обвиняет гностиков в том, что те «колеблют и искажают нашу надежду», направляя ум к другому Божеству, «лишая рассуждение логического порядка». Он полагает, что подобное состояние разума, готового к искажению, объясняется тем, что «многие необразованны, многие сомневаются в своей вере и еще больше простakov, которых нужно будет научить, направить и укрепить». Тертуллиан считает, что такого рода «еретики принуждают нас заняться риторикой, равно как и философией», то есть «общими основаниями человеческого бытия», которые есть «христианские основания» (Тертуллиан. Избр. соч. М., 1994. С. 189, 190, 191, 195). «Credo» Тертуллиана начинается с опровержения не философии как таковой, а языческой (греко-римской) философии. Упрекая язычников за то, что они карают христиан за одно лишь их имя, он возражает им и как ритор, и как философ: «если и можно обвинять имена и слова», то за то, что они «образуют недостаток речи», каковым являются «варваризмы, солецизмы и нескладные обороты». Христианское же имя, на его взгляд, происходит от «помазания» или «приятности» и «доброты». Имя, значение которого, как он пишет, часто забывается, относится, таким образом, к фундаменту бытия (им является Доброта) как незыблемому принципу, и к из-

начальности бытия, путь к которому расчищается причастием и помазанием. Внимание к идее имени связано с идеей творения по Слову, которое вместе есть и дело, и свидетельствование дела через имя. Имя — как бы «последнее слово», пережившее перипетию выговаривания, обдумывания, свертывания; оно-то и становится *предметом веры*. Имя есть свидетельство традиции, которая не может быть вымыслом, ибо вымысел свойственен одному человеку; это всем доступная и существующая для всех истина. Традиция в качестве всеобщего есть принцип *доверия*, которое всегда готово к *проверке*, что и является собственно *верой*. То, что не готово к проверке, есть *суеверие*, недостойное христианина.

Хранителем преемственности является душа, «простая, необразованная, грубая». Эта душа — не христианка, поскольку христианами не рождаются, но у нее есть основания стать христианкой, проистекающие из 1) нерелфлексированного употребления слов обыденного языка («Бог благ», «Бог дал, Бог взял», «Бог подаст», «Бог рассудит» и т.п.), в который человек погружен с рождения, что и делает его собственно человеком, то есть неискусенно сказующим об имени Бога; 2) из согласования этой простоты с сакральными установлениями. Душа сакрализована в силу своего естества, приближенного к Богу как первая сущность. Первичность позволяет судить об авторитете души (не случайно именно с этого времени вера теснейшим образом связана с авторитетом). Потому «природа — наставница, душа — ученица. Все, чему научилась первая, научилась и вторая, сообщено Богом» (*Тертуллиан. О свидетельстве души // Тертуллиан. Избр. соч. С. 87*). Поскольку знание получено от Бога, то душа — пророчица, толковательница знамений, провидица событий. Она — первая ступень богоданного знания. На этом основании Тертуллиан строит своеобразную онтологию знания: «душа — старше буквы, слово — старше книги, а чувство — старше стиля, и сам человек — старше философа и поэта». Душа «говорит» в любом сочинении; поскольку же в нем говорит она, по природе близкая к Богу, то «необходимо доверять своим сочинениям», тем более — сочинениям Божественным, ибо хронологически они старше всякого иного писания. При такой иерархии познания (Бог — природа — душа, в которой интуитивно, что и есть вера, в свернутом виде содержится премудрость) естественен приоритет Иерусалима над Афинами, то есть приоритет «простоты сердца» над стоическим, платоническим и диалекти-

ческим рассуждениями. Тертуллиан озадачивается вопросом, что означает при таком понимании соответствий разума и веры евангельская фраза «ищите и найдете», дав на него несколько ответов: 1) хронологический — истина дана в то время, когда Бог не был узан; 2) идеологический — слова обращены не к христианам, а к язычникам или к конкретным лицам; 3) смысловой, когда важны не буквальные значения слов, а их замыслы, поиск в таком случае возможен до тех пор, пока разум не постигнет нечто верное, во что и надо верить. Наталкивается же разум на триаду: сущность (что искать), время (когда искать), предел (доколе искать), которые суть данности. Сущность, с которой *встречается* ищущий разум, обнаруживает себя как существующая. Это бытие, о котором разум не может сказать ничего более, поскольку все сказано в ходе поисков. Логическая полнота оборачивается ничто для Бога и верой (в то, что сущность *есть*) для человека. Вера оказалась предельным истощением разума, разум — не менее предельным обретением веры.

Философская задача Тертуллиана — акцентирование внимание на вере, лежащей в основании бытия, его доказательства были направлены на утверждение именно этого, можно сказать, открытия; к тому же он жил в эпоху, когда христианство еще не было упрочено. Иная задача стояла перед Аврелией Августином (354 — 430), который жил в период установленных христианских догматов: задача взаимообоснования веры и разума. Об этом идет речь в молитвенном начале его «Исповеди»: «Дай же мне, Господи, *узнать и постичь*, начать ли с того, чтобы *воззвать* к Тебе, или с того, чтобы *славословить* Тебя; надо ли *сначала познать*. Тебя или *воззвать* к Тебе. Но кто воззовет к Тебе, не зная Тебя?.. Или чтобы *познать* Тебя и надо «воззвать к Тебе»? Воззвать не к Тебе, а к кому-то другому может *незнающий*. Я буду искать Тебя, Господи, зывая к Тебе, и воззову к Тебе, *веруя* в Тебя, ибо о том проповедано нам» (*Аврелий Августин*. Исповедь. М., 1989. С. 53). Речь здесь идет о согласном понимании Бога через веру и разум вместе благодаря идее взаимообоснования: «верую, чтобы понимать, и понимаю, чтобы верить». Понимание есть награда веры — основная мысль Августина. «Человек должен быть разумным, чтобы хотеть искать Бога», — писал он в трактате «О Троице». Вера для него неотличима от авторитета (см.). Авторитет и разум — две вещи, влекущие человека к познанию, но они становятся таковыми при условии преображения человека.

Иоанн Скот Эриугена (ок. 810 — после 877), поставив вопрос о соотношении веры и разума, напротив, развел понятия веры и авторитета. По представлению Эриугены, авторитет рождается из истинного разума, он — персональное имя *носителя* этого разума, в то время как вера есть правильность разума и в этом смысле сам разум. Выражение «у авторитета восковой нос», появившееся позже, начало складываться именно с этого времени, усилив верующее содержание разума. Поскольку никакой авторитет не может отказать разуму в выполнении его задачи, то предписанное разумом рассматривается как инструмент познания истинной реальности, являясь вместе ступенью восхождения к Богу. Тождество разума и веры для Эриугены неоспоримо настолько, что он определяет философию через религию, а «истинную религию» отождествляет с «истинной философией».

Второй период связан с началом дисциплинарного разграничения функций философии и теологии, происшедшим в момент появления схоластики (см.). Разработка техники логических исследований, выведение логики за пределы грамматики, связанное с трудами Ансельма Кентерберийского, Гильберта Порретанского, Петра Абеляра, привели к тому, что система показа порядка аналогий мышления сменилась системой доказательств, что послужило формальным основанием для автономизации разума. Стало необходимым доказывать вероисповедные истины рациональными средствами. Ансельм Кентерберийский (1033-1109) представил первое доказательство бытия Бога. В «Монологионе» он привел 4 апостериорных доказательства (первое исходит из посылки, что все стремится к благу; благ множество, но лишь одно дает начало прочим; второе — из идеи непространственной величины по вертикали, где есть вершина, по отношению к которой все остальное будет нижестоящим; третье — из бытия как целого, четвертое — из ступеней совершенства: высшее совершенство венчает иерархию); в «Прослогиуме» — априорное (онтологическое, или симультанное) доказательство: из анализа мышления о Боге следует неизбежность его существования. Разум здесь начинает действовать не просто в модусе веры, он артикулирует свои, отличные от веры позиции, логически выверяя основоположения религии. И хотя в конечном счете их принципы совпадают, налицо попытки расставить начала веры и разума.

Ярче всего это выразилось в трактате Петра Абеляра (1079 — 1142) «Да и Нет», где были сведены воедино противоположные высказывания разных авторитетов по одному и тому же вероис-

поведному вопросу: согласования человеческой свободы и Божественного предопределения, соотношения двух (Божественной и человеческой) природ Христа, ответственности человека в контексте Божественного всеведения, единства и троичности Бога. И хотя и Ансельм, и Абельяр все еще повторяют формулу Августина «понимаю, чтобы верить, и верую, чтобы понимать», тенденция к ее внутреннему разрыву очевидна. Инвективы Петра Дамиани и Бернарда Клервоского против разума свидетельствуют о первенстве только веры, выступления Абельяра и Иоанна Солсберийского в пользу разумного испытания авторитетов — о первенстве разума. Речь пока шла всего лишь о приоритетных методах анализа проблем (никто не сомневался, что конечная цель разума — обрести *уверенность*). Однако открылась возможность философствования вне веры, что способствовало интенсивным поискам различения сферы разума и веры.

Последнее ярче всего выразилось в существовании в XII в. разноориентированных школ: Шартрской, Сен-Викторской, Ланской, Парижской. В первой исследовались проблемы механико-математической космологии, законы которой распространялись на мир живой природы, рассматриваемой как Книга природы (Теодорик и Бернард Шартрские, Гильберт Порретанский). Сен-Викторская школа была образцом спекулятивной философии. Гуго Сен-Викторский в «Дидаскаликоне» составил пирамиду наук с иерархическим делением, соподчинением, отличая их от «семи свободных искусств». В Ланской школе разрабатывались вопросы этики, изначально входившие в состав теологии. Парижская *светская* — в отличие от Сен-Викторской и Шартрской — школа Абельяра исследовала проблемы речевого высказывания.

Рациональная функция философии подчеркивается в трактатах Иоанна Солсберийского (1115/20 — 1180), который писал, что предпочитает сомневаться с академиками, чем придумывать определения для того, что скрыто и неясно. Человек стремится верою и разумом постичь все ему доступное, но он должен иметь мужество признать существование проблем, превышающих возможности его интеллекта.

В возникшем в XIII в. Парижском университете, который был свободной ассоциацией магистров и студентов, официально разрешалось обсуждать вопросы веры, до той поры находившиеся в ведении церковных иерархов. Там впервые начинают автономно существовать факультеты теологии и философии.

Почти одновременно с возникновением университетов создаются монашеские ордена францисканцев и доминиканцев, активно участвовавших в ученых спорах. Философские трактаты становятся предметом широкого обсуждения. В круг исследования входят 1) идеи Авиценны и Аверроэса, 2) аристотелевские оригиналы «Физики» и «Метафизики», существенно преобразившие интеллектуальный образ мира. Главными предметами обсуждения стали вопросы о вечности мира, примате философии и единстве интеллекта. По представлению Аверроэса и его последователей в Парижском университете, прежде всего Сигера Брабантского, истина одна, она разумна, потому при расхождении между философией и теологией в толковании сущностных начал нужно держать сторону философии. Истина свидетельствует также о вечности мира и единстве интеллекта. Бесстрастный, обособленный, универсальный интеллект (Аверроэс называет его возможным) обладает бессмертием, которого лишен индивидуальный ум, получающий энергию от Божественного ума. Последний воздействует на первый через фантазию, воображение, чувственные ощущения, в силу чего создаются формы индивидуального познания. Тезис о бессмертии одного лишь возможного, универсального ума, самодостаточного и не входящего в состав индивидуальной души, вступал в противоречие с христианским догматом личного бессмертия человека. Представление о распаде по смерти всего индивидуального сводил на нет вопрос о персональной ответственности человека за поступки. Потому вновь во главу угла — и это третий период — становится проблема оснований веры и разума.

ГЕРМЕНЕВТИКА (греч. ἐρμηνευτική, от ἐρμηνεύω — разъясняю, истолковываю) — искусство толкования текстов классической древности, Библии и пр., учение о принципах интерпретации. Герменевтика изначально возникла в рамках экзегезы, цель которой состоит в понимании текста, исходя из его собственной интенции, в выяснении того, с какой целью он написан. Это означает, что истолкование основывается на разных традициях или интеллектуальных требованиях: прочтение греческих мифов школой стоиков на основе натурфилософии отличается от раввинской интерпретации Торы в Галахе, апостольское истолкование Ветхого Завета в свете пришествия Христа дают иное прочтение событий, чем это делает иудейская традиция. Герменевтическая работа в юриспруденции заключа-

лась в согласовании правовых документов для решения новых юридических казусов. Замысел работы по интерпретации — преодолеть культурную отдаленность, дистанцию, отделяющую читателя от текста и включить смысл последнего в современное его понимание, в результате которого производятся смысловые сдвиги. Смысл этого искусства предполагает, что оно должно возникнуть там, где особое значение приобретает роль слова как знака сообщения, и тем более там, где Слово оказывается мирообразующим принципом. В Средневековье, таким образом, признававшим начало по Слово, герменевтика была призвана быть не просто ведущим искусством в переводе сакрального, библейского, текста на язык мирской мудрости и в практике комментирования трудностей, возникающих при решении логико-грамматических и философских проблем, шло ли дело о созерцательной, практической или моральной философии, но учением о бытии, онтологией.

В эллинистическую эпоху центром искусства Г. оказалась Александрия, поскольку она была центром скрещения западных и восточных учений. Переводы книг Ветхого завета на греческий язык (так называемый перевод 70 толковников) поставил вопрос о технике этой работы, связанной прежде всего с понятийным истолкованием, наиболее остро. Впоследствии эта работа была унаследована христианством для объяснения своего учения. Потому Г. конструировалась как дисциплина, вспомогательная для богословия.

Несмотря на то, что все исследователи метода Г. обращают внимание на огромное значение Г. для раннего христианства и всего Средневековья, анализ ее, как правило, заканчивается фигурой Августина. Поэтому существует необходимость более полного исследования этого метода для всей эпохи Средних веков.

Уже в первых богословских школах начала н.э. складываются различные направления Г. Александрийская школа тяготела к аллегорическому истолкованию Священного писания, антиохийская — к буквально-историческому. Как правило, аллегорическое толкование предполагало и исторический, и мистический, и тропологический смыслы, то есть подчеркивало многозначность слов и выражений в противовес направлению, допуская лишь один определенный смысл. Такого рода противопоставление сыграло огромную роль и в богословских спорах, и в спорах, относящихся к широкому кругу общегуманитарных проблем, поскольку в нем предположено разное от-

ношение к понятию «смысл». При буквальной интерпретации слово как подлежащий истолкованию знак теснейшим образом связано с вещью, именно эти вещные отношения вскрываются интерпретатором, который не может выйти за рамки этих отношений. При аллегорической и пр. интерпретациях слово указывает скорее на интенции, желания, представления сообщаемого, потому интерпретация более свободна, ибо она предполагает желание сообщаемого вложить в слова разные смыслы. Ко времени зрелой схоластики упрочивается пять смыслов толкования Священного писания: исторический, или буквальный, исходящий из прямого значения слов, аллегорический, символический, тропологический, исходящие из многозначности и общаемости слов, их готовности к обретению новых смыслов, и аналогический, относящийся к «предметам вечной славы». Буквальный смысл, как говорил Данте, составляет своего рода предмет и материю, без чего нельзя подойти к их познанию. Такого рода многозначность основывалась на своеобразном строе мышления, предполагавшего, что любое, самое точное слово перед лицом Божественной полноты есть иносказание, возле брошенное слово, никогда не совпадающее с Истиной.

Комментарий в этом случае предполагал речевую встречу смыслов Божественного откровения и человеческого постижения. Направленный на Бога человеческий взор совершенствуется в Его видении. Направленный на человека взор Божественный высвечивает его смертность, конечность. Поэтому средневековый комментарий нельзя уподобить картезианскому бесконечному совершенствованию в умозрении: он всегда словно бы ограничен, поскольку Слово Священного писания озадачивает вопрошание уже данным ответом и тем самым обеспечивает таинственность мира. Ответ в Средневековье возникает раньше вопроса и ответов изначально больше, чем вопросов. Любая профаническая вещь окутана сакральным смыслом, то есть предположена двусмысленной.

Первые опыты христианской Г., основанной на единстве философско-теологических принципов, связаны с выяснением самой идеи Слова. Первые христианские апологеты толкуют Слово как невыраженное (это Слово принадлежит Богу Отцу до творения) и произнесенное, которым Бог творил мир. Произнесенное Слово в свою очередь делилось на две части: семенное слово, которым Бог «посеял» свое присутствие в мире, и Слово воплощенное, которое есть Его максимальное самовыражение в

тварном мире. Понимание метафорическое отождествлялось с пониманием физическим, метафора оказывалась иносказанием плоти (Иустин). Татиан представлял Слово как сообщаемость, то есть коммуникативная идея Слова оказалась тесно связанной с идеей речи («Я беседующий»), лично определяющей индивида. Природе Слова, по Татиану, свойственно следующее: 1) образование иного Я, возникающего из несовпадения Я обладающего Словом в себе, задумывающего его, и Я оформляющего и сообщающего его; 2) Слово обнаружило себя как провокатор самопознания. Обращение его внутрь себя рождает исповедальность как особую форму мышления. Испытание Я становится единственно достоверной формой испытания, проверяющего Слово на истинность; 3) Слово двойственно, оно, с одной стороны, предопределено (звуком или буквой в начале произнесения и звуком или буквой в конце), с другой — свободно (в процессе произнесения оно может измениться). Двойственность обусловлена волей говорящего: Бога и человека. Человек тогда бессмертен, когда сообщен со Словом, отлученный от Него становится смертным; 4) процессом произнесения Слова приводится в порядок материя как образ звука, человек как образ Бога, или бессмертия, то есть осуществляется процесс по причащению человека Богу.

Тертуллиан обратил внимание на идею имени, связанную с идеей творения по Слову, которое вместе есть вещь, свидетельствующая о себе через имя. Имя — как бы «последнее слово», пережившее перипетии выговаривания, обдумывания, свертывания. Имя свидетельствует данную вещь, только если эта данная вещь существует и имя выражает это существование. Проблема заключается в выявлении отношения не только между именем и вещью, ибо «в самой природе имени заложено различие между названием вещи и ее существованием» (*Тертуллиан. К язычникам // Тертуллиан. Избр. соч. М., 1994. С. 42*), но и между именем и значением имени.

Одним из серьезнейших опытов христианской Г. являются сочинения Оригена: 4 книга «О началах», «Гекзаплы», разнообразные схии, гомилии, комментарии к «Песне песней», к евангелиям от Матфея и Иоанна и пр. Текст «Гекзаплов» разделен на шесть столбцов. В первом из них помещался еврейский текст Ветхого завета, во втором — тот же текст в греческой транслитерации, в третьем — перевод семидесяти толковников, в четвертом — перевод на греческий Акилы (ок. 129 г.), в пятом — Симма-

ха (в 201 — 203 гг.), в шестом — Феодотиона (181 г.). Сопоставление разных переводов, выполненных с разными целями (Акила сделал свой перевод для иудеев, живших в греческой языковой среде, Симмах принадлежал секте, признававшей чудесное рождение Христа, но отрицавшей его божественность, Феодотион, также принадлежавший этой секте, впоследствии перешел в иудаизм), позволил выявить разную смысловую и терминологическую нагруженность тех или иных слов и значений, обнаружил суть философских и богословских споров, вызревших в средиземноморском бассейне во II — IV вв. Ориген основывался на представлении о том, что слова указывают на реальные вещи и отношения. Но так же как вещи принципиально различаются между собой, так же принципиально различаются смыслы внутри слова, означающих данную вещь, поэтому слова многозначны по природе. Христос создал все видимое и невидимое, это невидимое есть непознаваемое. Соответственно в любом творении есть невидимые по свойству субстанции (первейшей субстанцией предполагалось слово), которые, будучи бестелесными, пользуются телами. Такое представление еще не свидетельствует о многозначности слова, но, поскольку невидимое и непознаваемое, по Оригену, не может быть выражено вообще в словах человеческого языка, то тем самым открывается простор для многослойной интерпретации: «Этого критерия и нужно держаться при понимании Божественных писаний, то есть то, что говорится, нужно оценивать не по ничтожеству речи, а по Божественности Святого Духа, который вдохновляет к их написанию».

Ориген различает три смысла при истолковании Священного Писания: исторический, душевный и духовный.

Трактаты Аврелия Августина «Христианское учение», «Об учителе» и пр. представляют своего рода учебник библейской герменевтики, построенный по схеме учебника риторики. Августин продумал вопросы, связанные с проблемами знака, значения, смысла, их понимания и истолкования.

Сравнительно с Оригеном Августин расширил содержание Г., поставив проблему однозначности или многозначности слова в связь с проблемой понимания.

«Христианское учение» Августин начинает с различения идеи вещи и идеи знака, через который и благодаря которому познается вещь. Вещь — то, что не применяется для обозначения чего-либо. Знаками что-либо обозначается, например, слова. Поскольку очевидно существование вещей, являющихся знаками для

других вещей, то одна и та же вещь может выступать и как вещь, и как знак. Знак, следовательно, есть вещь, которая не только сообщает чувствам свой вид, но и вводит за собой еще нечто, что заставляет работать мышление. Знаки делятся на собственные и переносные. Собственные знаки используются для обозначения вещей, ради которых они изобретены, переносные используются и тогда, когда сами вещи, которые обозначаются собственными словами, употребляются для обозначения чего-нибудь другого.

При таком определении переносных знаков для их понимания необходимо знание реальных отношений, связанное с необходимостью изучения всего корпуса познавательных искусств: физики, астрономии, географии, истории и главным образом диалектики. Но при этом все эти отношения, как считалось, зависят от духовного смысла и Божьей воли, они predeterminedены ею, что осложняет, если не уничтожает, проблему понимания. При такого рода определении (пред-определении) понимание обуславливается усвоением церковной догматики и читательской боговдохновенностью, но главное — знаки, многосмысленные для мира дольного, предполагают единственное значение в мире горнем, где собственно они рождаются.

Иное понимание знака, прямо полемизирующее с Августиновым, дает Боэций. Идея Божественного Провидения у Боэция не связана с идеей predeterminedения. Провидение тождественно предзнанию, поскольку в качестве держателя времен оно знает все и равнозначно пониманию. Рассуждение, от которого неотъемлем человеческий ум, относится к пониманию как время к вечности, как движущийся круг к покоящемуся центру. Смысл Провидения состоит не в том, чтобы сообщать вещам необходимость, а в том, чтобы быть знаком необходимости в грядущем. Сущность знака — обозначать скрытое, но не творить сущности означаемого. «Следовательно, то, что произойдет в будущем, не является необходимым до того момента, когда происходит, а не обретя существования, не содержит необходимости появления в грядущем» (*Боэций*. Утешение философией // *Боэций*. Утешение философией и другие трактаты. М., 1990. С. 281). Знак — намек на означаемое, на его возможность. Сущность знака — предполагать немислимые, многовариантные состояния, вытекающие из свободы воли и природы слова, которые соотносимы с идеей случая, являющегося стечением противоречивых обстоятельств. Последнее позволяет Боэцию поставить проблему перерешения пред-

решенного, то есть исключающего не первичный, но единственный смысл знака, не содержащего в этой своей единственности «природной необходимости». Предназначенное к существованию вправе остаться в возможности, не стать явным.

VI — X вв. — время, когда познание возможностей слова становится определяющим. Христианство, выйдя за пределы средиземноморского бассейна и постепенно охватывая земли будущей Западной Европы всколыхнуло новую герменевтическую волну, связанную с необходимостью включения в христианскую орбиту варварских народов. Эта волна связана с исследованиями этимологий (Исидор Севильский), с разъяснением смысла чудес (Григорий Великий), с объяснением мира как единства чуда и загадки, школы и морализации (Алкуин). Но подлинный расцвет Г. произошел в к. XI — XIV вв., когда идея Слова была связана уже не просто с идеями знака или имени, но с идеей речи. Речь, внутренняя речь, становится предметом логического анализа у Росцелина, Ансельма Кентерберийского, Абельяра, Иоанна Солсберийского, Иоанна и Боэция Дакийских и пр., породив традиции изучения, называемые «диктизмом», «сермонизмом», «модизмом». Ансельм Кентерберийский, считая, подобно Северину Боэцию, единицей высказывания «значащий звук», выделил в трактате «Об истине» два его значения: собственное и окказиональное. Исследуя функции этих двух значений, Ансельм обнаружил важное свойство имени: оно, в отличие от представлений Аристотеля, может не просто быть условленным звукосочетанием с условленным значением безотносительно ко времени (что и служило, в частности для Августина, указанием на единственный, предопределенный, смысл слова), но само являлось носителем времени. Слово «сегодняшний», если следовать Аристотелю, оказалось бы не именем, а глаголом, поскольку оно означает время, что есть, по Стагириту, глагольный признак. Вывод Ансельма таков: если вещь не может относиться к нескольким категориям, то слово может — в силу того, что оно способно соединять в себе разные категории, например, вместе быть сущим и означать время, означать качество и обладание этим качеством. Слово «больше» вещи не только в границах человеческого мира: смысл Божественного слова превосходит границы Его форм в силу Своего домирного существования.

Такого рода подход исключал произвольное толкование текста, минуя его контекст, ибо контекст творится во времени. На это обратил особое внимание Абельяра. Для Абельяра речевое

высказывание происходит здесь и сейчас, потому оно непременно несет на себе печать времени, исключаяющего установление одного общепризнанного понимания. В тесной связи с проблемой контекстуального толкования стоит его трактат «Да и Нет», обнаруживающий разные контексты возникновения тех или иных внутрицерковных установлений и представлений, на которых могут базироваться и ошибки при переписке текстов. Сама идея речевого высказывания, приобретшего у Абеяра форму концепта, вела к необходимости пересмотра принципов Г., ибо темнота и неясность Писания усугублялись многочисленностью противоречивых толкований, что обеспечивалось самой богословской традицией, требовавшей верификации текстов из любого места Библии без учета одновременности ее составляющих книг. Поэтому Абеяром и была поставлена проблема возвращения к самому тексту с целью обнаружения и устранения трудностей, к исследованию контекстов, включенных в общую цель. Во главе Г. стоит теперь задача понимания каждого события из его цели, согласования любого из них в строгом соответствии и отношении, что связано не только с фактом деяния, но и с языком, выразившим это деяние во времени. Но здесь оказывается решаемым и вопрос о разнице между терминами «смысл» и «значение». Значение, или понятие — это слово в его логической функции, рассматриваемой независимо от связей, в которых используется это слово в каждом конкретном случае; как только то или иное слово вводится в конкретную, всегда единственную связь, мы уже имеем дело со смыслом. У Абеяра отчетливо прослеживаются три ступени понимания, что обычно связывается только с эпохой Реформации, а именно: 1) понимание, когда читатель воспринимает отдельные звуки и слова; 2) понимание, когда «схватывается» значение речи в отдельных ее периодах, основанное на правильных связях слов и делениях периодов; 3) понимание, через которое постигается «душа говорящего», вызывающая ответное движение «души слушающего». Более того, Абеяра ставит проблему теоретического рассмотрения акта понимания, поставив вопрос об отношении значения (понятия) к смыслу, о самом процессе понимания (мыслеобразы Божественного субъекта — чувственные ощущения и понятия — преобразование их в смыслы — возвращение к изначальным мыслеобразам), что делает проблемы Г. логическими проблемами.

XIII — XIV вв. можно назвать «золотым веком» для развития идеи Г., поскольку с развитием идеи «двух истин» появляется новое условие — изменение понятия философии, которое отныне соотносится только с истинами разума. Соответственно изменилось и представление о речи. Один из представителей «модизма» (направления, анализировавшего модусы речи) Роберт Килвордби писал, что речь бывает значащей в той мере, в какой она отвлекается от каждого отдельного языка, то есть когда она присутствует в уме. Различия между языками модисты видели в звуковом облачении, а содержательно-смысловую сторону полагали повсюду одинаковой. Этим различием был напрямую поставлен вопрос об объектном отношении к слову, предполагающий, что вопрошающему ответ должен быть дан с точки зрения предмета. Но при подходе к вопросу с точки зрения предмета, сам предмет перестает быть двойственным, зато различаются разные виды изучения знаков: того, что имеет значение, и того, что есть значение. Однозначность становится принципом толкования, по-разному проявляющаяся в модусах слова, который сродни акцидентальному свойству в отличие от атрибута.

Чем более рационалистичной становилась философия, освобождаясь ли от верующего состояния или пытаясь найти основания для их взаимосвязи (Фома Аквинский), тем более четко делились основания Г. на 1) предмет понимания и комментирования и 2) на процессы понимания и комментирования. У Фомы Аквинского основной речевой единицей, как у Абеляра и Гильберта Порретанского, является концепт, который есть форма интеллектуального «схватывания» имен, выходящих за понятийные рамки и направленных на постижение Бога. Эти имена — не синонимы, они указывают на Божественную субстанцию, исходя из разных оснований. Такого рода концепты «схватывают» самые разные состояния вещей, на основании которых строятся доказательства Божьего бытия: концепты движения, причины, возможности и необходимости, степеней вещей, распорядка природы, постигаемые интеллектуальной интуицией и развернутые в длиннейшую цепь доказательств. Физика прочно отделяется от метафоры. Г. увидела в знаке не только предмет и понятие, не только обнаружила свою связь с логикой, но и вступила на путь конституирования себя как науки. Средневековая логика с ее спорами об универсалиях, особенно ярких в XIV в., связанных с именами Дунса Скота и Оккама, сумела проанализировать именно логическую теорию знаков. Они-

то и подготовили новую идею возрожденческой и реформационной философий, поставивших, с одной стороны, проблемы Г. как проблему истолкования другой, независимой от христианства и потому не связанной с теологией культуры, а с другой — проблему Г. как искусства «истинной» интерпретации Священных текстов вне зависимости от предания. В любом случае развитие Г. становится залогом появления проблемы понимания чужой индивидуальности, где предметом Г. становится аспект выражения, а не содержания, что в конечном счете привело к идее разделения идеи слова на идеи речи и языка.

АВТОРИТЕТЫ (от лат. *auctoritas* — суждение, совет, власть, образец) — этическое понятие, означающее признанное влияние какого-либо лица или писания на жизнь человека, тесно связанное с понятием средневекового авторства. Принципа креационизма, лежащий в основе христианского мировидения, предполагал автора бытия, которым считался Бог, возвестивший о нем в Священном писании, или Библии, которая являлась, таким образом, авторитетнейшей книгой. Эта книга была текстом-носителем Истины, являясь потому или средством верификации любых философско-теологических учений, или собранием примеров для правильной жизни. Авторитетами полагались также святые и лица, чьи писания были санкционированы для изучения, комментирования и воспитания, чья жизнь была образцом для подражания. Таковыми были жития святых, трактаты, послания, молитвословия отцов церкви. Таким образом, помимо Писания в число А. входило Предание. Понимание Предания в разных конфессиях неодинаково. В католицизме оно включает в себя святоотеческое наследие до Иоанна Дамаскина (ок. 675 — до 753), в православии Предание не ограничено временными рамками. Кроме того, к числу почитаемых текстов относились мирские авторитеты — поэтические, логические, философские сочинения древних языческих авторов, которые были признаны предвестниками христианского вероисповедания. В их число входили Платон (прежде всего «Тимей»), Аристотель (изначально «Категории», «Об истолковании», с XIII в. — «Физика» и «Метафизика»), Вергилий, Овидий и пр.

Установка на А. тесно связана с историческими (генеалогическими, хронологическими), комментаторскими установками средневекового верующего разума, основная задача которого состояла в причащении Божественной истине.

Такое отношение к А. было связано с тем, что в первые века христианства возник особый строй мысли, ориентированный на древность, святость и правильность, а потому авторитетность. Ранние отцы церкви, апологеты Климент Римский, автор Книги двенадцати апостолов («Дидахе»), Игнатий Богоносец, Поликарп Смирнский вслед за апостолами начали создавать сыгравшие огромное значение в Средневековье жанр посланий, такую форму мысли, как назидание, увещание, притча и — главное — формулировать этические максимы в связи с идеей спасения, определять способы причащения человека правильной жизни, каковыми явились ставшие церковными таинствами крещение, евхаристия, исповедь и молитва с подробным перечнем текстов и действий. Необходимость этих процедур не доказывается, а показывается, что собственно и обосновывает их авторитетность. Любые доказательства, основанные на умозаключениях перед лицом неисповедимости истины, суть ненадежный источник для познания Бога. Надежным является, как полагал Тертуллиан, лишь тот, на который можно сослаться как на «свидетельство относительно смысла, происхождения, преемства и доказательства суждений» (*Тертуллиан. О свидетельстве души // Тертуллиан. Избр. соч. М., 1994. С. 83*). Таковым источником является традиция, она не может быть вымышленной одним человеком, но есть всем принадлежащее. Хранитель традиции — душа обладающего речью человека. Душа позволяет нерелфлексированное употребление слов обыденного языка типа «что Бог даст», «если Бог захочет», «Бог даст», «Бог рассудит». Высказывания такого рода превращают любую душу в свидетеля своего Божественного происхождения, поскольку она открыто и свободно указывает на имя Бога. Так понятая душа и позволяет судить об авторстве. В этом смысле она — пророчица, толковательница знамений, провидица событий. Она — первая авторитетная ступень познания, дарованного человеку Богом. Все последующие ступени ею опосредованы. Авторитетность души «говорит» в любом сочинении. Поскольку же в нем говорит душа, по природе близкая Богу, то необходимо доверять и своим, и тем более Божественным сочинениям, ибо Писание хронологически возникло ранее других творений.

Сказанное вовсе не означает, что опора на А. является следствием слепой веры в догматы или иные церковные предписания. Напротив, с его помощью предполагалось найти разумный ответ. Поскольку истина полагалась данной и возвешенной, то

христианский ум изначально, как говорил Августин, к ней «льнул», был ей причащен. Человеческий разум был врожден в несравненно более разумную божественную реальность, он был верующим в эту разумную реальность, потому вера была разумной, а разум верующим. А. для средневековых интеллектуалов были способом проверки собственного разума на правильность — построений, суждений, умозаключений, позволявших оспаривать, критиковать сами А., что, однако, не умаляло идеи А., исходящей из коренящейся в душе традиционности мышления и действия.

Падение влияния «авторитетной» мысли началось с XIII в., когда с влиянием аверроизма и аристотелизма произошло раздвоение истины на истины разума и истины веры. Разум с этого времени начинает утрачивать свое определение верующего, а вера перестает претендовать на звание разумной.

ТРОПЫ (от греч. τροπή — поворот, оборот речи) — 1) в поэтике двусмысленное употребление слов: иносказательное и буквальное, которые связаны друг с другом по принципу смежности (метонимия, синекдоха), сходства (метафора), противоположности (ирония, оксюморон). Обучение Т. входило составной частью в грамматику, в компетенцию которой, помимо Т., входило знание слов, букв и слогов, умение владеть правильной речью, определения, стопы, ударения, пунктуация, орфография, аналогии, этимологии, различения, варваризмы, басни, стихи, история. Однако в Средневековье Т. имели гораздо более существенное значение, нежели только грамматическое. Они были теснейшим образом связаны со 2) способом мышления, который все средневековые философы и богословы, русские в том числе (Стефан Яворский), называли «тропическим разумом» (*sensus tropicus*). Средневековые мыслители полагали, что любое суждение, сколь бы точным оно ни было, перед лицом Бога всегда есть Т., иносказание.

Тот, кто осмеливался говорить не только о плотской, но и о духовной сущности, прибегал к помощи аналогий или сравнений, которые суть способы организации Т., способствующие пониманию сути дела и являющиеся слабой попыткой уловить или постичь Бога через тварный мир. «Слова, обозначающие сотворенные сущности любого подверженного изменению естественного и неестественного предмета, не могут сказываться о Природе созидающей (то есть о Боге) в собственном смысле, но только в переносном», — писал в трактате «О разделении природы» Иоанн Скот Эриугена. По Петру Абеляру, человеческий

язык приспособлен к сказыванию о вещах этого мира, но «сами слова необходимо превосходят их собственное значение» и, «будучи посредниками Св. Духа», в переносном смысле свидетельствуют о Боге.

В прологах и комментариях к Библии, система Т. (тропология, или лепория) определяется как венец мироздания, место соприкосновения горнего и дольного миров. Именно в этом месте человеческое слово соотносится с Божественным, определяя и степень своей любви к Богу, и степень творческой свободы, что лежало в основании познания (см.: *ФИЛОСОФИЯ*). Потому тропология обозначается через этическую категорию *благого*.

Один из прологов к «Схоластической истории» Петра Коместора (XII в.), который представляет собой библейский комментарий, звучит так: «В доме Его императорского величества надлежит иметь три палаты: аудиторию, или консисторию, в которой Он определяет права; трапезную, в которой распределяет Он пищу; спальню, где Он отдыхает. Таким образом, Владыка наш, управляющий ветром и морем, владеет миром через аудиторию, где все упорядочивается по воле Его... Отсюда: Господни и земля и полнота ее. Душу праведного Он обнимает в спальне, так как радость Ему пребывать там и отдыхать с сынами человеков. И потому называется Он женихом, душа же праведника — невестою. В трапезной, где Он напояет своих, оставляя трезвыми, Он хранит Священное писание. Отсюда: *в дом Господа мы ходили согласно*, то есть будучи умудренными в Священном писании. Потому Он называется *pater familias*. Три части в трапезной Его: фундамент, стены и крыша. История — это фундамент, коей три вида: анналы, календарная история и эфемерная. Стена, вздымающаяся ввысь, — это аллегория, которая выражает одну мысль посредством другой. Венец же крыши дома есть тропология, которая благодаря содеянному сообщает нам то, что нужно делать» (*Петр Коместр. Схоластическая история // Неретина С.С. Верующий разум. Книга бытия и Салический закон. Архангельск, 1995. С. 283*).

Трапезная в прологе, будучи одной из палат, то есть единичностью, вместе с тем (одновременно) есть целое, поскольку она — хранилище Божьего Слова, одухотворяющего универсум. Целое здесь выявляется через часть (синецдоха). Еще более тропический характер мышления очевиден при сопоставлении значений слов, в результате чего обнаруживается, что *одни и те же тексты читаются в разных ключах* и в зависимости от позиции читателя понимаются в буквальном или переносном смысле. Под

«домом» можно подразумевать и храм, и дворец; под «императором» — и Небесного, и земного повелителя; «аудитория» — означает как любые власти и силы, так и место Страшного суда; «спальня», где душа праведного пребывает в веселии с Сыном Человеческим, — свидетельство не только земного успокоения, но созерцания, духовной близости с Богом, «трапезная» — знак единства христианского мира и тайной вечери. Выражение «распределять пищу» (*cibaria distribuere*), помимо прямого значения, имеет и переносное — «даровать милости», значение глагола «*inebriare*» — не только «поить», но и «проникать», «подавать надежду». Каждое слово включает в себе не только мирские и сакральные смыслы, но и «поворачивается» относительно внешне выраженного смысла, беседуя и предполагая смыслы внутренне. Это особенно наглядно при раскрытии содержания термина «история», которая есть 1) и священная, и мирская, 2) линейная (сопряженная со «стрелой времени» она длится от сотворения Адама до Страшного суда) и цикличная (в текстах термин «год», как правило, отождествляется с термином «кольцо», одинаково обозначаясь как *annus*, и сравнивается со змеей, хвостом жалающей себя в голову), временная и вечная (каждый миг времени, казус, или эфемерность есть средоточие уникальности и неповторимости и неизбытности). Текст оказывается открытым для разных интерпретаций, часть которых представлена им самим, истина устанавливается через эту разность, что и определяет важнейшую роль граммато-логической экзегезы, теснейшим образом связанной с философско-теологической. Средневековая мысль решительно повернута в сторону осведомления об истинном бытии, о котором она знает, что это бытие есть. Высказывание через Т. обнаруживает «за» собой нечто непреложное и неотменяемое. В казусе слова сказанное представляет то, смысл чего значительно больше. Т. размыкают смысл бытия. Чтобы обнаружить себя захваченным этим бытием требуется внимательный взгляд и вслушивающееся ухо, ибо Т. — это постоянная готовность вещи принять иной смысл («дом» при определенном взгляде преобразуется в «храм» или в «трапезную», мгновение в век).

С Т. была тесно связана идея переносов (*translatio*) и перестановки (*transumptio*), которая предполагала изменение смысла и субституцию. Она представляла возможность разглядеть сквозь перестановку ряд смыслов, которые являются приемлемыми для более полного понимания выражаемой вещи, проанализировать все имеющие быть отклонения от устоявшихся ре-

чевых выражений, в частности изменение позиции, осуществляющее перевод этих выражений из одного знания (например, из теологического) в другое (например, в естественное) при обнаружении вполне определенной и логически выверенной ключевой фигуры, которая и выносит за рамки данного знания одну из его составляющих. То, что в естественном знании может быть следствием, в теологическом обернется причиной. Своеобразную трансумпцию, или металепис представляла знаменитая «бритва Оккама», для которой характерна «страсть к номенклатуре».

Система Т., таким образом, представляет содержательную сторону мышления в ее тождестве с формально-образными структурами. Средневековье также обнаружило возможности «сворачивания» смыслов сказанного в фигурах речи, каковыми являются гендиадис, силлепс, эллипс, анафора, эпифора, антитеза и умолчание. Как правило, комментаторы и грамматики наставляли образцам сотворения речи, показывая ее рукотворность, вмняя в обязанность пользующемуся ею быть ее творцом, вскрывая двойственную основу творчества: быть проводником Божьего Слова (в силу акта творения) и обладать способностью рождать собственное произведение (в силу дара творения). Фигуры речи, способствующие усилению самовыразительности, обнаруживают способность Средневековья представить себя в «образах неподвижности» (О.А.Добиаш-Рождественская). Т. — в образах движения, демонстрируя именно средневековую онтологию речи.

ЗАГАДКА — 1. способ представления и познания мира в Средневековье; 2. литературный жанр вопросов и ответов, построенных по принципу замедленной метафоры, каламбура или параллелизма. Среди наиболее употреблявшихся в Средневековье загадок были хейти (поэтические синонимы) или кеннинги (многочисленные заменители существительного обычной вещи); 3. результат логических делений; 4. опосредование между миром Божественным и человеческим, которое выражено тропологически (см. *ТРОПЫ*).

По христианским креационистским представлением, бытие возникло в Божественном уме, Бог возвестил о нем человеку в Откровении, данном в Слове-Священном писании. Идея откровения радикально изменила — сравнительно с греческой мудростью — систему познания: в откровении не человек в результате своей деятельности познает истину, а, напротив, истина, кото-

рая есть Бог, позволила или, как иногда говорили схоласты, заставила познавать себя. Такой способ познания предполагает, что мир явлен как чудо (воплощенное в мире Слово) и человек должен изначально обладать семиотическим зрением, чтобы суметь произвести выбор между истиной и ложью. Этот выбор претворяется в слове. В Средневековье момент столкновения Божественного Логоса и человеческого слова представлялся как момент преобразования мира: на земном уровне он являл себя как загадочное и замысленное, а на сакральном — как чудесное.

Идея креационизма основана на необходимости обнаруживать за видимой оболочкой вещи элемент невидимый, но не менее реальный. Поэтому любая вещь изначально мыслилась как отгадка, замысел который был непостижим, то есть загадочен, любая попытка его постичь была «неимоверной». Мир существовал в диалектическом сопряжении загадки-отгадки, при котором любая отгадка предполагала З., но З. не всегда предполагала отгадку в силу многозначности истины. Один из примеров «загадывания» вещи предложен главой Каролингской Академии Алкуином.

Очаг.

Хочешь даров ты моих, дождями измученный путник?
Дай же мне прежде всего: так ты стяжешь мои.
Мой ненасытный живот питается пламенем жгучим,
Из головы у меня дымный идет аромат.
В хладные дни декабря ко мне прибегает прохожий,
Что для цветущих полей в августе бросил меня.

Исследователи давно обратили внимание на то, что в средневековой литературе господствует принцип параболы (блуждающего вокруг предмета слова) и парафразы (иносказания смысла), тесно связанных с идеей парадокса, не просто сопрягавшего разнородное, но как раз и обнаруживающего фундаментальную возможность перед лицом Бога постичь истинный смысл вещи. Так как слова и вещи находятся не только в тесном сопряжении, но и в принципиальной нетождественности, то между ними всегда обнаруживается зазор, смысловой сдвиг замысла и его претворения.

Поскольку истина заставляет себя познавать, то откровенный мир поставлен под знак школы, где данные вещи есть набор пособий для наглядного обучения, смысл которого необходимо обеспечить с помощью морализаций, или духовно-мисти-

ческих иносказаний, которые, как правило, сопровождали средневековые произведения и школьные уроки. З. в связи с этим оказывалась важнейшим элементом средневекового образования, которое было призвано обучать иносказаниям. Одним из наиболее значительных произведений, выражающих суть З., или загадочности мира, являются «Римские деяния» — повествования, имевшие хождение в Европе с первых веков христианства, и в XIII в. оформившиеся в целостный сборник. Каждая его новелла состоит из трех частей: заглавия (которое выражено через определенное этическое понятие), новеллы и морализации этой новеллы. Относительно друг друга все эти части выступают загадками-разгадками: новелла разгадывает абстрактное понятие, вынесенное в заглавие, а морализация разгадывает смысл новеллы, иносказуя о том, что вынесено в заглавие. В новелле «О любви» повествуется о том, как у некоего короля Помпея была красавица дочь, которую он так любил, что приставил к ней для охраны пять рыцарей. Ее увидел в окошко один герцог, влюбился и, добившись взаимности, выкрал ее. Беглецов догнали, похитителя убили, а дочь выдали замуж, снабдив подарками. На пестрой тунике, подарке отца, затканной прекрасным узором, была надпись: «Я простил тебе, вперед не грши!» На его же колечке: «От меня твое достоинство». На другом колечке: «Я возлюбил тебя, учись любить». На следующем: «Что я сделал? Сколько сделал? Почему сделал?» На колечке королевского сына: «Ты благородного происхождения, не запятнай своего благородства». На колечке родного брата: «Приблизься ко мне! Не бойся, я — брат твой».

Новелла, призванная раскрыть содержание того, что такое любовь — фундаментальная этическая характеристика христианского существования, то есть быть разгадкой, в свою очередь нуждается в разгадке, ибо в абсолютно реальную ситуацию турнирных боев и рыцарской любви вторгается необходимость понимания смысла надписей на подарках принцессе. Разгадки заключены в морализации, из которых мы узнаем, что Помпей — не земной король, а небесный царь, герцог — не страстный влюбленный, а дьявол, дочь — разумная душа, пять рыцарей-телохранителей — пять органов чувств. Изречения, написанные на кольцах и тунике взяты из Священного писания (из Апокалипсиса, книги пророка Захарии и пр.), а все остальные персонажи олицетворяют Христа. Понятие любви двусмысливается: через земную любовь обнаруживается любовь небесная, новые смыс-

лы позволяют видеть вещи не равными самим себе, обнаруживая, что средневековый человек одновременно как бы жил двумя жизнями — сакральной и мирской. З. не только сопряжена с разгадкой, которой является предмет, но рождает новую З., обладающую не меньшей реальностью, чем объективный мир.

Эти и тому подобные загадки предполагают триаду: отец, дочь и претендент, где отец есть знак непричастности, основание само по себе, позволяющее другим постигать себя, дочь — знак причастности, или возможность обоснования, выраженное в испытании, которое позволяет претендентам участвовать в объекте притязаний, претендент — ищущий или взывающий к обоснованию, участвующий в его поисках в разной степени. Загадка, таким образом, представляет способы, понятные любому профану, причащения миру высших сущностей.

Представление об иносказательности мира выразилось и в том, что обучающиеся люди принимали на себя определенные псевдонимы. У каждого члена Академии Карла Великого было античное или библейское имя, что было полузабытой традицией галльских и британских ученых обществ. Карл звался Давидом, аббат Корбийский — Августином, дочери и придворные дамы — Луцией, Евлалией, Математикой. Алкуин представил ярчайшие примеры З.-кеннингов в «Диалоге благороднейшего юноши Пипина с Альбином Схоластиком» (прозвище Алкуина). «Что такое буква?» — «Страж истории». «Что такое мозг?» — «Хранитель памяти». «Что такое глаза?» — «Вожди тела, сосуды света, истолкователи души».

Этот диалог представляет собой своего рода канон обучения иносказательной речи. Его можно разделить на три части. Первая часть построена по принципу «вопрос/отгадка — ответ/загадка» («Что такое жизнь?» — «Счастливым — радость, несчастным — горе, ожидание смерти»), вторая — по принципу «вопрос/загадка — ответ/разгадка», третья — «вопрос/загадка и ответ/загадка», когда обучившийся и соответственно понявший предмет ученик отвечает на иносказание иносказанием. На этой стадии обучения ученик становится вровень с учителем и даже может поменяться с ним местами, что является особенностью средневекового обучения. Смысл загадок/разгадок был в переключении чуда в естество, каковым является не только предмет, но само слово, показать замысленность чудесного.

Однако эта своеобразная мистичность З. вполне может быть представлена и как результат логических разделений. Рассуждая о 5 сказуемых (орд, вид, собственный, отличительный и привходящий признаки), Бозций пишет, что вопреки Порфирию, который строит родо-видовое древо по принципу нисхождения («сказуемые большей предикации сказываются обо все меньших»), можно эти 5 сказуемых рассмотреть не только как «равные», но и «взаимозаменяемые». Если, например, «род сказывается об отличительных признаках, и о видах, и о собственных, и о привходящих признаках», то «и наоборот — привходящий признак сказывается также о стоящих выше его сказуемых: так что если Сократ есть животное, разумное, способное смеяться и человек, и если Сократ лыс, что является его привходящим признаком, то этот привходящий признак будет сказываться и о животном, о разумном, о способном смеяться и о человеке, то есть об остальных четырех сказуемых» (*Бозций*. Комментарий к Порфирию // *Бозций*. Утешение философией и другие трактаты. М., 1990. С. 107-108). В итоге предложение (определение) оказывается составленным из многочисленных заменителей подлежащего (сказуемого) обычной речи («лысое — способное смеяться»), что и есть загадка. З. Обнаруживает способ переключения логического в тропологическое.

Основные положения теории «истины» у Фомы Аквинского*

Понятие «истины» активно используется в большинстве философских систем, однако чаще всего его применение основывается на предпосылке о его интуитивной ясности, делающей излишним особое исследование. Фома Аквинский в этом смысле представляет собой довольно редкую в истории философии фигуру — он обращается к исследованию истины неоднократно в различных произведениях и старается эксплицировать многостороннее и исчерпывающее содержание понятия истины в рамках своей метафизической системы, полагая подобную процедуру абсолютно необходимой для того, чтобы стал возможным продуктивный ход исследования. Однако изучение томистской концепции истины важно не только для рассмотрения философии Фомы, но и для лучшего представления о развитии понимания истины в историко-философском процессе. Так, Фома Аквинский одним из первых в истории европейской философии ввел формулировку определения истины, ставшую классической и наиболее часто воспроизводимой, как правило даже без упоминания имени Фомы: «*Veritas est adaequatio rei et intellectus*»¹.

Это определение приводят столь разные философы как, например, Декарт: «...ce mot *veritii*, en sa propre signification, denote la conformité de la pensée avec l'objet...»², Кант, который принимает его в качестве предпосылки в «Критике чистого разума»:

* Статья и перевод выполнены в рамках проекта 98-03-04089, при поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда.

«Der Wahrheit... die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande»³, Тарский: «The truth of a sentence consist in its agreement with (or correspondence to) reality»⁴. Рубеж XIX и XX веков ознаменован «кризисом» «классической корреспондентной теории» и выдвиганием альтернативных теорий — утилитарной (в рамках прагматизма, а также в некоем особом понимании выгоды — у Ницше), когерентной (ранний Венский кружок), концепции истины как несокрытости (Хайдеггер); однако эти теории лишь стимулировали обращение и к классической теории и к ее переосмыслению — в рамках корреспондентной теории работали поздний Шлик, Рассел, Поппер и др. В последние десятилетия разразился еще один «кризис» корреспондентной теории — в связи с развитием различных версий постмодернизма. Учитывая неубывающую остроту споров вокруг вопроса «Что есть истина?», было бы весьма полезным обратиться к концепции «истины» у Фомы, как к одной из наиболее продуманных и взвешенных позиций, которая, как представляется мне, не утратила и по сей день эвристического потенциала, и может послужит весомым вкладом в дрящущую дискуссию, тем более что средневековая составляющая европейского философского процесса до сих пор находится на периферии нашего внимания.

Предлагаемая публикация включает в себя ряд глав из первого вопроса «Дискуссионных вопросов об истине» Фомы Аквинского, трактующих ряд частных аспектов проблемы, таких как: одна ли истина, благодаря которой все истинно (4), а если есть другие, то вечна ли другая истина, помимо первой (5); неизменна ли сотворенная истина (6); всякая ли истина происходит от первой (8); есть ли истина в чувствах (9). Кроме того проблема истины рассматривается в теологическом плане — сказывается ли истина относительно сущности Бога или относительно персон (7). Цель же вводной статьи заключается в том, чтобы дать представление о трактовке более общих положений томистской концепции истины. Основываясь прежде всего на двух центральных текстах, посвященных этой теме — главах 1-3 из первого вопроса «Об истине» и главах 1-3 из 16 вопроса части I «Суммы теологии»⁵ мы рассмотрим ряд основополагающих принципов томистской концепции истины.

1. Сущее как начало, известное само по себе

Фома начинает (в De Ver. q1, a1) свой онтологический анализ истины с сущего, которое является основной заботой метафизики со времен Аристотеля. Тема же сущего возникает в ответ на требование возводить исследования к началам, которые

известны интеллекту сами по себе, иначе нам грозит уход в бесконечность и прекращение науки и познания. Такое начало, к которому возводятся все понятия, есть сущее⁶ (здесь Фома опирается на постулат Авиценны, приведенный в начале его «Метафизики»); все же иные понятия образуются путем «прибавления» чего-либо к «сущему». Но такое прибавление не может происходить извне, подобно тому, как видовое отличие прибавляется к роду или акциденция к своему носителю (потому и Аристотель утверждает, что «...сущее не может быть родом для вещей»⁷).

2. «Истинное» в системе трансценденталий

Таким образом, «прибавление к сущему» может осуществляться лишь постольку, поскольку тем самым выражается некоторый модус сущего, не выраженный понятием «сущее»⁸, что может происходить в двух случаях:

I — когда выраженный другим именем модус есть некий *особый модус сущего*; ведь существуют различные ступени бытийственности (entitas), согласно которым существуют различные роды вещей. Этот особый модус существования выражается именем «*субстанция*» — т.е. сущее само по себе;

II — когда рассматриваются *универсальные модусы, сопровождающие любое сущее*,

которые также можно рассматривать двояко:

1) как сопровождающие любое сущее, как таковое, или

2) как сопровождающие одно сущее в его отношении к другому.

Каждый из этих случаев можно рассматривать в утвердительном или отрицательном плане; таким образом у нас получается четыре варианта:

а) то, что сказывается утвердительно о некоем сущем без отношения к другому, — это выражает понятие «вещь», которое, согласно Авиценне («Метафизика» 1, 5.), отлично от понятия «сущее» тем, что в то время как последнее указывает на акт существования, первое выражает «чтойность» или сущность сущего;

б) отрицательно без отношения к другому сказывается неделимость, что выражается понятием «единое»;

в) согласно отношению одного сущего к другому в случае выражения отделенности одного от другого сказывается «нечто» (aliiquid) — внутреннюю форму этого слова Фома раскрывает как «что-то иное» (aliud quid, в русском языке можно провести такую параллель — «нечто» — «не то, [а другое]»);

г) согласно «сходу» (*conventia*) одного сущего с другим, что может происходить только в том случае, если некое сущее по природе таково, что способно сходиться с каждым сущим, а такова душа, являющаяся «некоторым образом всем»⁹. Но в душе наличествуют две способности: познающая и желающая (*vis cognitiva et appetitiva*) и схождение сущего с желанием выражается понятием «благое», схождение сущего с интеллектом выражает имя «истинное».

Таким образом Фома рассматривает «истинное» как один из элементов системы из шести трансценденталий¹⁰ — то есть того, что превосходит всякий род и всякую категорию, и вместе с тем, с помощью чего мы можем ухватывать любой предмет (как сущий, единый и т.д.).

3. Формальное определение истины

Теперь, для того, чтобы дать определение истины, следует рассмотреть, каким образом и в каком смысле происходит становление души в познаваемую вещь. Процесс познания, согласно учению Фомы, происходит посредством уподобления (*per assimilationem*) познающего познаваемой вещи (так, например зрение познает цвет благодаря тому, что располагается (*disponitur*) согласно виду (*speciem*) цвета) и, таким образом, путем приравнения (*comparatio*) или согласования (*concordia*) с интеллектом, что и называется «соответствием интеллекта и вещи» — таково «формальное» (т.е. в собственном смысле) определение истины. Но мы можем дать и другие, несобственные, определения истины, согласно тому, что «бытийственность (*entitas*) вещи предшествует смыслу истины, а познание есть некоторое следствие истины» (*De Ver.* q1, a2) и, таким образом, мы можем дать определения истинного:

1) либо говоря о сущем как об истинном, поскольку оно является причиной истины. Такие определения истинного дают Августин¹¹: «истинное есть то, что есть», и Авиценна¹²: «истина каждой вещи есть свойство ее бытия (*sui esse*), которое в ней непреходяще», таково и распространенное определение анонимного происхождения: «истинное есть неотделимость бытия и того, что есть» (это определение, в частности, приводил Ансельм в «Об истине», и часто использовал современник Фомы Бонавентура);

2) либо определяя истинное в собственном смысле — таковы определения Авиценны (Фома здесь приводит Исаака (см. сн. 1) — «истина есть соответствие вещи и интеллекта», Ансельма¹³ — «истина есть правильность, воспринимаемая только умом», и Аристотеля¹⁴ — «говорить о сущем, что его нет, или о не-сущем, что оно есть — значит говорить ложное; а говорить, что сущее есть и не-сущее не есть, — значит говорить истинное».

3) наконец, мы можем определить как истинное то, что является по сути дела следствием истины — т.е. познание. Примеры таких определений — Илария¹⁵ («истинное есть прояснение и проявление бытия») и Августина¹⁶ («истина есть то, что показывает то, что есть; истина есть то, согласно чему мы судим о низших предметах (*de inferioribus*)»).

Таким образом, Фома проясняет смысл распространенных определений истины и устанавливает их отношение к определению в собственном смысле.

4. Истина в интеллекте и истина в вещах

Однако, коль скоро понятие «истинное» является определением сущего в некотором отношении, а именно в отношении к интеллекту, то напрашивается вывод, что истинное первично находится в вещах, а затем уже в душе. Тем более, что утверждение о том, что истина первично — в душе, может привести к заблуждению Протагора, полагавшего человека мерой всех вещей (с которым полемизировали еще Платон и Аристотель («Метафизика» II, 6 (1009a 17); См.: С. 134)) и к утверждению того, что «камни, скрытые в сокровеннейшем лоне земли, не были бы истинными камнями, поскольку они не видны»¹⁷.

Вопросу о том, в чем первичнее находится истина, посвящена вторая глава первого вопроса «Об истине» и первая глава 16-го вопроса из «Суммы теологии». Ответ Фомы основывается на учении о *унивокальной* и *эквивокальной предикации*, которая в *S.th. q16*, аб излагается следующим образом: нечто предикаруется многим вещам унивокально, когда оно находится в каждой из них согласно сущностному основанию (например, «живое существо» предикаруется в собственном и одинаковом смысле каждому виду животного). Но когда нечто предикаруется многим вещам по аналогии, то оно находится, согласно сущностному основанию и совершенным образом, только в одной из них,

от которого именуется остальные (например, «здоровое» говорится и о живом существе, и о моче, и о лекарстве, но «здоровье» в собственном смысле есть свойство живого организма; лекарство же именуется «здоровым», поскольку оно воздействует на здоровье, а моча — поскольку является показателем здоровья).

«Истинное» же сказывается о многом эквивокально; стало быть следует определить, в чем оно находится в совершенном смысле. Любое действие становится совершенным, достигая своей конечной цели. И в то время, как движение желающей способности имеет целью желаемую вещь, движение познавательной способности направлено, как к цели, к душе, поскольку надлежит чтобы познанное было в познающем тем способом, каким существует само познающее. (Таким образом в действиях души есть некий круг (о котором говорил еще Аристотель¹⁸) — вещь, находящаяся вне души приводит в движение интеллект, познанная вещь приводит в движение желание, а желание стремится к тому, чтобы достичь ту вещь, от которой воспринято движение). И потому Аристотель говорит¹⁹, что «... ложное и истинное не находится в вещах, так, чтобы благо, например, было истинным, а зло непременно ложным, а имеются в [рассуждающей] мысли, в отношении же простого и его сути — даже и не в мысли».

Но коль скоро существует *интеллект практический* (являющийся причиной вещи и ее мерой) и *теоретический* (который воспринимает нечто от вещей, и вещи служат как бы его мерой)²⁰, то нам следует различать два случая:

1) наш интеллект воспринимает знание от природных вещей, выступающих его мерой²¹;

2) божественный же интеллект (в котором все существует, подобно тому, как все сотворенное искусством — в интеллекте мастера) дает им меру.

Таким образом мы имеем дело с соотношением трех терминов:

1) божественного интеллекта — задающего меру, но не измеримого;

2) природной вещи — задающей меру и измеримой;

3) нашего интеллекта — измеримого и задающего меру только созданным им вещам²².

Природные вещи, таким образом, располагаются между двумя интеллектами, и называются «истинными» согласно соответствию и тому и другому — согласно соответствию божественному интеллекту в той мере, в которой они совершают то, к чему оп-

ределены божественным интеллектом²³; согласно же соответствию с человеческим интеллектом, поскольку им присуще вызывать о себе истинную оценку, а «ложные» говорится о тех, которым «присуще создавать видимость того, что они не есть, или каковые они не есть»²⁴. Первый смысл истины присущ вещи первичнее, чем второй, поскольку сравнение ее с божественным интеллектом первичнее, чем с человеческим; поэтому, если бы не было человеческого интеллекта, то можно было бы говорить об «истинных вещах» в отношении к божественному интеллекту; но если представить отсутствие и того и другого интеллекта, и при этом вещи, если допустить невозможное, остались бы, то «истины» не осталось бы никоим образом.

5. Первичность истины в интеллекте, осуществляющем соединение и разделение

Но каков статус той истины, которая относится к нашему интеллекту, и, таким образом, есть истина «в собственном смысле, но вторичным образом»? Во второй главе S.th., q16 и третьей De Ver., q1 рассматривается вопрос — есть ли истина в интеллекте, составляющем утвердительные и отрицательные высказывания или в интеллекте, схватывающем «чтойности» вещей. Кажется, что последнее, ведь «высказывание есть высказывание чего-то о чем-то, как, например, утвердительная речь, и всякое высказывание истинно или ложно. Между тем не всякий ум таков: ум, направленный на существо предмета как суть его бытия, истинен [всегда]; ум же, касающийся чего-то [другого], — не [всегда]; и так же как видение того, что свойственно воспринимать зрению, всегда истинно, но [различение того], есть ли вот это бледное человек или нет, не всегда истинно, точно так же обстоит и с бестелесным [как предметом мысли]»²⁵. То есть, мы как правило не заблуждаемся в отношении «того, что есть» (quod, quid est) — сущности вещи²⁶.

Однако у Аристотеля можно найти и другого рода высказывания: «...истинное и ложное суть не в вещах, но в уме, в отношении же того, что просто, и того, «что есть» — то даже и не в уме»²⁷ и: «Мышление о неделимом относится к той области, где нет ложного. А ложность и истина встречаются там, где уже имеется сочетание мыслей (noemata), составляющих как бы одно»²⁸.

Ход рассуждения Фомы несколько различен в «Сумме» и в «Об истине». В «Сумме» он таков: интеллект, будучи познающим, истинен, когда он обладает подобием познанной вещи, которое становится его собственной формой в процессе познания (ведь всякая вещь истинна согласно тому, что она имеет форму, свойственную ей по природе). По этой причине истина определена согласно сообразию (*conformitas*) интеллекта и вещи. Поэтому познать истину — значит познать это сообразие. (Чувство, например, зрение, хотя и обладает подобием видимого, все же оно не познает соотношения между увиденной вещью, и тем, что оно приняло от нее). Интеллект же может познать собственное сообразие с умопостигаемой вещью, но не тогда, когда он познает «то, что нечто есть», а когда он выносит суждение о соответствии вещи и воспринятой формы путем формирования утвердительного (или отрицающего) положения. Поэтому истина в интеллекте, познающем «то, что есть», существует как в некоторой истинной вещи, но не как познанное в познающем; а совершенство интеллекта есть истинное как познанное.

В «Об истине» приводится более простая аргументация: смысл истинного состоит в соответствии вещи и интеллекта; но одно и то же не может соответствовать самому себе, соответствие бывает у различного. Поэтому «истинное» там первично находится в интеллекте, где интеллект имеет нечто свойственное ему, что не имеет вещь вне души, и отвечающее вещи так, что между ними может быть отношение соответствия. Интеллект же, образующий чтойность вещей, имеет только подобие вещи, существующей вне души. Но когда он начинает судить о постигнутой вещи, то само суждение интеллекта есть нечто присущее ему; а если суждению соответствует то, что вовне, то о нем говорится, что оно «истинное»; ведь интеллект судит о постигнутой вещи, коль скоро он говорит, что нечто есть или не есть.

Когда же мы говорим об «истинном» в интеллекте, схватывающего чтойности вещей, то мы подразумеваем возможность истинного (или ложного) составления.

6. Пять значений «истинного»

Подводя итог сказанному, можно установить пять способов употребления понятия «истинное» (помимо той первичной истины, которая относится к божественному), которое сказывается:

1) относительно утвердительных (или отрицающих) положений, составляемых интеллектом (собственный смысл истинного);

2) об определениях вещей, согласно тому, что в них подразумевается истинное или ложное составление;

3) о вещах, согласно тому, что они соответствуют божественному интеллекту и потенциально соответствуют человеческому интеллекту;

4) о человеке, из-за того, что он избирает истину или делает суждение о ней;

5) о произнесенных словах (vox) таким же образом, как и о понятиях обозначаемых ими (т.е. соответственно (1) и (2)).

Пояснения к публикации

И в заключение необходимо сказать несколько слов о произведении, фрагменты из которого предлагаются вашему вниманию.

«Вопросы об истине» — довольно ранний труд Фомы (до этого были созданы «Комментарии к «Сентенциям»») и несколько небольших, но значительных работ, в том числе «О сущем и сущности»), основная часть которого создана в период преподавания в Парижском университете (сентябрь 1256 — июль 1259; первый вопрос, таким образом, был написан скорее всего в конце 1256 — начале 1257). Всего «Вопросы об истине» состоят из 253 отдельных диспутов (половина от общего числа «дискуссионных вопросов»), посвященных прежде всего проблемам познания, но зачастую и более или менее смежным темам, например, благу как цели или свободе воли. Рукопись, принадлежащая Фоме, неизвестна; существует 66 рукописных копий 13-14 вв., на основании которых осуществлено издание Leonina — S. Thomae de Aquino Opera Omnia, iussu Leonis XIII P.M. edita, Tomus XXII, Volumen I, Fasc. 2, Qq. 1-7., Rom 1970.

Это произведение является ярким образцом средневекового типа научной и преподавательской работы. В основе его лежат реальные диспуты, которые Фома вел в течении трех лет своего пребывания в Парижском университете. Такие диспуты делился на две части, занимающие два дня. Тема диспута объявлялась заранее. В первый день мастер давал краткое введение, и один из бакалавров принимал аргументы из аудитории и порой сразу давал на них ответы. Секретарь записывал аргументы и ответы (которые затем входили в первую часть публикуемого диспута, группируясь на основании положительного или отрицательного ответа на заявленный вопрос; в данной публикации они даны под цифрами, в сокращении). На другой назначенный день ма-

стер суммировал эти аргументы pro и contra, и давал свое разрешение поставленного вопроса (determinatio), — которое в приводимом тексте следует после слова «Ответ:» и затем разрешение каждого из высказанных аргументов (они приводятся после общего ответа). Диспут публиковался либо в получившейся версии (reportatio), либо в редакции мастера (ordinatio), с чем мы имеем дело в данном случае.

Мне хочется выразить благодарность за всестороннюю поддержку в процессе работы над этой темой моему научному руководителю Неретиной С.С.

¹ Сходное определение встречается и у Вильгельма Оксерского, Александра Гальского, Филиппа Канцлера и др., однако лишь Фома выделил его в качестве «формального» и дал ему всестороннюю интерпретацию. Исток этой формулировки лежит в высказывании Аристотеля: το μὲν γὰρ λέγειν το οὐ μὴ εἶναι ἢ το μὴ οὐ εἶναι ψευδὸς το δὲ το οὐ εἶναι καὶ το μὴ εἶναι ἀληθές (Метафизика, 1011b 26-27); понятие же «соответствия» появилось в арабской философии, его придерживались многие философы, в частности Авиценна. Сам Фома ссылается на Исаака Израэли (а вслед за Фомой многие другие, например, Хайдеггер в «Бытии и времени»), однако на самом деле такое определение не встречается у Исаака (См: *Hirschenberger J*, *Geschichte der Philosophie*. Bd. I. Freiburg im Breisgau: Herder, 1976. S. 473.). В «Комментариях к «Сентенциям»» Фома использовал в качестве основного определение Ансельма — «правильность, воспринимаемая только умом», впоследствии отождествленного с вышеприведенным при помощи указания на то, что «под «правильностью» Ансельм имел в виду нечто вроде соответствия» (De ver., q1).

² Письмо к Мерсенну от 16 окт. 1639 (*Descartes R. Oeuvres de Descartes*; editées par Ch. Adam et P. Tannery. Vol. II. Paris, 1898).

³ *Kant, I. Kritik der reinen Vernunft* (A 58/B 82).

⁴ *Tarsky A. The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics // Philosophy and Phenomenology Research*. Vol. 4. 1944. P. 342-343.

⁵ Далее сокращенно — S. th. Римскими цифрами обозначаются части «Суммы»; буквы «q» и «a» значат — «вопрос» и «глава», «ad» обозначают ответ на аргумент.

⁶ На понятии сущего базируется не только онтологический аспект истины, но и основной логический закон «исключенного третьего»: «Человек прежде всего постигает бытие; мы должны мыслить его во всем, что мы только познаем. И потому первым и недоказуемым началом всего того, что нельзя одновременно и утверждать и отрицать, есть положение, которое возникает из понятия сущего и не-сущего. На нем основываются все остальные начала» S. th., I, II, 94, 2.

- ⁷ *Аристотель*. Метафизика, III, 3, 998b 22. // *Аристотель*. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 108 (Далее — *Аристотель*. Метафизика).
- ⁸ Смысл же самого понятия сущее (ens) берется от акта существования (ab actu essendi).
- ⁹ *Аристотель*. О душе, III, 431b 21 // *Аристотель*. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 439. (Далее — *Аристотель*. О душе). См. также: S. th. I q14, a1: «Познающее и не познающее различаются тем, что непознающее имеет в себе только единственную свою форму, а познающее по своей природе может обладать формами иных вещей, потому что образ познаваемого есть в познающем. Откуда ясно, что природа не познающего более стеснена и ограничена. Природа же вещей познающих имеет большой охват и распространение. Поэтому Философ говорит, что душа есть как бы все».
- ¹⁰ Число этих трансценденциалей чаще сокращается до четырех («вещь», «нечто» и «неделимое» совокупно можно понимать как «единое»), однако эта версия ценна тем, что в ней дается определение часто употребляемым понятиям «вещь» и «нечто».
- ¹¹ *Августин*. Монологи, II, 4 и 5. (PL 32, 889).
- ¹² *Авиценна*. Метафизика, VIII, 6.
- ¹³ *Ансельм Кентерберийский*. Об истине, 11. (PL 158, 480).
- ¹⁴ *Аристотель*. Метафизика, IV, 7, 1011b 25. С. 141.
- ¹⁵ De trinitate. V. (PL 10, 131) (Иларий Пиктавийский, он же Иларий из Пуатье (325-366) — епископ, известный своей полемикой с Арием. Главный его труд «De fide», также называется «De trinitate»).
- ¹⁶ *Августин*. Об истинной религии, 36. (PL 34, 152).
- ¹⁷ *Августин*. Монологи, II, 4 и 5. (PL 32, 889).
- ¹⁸ *Аристотель*. О душе, 433a 14. См.: С. 442.
- ¹⁹ *Аристотель*. Метафизика, 1027b 25. С. 186
- ²⁰ В S. th. сходное рассуждение ведется от вещей и от того, как они относятся к интеллекту — по существу (per se) или акцидентально (per accidens). По существу вещь относится к интеллекту, от которого зависит ее бытие, акцидентально — к интеллекту, который может ее познать.
- ²¹ См.: *Аристотель*. Метафизика, 1053a 31: «мы называем также знание и чувственное восприятие мерою вещей, а именно потому, что мы нечто познаем при посредстве их, хотя они скорее измеряются, чем измеряют». С. 255.
- ²² В четвертой главе он так резюмирует местонахождение истины: «истина есть в интеллекте божественном первично и в собственном смысле, в интеллекте же человеческом — в собственном смысле, но вторичным образом, в вещах же — в несобственном смысле и вторичным образом, лишь в отношении к одной из двух истин [интеллектов]».
- ²³ В S. th. q16, (вопрос, который предваряет рассуждение об идеях в Боге (q15)) истина вещей определяется несколько иначе: «о природных вещах говорится, что они истинны, поскольку они приобретают подобие образов, которые суть в божественном уме».

- ²⁴ См.: *Аристотель*. *Метафизика*, 1024b 21: «...ложно также то, что, хотя и существует, однако по природе таково, что кажется или не таким, каково оно есть, или тем, что оно не есть; например, теневой рисунок или сновидения: ведь они что-то есть, но не то, представление о чем они вызывают». С. 177.
- ²⁵ *Аристотель*. *О душе*, III, 6, 430b 27. С. 437.
- ²⁶ Аверинцев С.С. переводит это выражение как «неразделимое понятие».
- ²⁷ *Аристотель*. *Метафизика*, VI, 4, 1027b 27. С. 186.
- ²⁸ *Аристотель*. *О душе*, 430a 26. С. 436.

Дискуссионные вопросы об истине

Вопрос первый

Глава четвертая

В-четвертых ставится вопрос: одна ли истина, благодаря которой все истинно? И кажется, что так: ведь Ансельм говорит в книге «Об истине»¹, что как время относится к временному, так и истина к истинным вещам. Но время относится ко всему временному таким образом, что есть только одно время. Следовательно, и истина так будет относиться ко всему истинному, что будет только одна истина.

3. Кроме того, Ансельм в книге «Об истине»² так ведет доказательство: если бы были многие истины многих истинных [вещей], то надлежало, чтобы истины изменялись из-за варьирования истинных [вещей]. Но истина не изменяется из-за варьирования истинных [вещей], поскольку если бы даже разрушились истинные или правильные вещи, остались бы истина и правильность, согласно которым они суть истинные и правильные. Следовательно, истина только одна. Меньшую [посылку] он доказывает тем, что если разрушен знак, остается правильность обозначения, поскольку правильное — это когда то обозначено, что обозначал этот знак. И по тому же основанию, если разрушится что-либо истинное или правильное, останется их правильность или истина.

Но против: Августин в книге «Об истинной религии»³ [говорит, что] «как подобие есть форма подобного, так и истина есть форма истинного»; но [существует] многие подобия многих подобных [вещей]; следовательно, [существуют] многие истины многих истинных [вещей].

Ответ: следует сказать, что, как ясно из сказанного прежде, истина собственным образом находится в человеческом или божественном интеллекте, подобно тому, как здоровье в живом существе. В вещах же других истина находится в их отношении к интеллекту, подобно тому, как и о здоровье чего-либо другого говорится, поскольку оно воздействует на здоровье живого существа или сохраняет его. Таким образом, истина есть в интеллекте божественном первично и в собственном смысле, в интеллекте же человеческом — в собственном смысле, но вторичным образом, лишь в отношении к одной из двух истин [интеллектов]. Следовательно, есть лишь одна истина божественного интеллекта, из которой происходят многие истины в человеческом интеллекте, «подобно тому, как от одного человеческого лица получается многие отражения в зеркале», как говорит глосса⁴ на Псалом: «Истины раздроблены сынами человеческими». Истины же, которые в вещах, суть многие, подобно бытийствованию (entitas) вещей.

Истина же, которая сказывается о вещах в соотношении с человеческим интеллектом, некоторым образом акцидентальна им, поскольку, если предположим, что человеческого интеллекта нет и быть не могло, то вещи оставались бы в своей сущности. Но истина, которая о них сказывается в их соотношении с божественным интеллектом, их неотделимо сопровождает, поскольку они не могли бы субсистировать, если бы не были произведены в бытие божественным интеллектом. Ведь истина присуща вещи в соотношении с божественным интеллектом первичнее, чем с человеческим, поскольку она относится к божественному интеллекту, как к причине, к человеческому же, некоторым образом, как к следствию, поскольку [человеческий] интеллект принимает знание от вещей. Итак, следовательно, о некоторой вещи говорится, что она истинна по отношению к истине божественного интеллекта первичнее, чем по отношению к истине человеческого интеллекта. Следовательно, если истина принимается во внимание, сказанная в собственном смысле — согласно которой всё суть истинное первичным образом, то всё суть истинное благодаря единой истине, то есть, истине божественного интеллекта. И в этом смысле об истине говорилось Ансельмом в книге «Об истине»; если же принимается во внимание истина, сказанная в собственном смысле, согласно которой о вещах говорится вторичным образом, что они истин-

ны, то существуют многие истины многих истинных [вещей], и даже многие истины относительно одного истинного в различных душах. Если же принимается во внимание истина, согласно которой обо всем говорится «истинное», сказанная в несобственном смысле, то существуют многие истины многих истинных [вещей], но только одна истина одной истинной [вещи]. Вещи же именуются истинными от истины, которая есть в божественном интеллекте или в человеческом интеллекте, подобно тому, как пища называется здоровой от здоровья, которое есть в живом существе, а не так, как от присущей формы. Но от истины, которая есть в самой вещи, которая есть ни что иное, как бытийствование (*entitas*), соответствующее интеллекту, или себя приводящая в соответствие с интеллектом, именуется как от присущей формы, подобно тому, как пища именуется здоровой от ее качества, из-за которого о ней говорится, что она — «здоровая».

1. Следовательно, относительно первого следует сказать, что время соотносится с временным, подобно тому, как мера с измеримым; поэтому ясно, что Ансельм говорил о той истине, которая есть мера всех истинных вещей, и таковая единственная нумерически, подобно тому, как и время одно, как делается заключение во втором аргументе. Истина же, которая в человеческом интеллекте или в самих вещах, относится к вещи не как внешняя и общая мера к измеримому, но или как измеренное к мере, что происходит в случае (*est de*) истины человеческого интеллекта (и таким образом, надлежит ей изменяться согласно изменению вещей), или же как присущая мера, как происходит в случае истины, которая есть в самих вещах (и этой мере надлежит умножаться, согласно множеству измеримого, подобно тому, как различные тела обладают различной протяженностью).

3. Относительно третьего следует сказать, что истина, которая останется, если бы разрушились вещи, есть истина божественного интеллекта, и она является единственной просто нумерически. Истина же, которая есть в вещах или в душе, изменяется согласно варьированности вещей.

1. Относительно первого «против» следует сказать, что подобие в собственном смысле находится в обоих подобных [вещах]. Истина же, поскольку она есть некое схождение интеллекта и вещи, в собственном смысле находится не в обоих, но в интеллекте. Поэтому, поскольку интеллект один, то есть божественный, согласно которому все [вещи] — истинны, и назы-

ваются истинными, то надлежит всякой быть истинной согласно одной истине, хотя во множестве подобных [вещей] суть различные подобия.

Глава пятая

В-пятых задается вопрос: вечна ли некая другая истина, помимо первой истины? И кажется, что так. Ведь Ансельм в «Монологионе»⁵, ведя речь об истине высказывания, говорит: «понимается ли, что истина имеет начало или конец, или говорится, что не имеет, — истина не может быть замкнутой никаким началом или концом»; но всякая истина познается как имеющая начало или конец, либо как не имеющая начало или конец. Следовательно никакая истина не замыкается началом или концом: но все, что такого рода — вечно. Следовательно всякая истина — вечна.

2. Кроме того, всё то, бытие чего следует при [допущении даже] разрушения его бытия, есть вечное, поскольку полагается ли, что оно есть, или что оно не есть — следует, что оно есть, а надлежит всегда полагать о чем-то, что оно есть или не есть; но при [допущении] разрушения истины следует, что «истина есть», поскольку если истина не есть, то истинно, что истина не есть, а истинное может быть только благодаря истине; следовательно, истина — вечна.

5. Кроме того, все, о чем нельзя помыслить, что оно не есть, есть вечное, поскольку о том, что может не быть, можно помыслить, что оно не есть. Но об истине высказывания (*enuntiabilium*), нельзя помыслить, что она не есть, поскольку интеллект может помыслить нечто, только если оно истинно. Следовательно, истина высказывания — вечна.

13. Кроме того, универсалии вечны и неразрушимы. Но истинное есть наибольшая универсалия, которая обращается с сущим. Следовательно, истина вечна и неразрушима.

15. Кроме того, от вечности Бог был первичнее мира; следовательно отношение первичности в Боге было от вечности. Но если полагаем одно из отношений, то необходимо полагать и оставшееся. Следовательно, от вечности была вторичность мира по отношению к Богу; следовательно, от вечности кроме Бога было и нечто другое, чему некоторым образом соответствует истина, и так [из этого следует] то же самое, что и прежде.

Но против этого: ничто сотворенное не есть вечное. Всякая же истина, кроме первой, — сотворенная. Следовательно, только первая истина — вечна.

Ответ: следует сказать, что, как прежде было сказано⁶, истина вводит некое соотношение и соизмеримость (*commensuratio*), поэтому нечто именуется истинным согласно тому, что оно именуется соизмеримым. Измеряется же тело и мерой, присущей ему (как, например, линией, поверхностью или глубиной), и мерой внешней, например, расположенное в некотором месте — местом, движение — временем, и отрез ткани — локтем. И потому нечто может именоваться истинным двояко: во-первых от истины присущей, во-вторых от внешней истины; и, таким образом, всякие вещи именуются «истинными» от первой истины. А поскольку истина, которая в интеллекте, измеряется самими вещами, следует, что не только истина вещи, но и истина интеллекта или высказывания, которое обозначает понятие, именуется от первой истины. Но при соответствии или соизмеримости интеллекта с вещью не требуется, чтобы оба члена (*extremus*) были актуальными, ведь наш интеллект может сейчас соответствовать тому, что будет, но еще не есть, иначе не было бы истинным [высказывание], что «антихрист будет рожден»; поэтому оно именуется «истинным» от истины, которая есть только в интеллекте, поскольку ведь самой вещи нет. Сходным образом божественный интеллект мог соответствовать от вечности тому, чего от вечности не было, но свершилось во времени, и, таким образом, и то, что во времени, может именоваться «истинным от вечности», благодаря вечной истине. Следовательно, если мы принимаем истину как присущую сотворенному истинному, какую находим в сотворенных вещах и сотворенном интеллекте, то такая истина, вещей или высказывания, не вечна, поскольку сами вещи или интеллект, которым присуща эта истина, не существуют от вечности; если же мы принимаем истину сотворенного истинного, которое именуется «истинным» посредством как бы внешней меры, каковая есть первая истина, то истина всего, и вещей, и высказываний, и понятий, — вечна. И такого рода вечная истина обнаруживается Августином в его «Монологе» и Ансельмом в «Монологионе»; поэтому Ансельм в книге «Об истине» [говорит]: «можешь понять, как я доказал в своем «Монологионе», что высшая истина не имеет ни начала ни конца, на примере истины речи»⁷.

Эта же первая истина может относиться ко всему лишь будучи единой. В нашем же интеллекте истина различается только двояко: во-первых из-за различия познанного, от которого он обладает различными познаниями, из которых следует различие истин в душе; во-вторых из-за различных способов понимания: ведь движение (cursus) Сократа есть единая вещь, но душа, которая, составляя и отделяя, познает вместе с тем время, как говорится в третьей [книге] «О душе»⁸, и различным образом постигает движение Сократа как настоящее, прошедшее и будущее, и согласно этому образует различные понятия (conceptio), в которых находятся различные истины. Оба же сказанных способа различения не могут находиться в божественном познании — оно не имеет различных познаний о различных вещах, но одним познанием познает всё, поскольку согласно единому, а именно, согласно своей сущности, всё познает, «не направляя свое познание на единичности» как говорит Дионисий в книге «О божественных именах»⁹, и, сходным образом, не смешивает¹⁰ свое познание с неким временем, поскольку измеряется вечностью, которая отделена от всякого времени, содержа все времена. Поэтому остается [верным], что не существуют многие истины от вечности.

1. Относительно первого следует сказать то, что Ансельм в книге «Об истине» разъяснил сам себе, сказав, что истина высказывания не замыкается началом и концом «не потому, что речь была бы без начала ... но поскольку не может мыслиться, что когда либо речь была, а ее истины не было бы»¹¹. То есть ту речь он имел в виду, которой обозначается истинно, что нечто будет; поэтому из этого ясно, что он не желал приписывать истине, присущей сотворенной вещи или речи то, что она не имеет начала и конца, но [он имел в виду] первую истину, от которой высказывание называется истинным, как от внешней меры.

2. Относительно второго следует сказать, что вне души мы находим двоицу, а именно саму вещь и то, что отрицается в отношении вещи или то, чего она лишена, каковая двоица не относится к интеллекту одним способом. Ведь сама вещь соответствует божественному интеллекту согласно виду, который она имеет, подобно тому, как искусственная вещь — искусству, и в силу этого вида ей присуще соответствовать нашему интеллекту, поскольку она сотворяет в душе познание о себе, благодаря воспринятому подобию. Но не-сущее, рассматривающееся вне души, не имеет ничего, благодаря чему оно соответствовало бы

божественному интеллекту, и ничего, благодаря чему оно бы сотворяло познание о себе в нашем интеллекте, поскольку то, что соответствует [в этом случае] некоему интеллекту, получается не из самого не-сущего, но из самого интеллекта, который воспринимает смысл не-сущего в себе самом. Следовательно, вещь, которая есть нечто позитивное вне души, имеет в себе то, благодаря чему оно может называться истинным. Не так [обстоит дело в случае] не-бытия вещи, когда некая истина приписывается ему со стороны интеллекта. Следовательно, когда говорится «то, что истины нет — истинно», то истина, которая обозначается этим, — о не-сущем, и имеется только в интеллекте. Поэтому от [допущения] разрушения истины, каковая есть в вещи, следует только бытие истины, которая в интеллекте. Отсюда ясно, что из этого можно заключить только то, что истина, которая есть в интеллекте, — вечна, и надлежит, чтобы она непременно была в вечном интеллекте, а это и есть первая истина. Поэтому из уже сказанного основания становится ясным, что только одна первая истина — вечна.

5. Относительно пятого следует сказать, что не может мыслиться, что истина как таковая не есть. Но может мыслиться, что нет сотворенной истины, как и может мыслиться, что нет ничего сотворенного. Ведь интеллект может мыслить себя как не сущего и как не мыслящего, хотя он никогда не мыслит без того, что он есть или что он мыслит. Ведь нет необходимости в том, чтобы все, что интеллект имеет в ходе понимания, он бы в ходе понимания постигал, поскольку не всегда интеллект обращается на себя самого. И поэтому нет несообразности в том, что он мыслил бы, что сотворенной истины — нет, хотя без нее он не мог бы постигать.

13. Относительно третьего следует сказать: сказанное об универсалии, что она вечна и неразрушима, Авиценна объясняет двояко¹² — во-первых, говорится, что она вечна и неразрушима на основании партикулярностей [= частных идей], которые никогда не возникают и не уничтожаются, согласно придерживающимся [взгляда о] вечности мира. Порождение (generatio) же для того, согласно [этим] философам, чтобы сохранять в виде вечное бытие, которое в индивидуе не может быть сохранено. Во-вторых, говорится, что она вечна поскольку разрушается не сущностным образом, но только акцидентально при разрушении индивидуа.

15. Относительно пятнадцатого следует сказать, что в то время, как другие категории, как таковые, полагают нечто в действительности (*in reum natura*), — ведь «количество» из того самого, что оно есть количество, сказывает нечто — только отношение из себя самого, как такового, не обладает свойством полагать нечто в действительности, поскольку оно высказывает не «нечто», но «к чему-то», поэтому находятся некие отношения, которые полагают нечто не в действительности, но только в разуме, что происходит четверою, как можно принять из сказанного Философом и Авиценной. Во-первых, когда нечто относится к самому себе, как, например, когда говорится «то же самое тождественно себе же самому» (*idem eidem idem*). Если же этим отношением полагалось бы нечто в действительности, прибавленное тому, о чем говорится «то же самое», то получился бы уход в бесконечность отношений, поскольку само отношение, посредством которого некая вещь называется «тождественной», было бы тождественно себе посредством некоторого отношения, и так до бесконечности. Во-вторых, когда само отношение относится к чему-то. Ведь невозможно говорить, что отцовство относится к своему субъекту посредством некоего опосредующего отношения, ведь это опосредствующее отношение требовало бы другого опосредующего отношения, и так до бесконечности. Поэтому то отношение, которое обозначено в сопоставлении отцовства к субъекту существует не в действительности, а только в разуме. В-третьих, когда одно из соотносящихся зависит от другого, но не наоборот; так отношение познания (*scientia*) зависит от познаваемого (*scibilius*), но не наоборот, поскольку отношение познания к познаваемому есть нечто в действительности, но не отношение познаваемого к познанию, [которое есть] только мыслимое (*in ratione*). В-четвертых, когда сущее соотносится с не-сущим, как если мы говорим, что мы суть прежде тех, которые будут после нас, иначе следовало бы, что могут быть бесконечные отношения в одном и том же, если порождение бесконечно продолжать в будущее. Из двух же последних [случаев] ясно, что отношение этой [т.е. обсуждаемой в 15-том аргументе] первичности ничего не полагает в действительности, но только в интеллекте, — во-первых, поскольку Бог не зависит от творений, во-вторых, поскольку таковая первичность оговаривает сравнение сущего и не-сущего, поэтому из этого следует, что некая истина — вечна только в божественном интеллекте, который единственно вечен; а это и есть первичная истина.

Глава шестая

В-шестых ставится вопрос: неизменна ли сотворенная истина? И кажется, что так: Ансельм в книге «Об истине» говорит: «вижу, что этим доводом доказывається, что истина остается непоколебимой»¹³, упомянутый же довод относился к истине обозначения, что следует из предыдущего. Следовательно истина высказывания неизменна, и на том же основании [неизменна] истина вещи, которую оно обозначает.

2. Кроме того, если истина высказывания и изменятся, то по большей части из-за изменения вещи, но истина предложения остается после изменения вещи, следовательно истина высказывания неизменна. Доказательство средней [посылки]: истина, согласно Ансельму, есть некая правильность, — поскольку нечто осуществляет то, что оно восприняло в божественном уме. Но такое предложение: «Сократ сидит», восприняло в божественном уме то, чтобы им обозначалось «сидение Сократа», поскольку оно обозначает это, даже когда Сократ не сидит. Следовательно, даже когда Сократ не сидит, в высказывании остается истина, и, таким образом, истина высказанного предложения не изменяется, даже если изменяется вещь.

3. Кроме того, если истина изменяется, то это может случиться, если только изменилось то, чему эта истина присуща, подобно тому, как о некоторых формах говорится, что они изменяются, только если изменились их субъекты. Но истина не изменилась из-за изменения истинного, поскольку после разрушения истинного истина все еще остается, как доказывают Августин и Ансельм. Следовательно истина всецело неизменна.

6. Кроме того, где та же самая причина, там тоже самое следствие. Но та же самая вещь есть причина истины следующих трех предложений — «Сократ сидит», «[Сократ] будет сидеть» и «[Сократ] сидел», то есть — сидение Сократа; следовательно их истина та же самая. Но, если одно из трех упомянутых истинное, то надлежит, сходным образом, двум другим всегда быть истинными. И раз истинно [высказывание], что Сократ сидит, то всегда были и будут истинными [высказывания] «Сократ сидел» и «Сократ будет сидеть». Следовательно, с одной истиной трех предложений всегда дело обстоит одним образом, и, следовательно, она — неизменна. Следовательно, на том же основании, и любая другая истина [неизменна].

Но против этого [следующее] — если изменилась причина, меняется и следствие. Но вещи, которые суть причины истины предложения — изменяются. Следовательно, изменяется и истина предложений.

Ответ: следует сказать, что о чем-то говорится, что оно изменяется, двояко: во-первых, поскольку оно — субъект изменения, так, например, мы говорим, что тело изменяемо, а никакая форма неизменна, и, таким образом, говорится, что «форма есть нечто, состоящее в неизменяющейся сущности»¹⁴. Поэтому, коль скоро истина обозначается по модусу формы, то настоящий вопрос не заключается в том, изменима ли истина таким образом. Во-вторых, о чем-то говорится, что оно изменяется, поскольку согласно ему происходит изменение, так, например, мы говорим, что белизна изменяется, поскольку согласно ему изменяется и тело. И в этом смысле спрашивается об истине — изменяема ли она.

Для прояснения этого следует знать, что то, согласно чему происходит изменение, иногда называют изменяющимся, иногда нет. Ведь когда оно присуще тому, что изменяется из-за него, то о нем самом говорят, что оно изменяется, так, например, о белизне или количестве говорят, что они изменяются, когда нечто из-за них изменяется, поскольку они сами согласно этому изменению сами сменяются в субъекте. Когда же то, согласно чему происходит изменение, находится вовне, то при этом изменении оно не движется¹⁵, но сохраняется неподвижным, подобно тому как не говорится о месте, что оно движется, когда нечто движется относительно места, поэтому и в третьей [книге] «Физики» говорится, что «место есть неподвижная граница занимающего некий объем (continentis)»¹⁶, поэтому, при местном движении, не говорят, что есть последовательность мест в одном занимающем место (locatum), но скорее [последовательность] многого, занимающего место, в одном месте. Но существует двоякий способ изменения присущих форм, о которых говорится, что они меняются при изменении субъекта. Ведь иногда говорится, что изменяется универсальная форма, а иногда, — частная форма. Но частная форма после изменения не остается той же самой ни согласно бытию, ни согласно смыслу, так, например, белизна, после свершившегося изменения, не остается никоим образом, но универсальная форма, после свершившегося изменения, остается той же самой согласно смыслу, но не со-

гласно бытию. Так, например, после свершившегося изменения белого в черное, остается цвет по общему смыслу «цвета», но не тот же самый вид цвета.

Ведь выше сказано, что нечто именуется «истинным» благодаря первой истине — как бы внешней меры, но благодаря присущей истине — как бы внутренней меры, поэтому сотворенные вещи варьируются в их причастности к первой истине, сама же истина, согласно которой они называются «истинными», никоим образом не изменяется, и это есть то, что говорит Августин в книге «О свободном произволении»¹⁷: «наш ум порой более, порой менее видит от самой истины, но она, остающаяся сама в себе, не возрастает и не уменьшается». Если же мы принимаем во внимание истину, присущую вещам, то о такой истине говорится, что она изменяется, согласно тому, что некие [вещи] изменяются согласно истине.

Поэтому, как прежде сказано, истина находится в двух сотворенных — в самих вещах и в интеллекте, истина же действий подпадает под истину вещей, а истина высказываний — под истину интеллекта, коль скоро он обозначает. Вещь же называется «истинной» по соотношению с интеллектом — и божественным, и человеческим. Следовательно, если принимается во внимание истина вещи, согласно ее отношению к божественному интеллекту, то истина изменяемой вещи изменяется не в ложность, но в другую истину; истина же есть форма в высшей степени универсальная, поскольку истинное и сущее обращаются. Поэтому, как после какого-либо изменения вещь остается сухой, хотя иной, согласно иной форме, благодаря которой она обладает бытием, так же всегда остается истинное, но от другой истины, поскольку, каким бы образом не прибавлялось нечто к форме или не отнималось от нее из-за изменения, — она соотносится с божественным интеллектом, который ее познает как она есть, согласно какому-бы то ни было расположению (*dispositio*)¹⁸. Если же рассматривается истина вещи в направленности к человеческому интеллекту или наоборот, то иногда бывает изменение истины в ложность, иногда же — из одной истины в другую.

Поскольку же «истина есть соответствие вещи и интеллекта» (а если от соответствующих [друг другу] отнимается соответственное, то оставшееся так же соответствует [друг другу], хотя и не тем же самым соответствием), то надлежит, чтобы, когда интеллект и вещь изменялись сходным образом, оставалась исти-

на, но иная, так, например, когда Сократ сидит, познается, что Сократ сидит, и затем, в случае если он не сидит, познается, что он не сидит. Но, коль скоро от одного соответствующего [другому] отнимается нечто, а от другого — ничего, или если от них отнимается несоответственное, то необходимым образом случается несоответствие, которое относится к ложности так, как соответствие к истине. Поэтому, при том, что интеллект существует как истинный и не изменяется, изменяется вещь, или наоборот, или же оба меняются, но не сходным образом, то происходит ложность, и, таким образом, произойдет изменение из истины в ложность, например, если в бытности Сократа белым, познается, что он — белый, то интеллект — истинен, если же затем интеллект познает, что Сократ — черный, хотя он остался белым, или наоборот, после того, как Сократ изменился, став черным, он познается как белый, или после изменения в бледность, познается, что он — красный, то это будет ложность в интеллекте. Итак ясно, каким образом истина изменяется и каким образом она не изменяется.

1. Относительно первого следует сказать, что Ансельм в том месте говорил о первой истине, поскольку согласно ей, как согласно внешней мере, обо всем говорится «истинное».

2. Относительно второго следует сказать, что, поскольку интеллект обращается к себе самому и познает себя подобно другим вещам, как говорится в третьей [книге] «О душе»¹⁹, то, относящееся к интеллекту, рассматриваемое с точки зрения истины, может приниматься во внимание двояко, во-первых, поскольку оно существует как некие вещи, и таким образом о его истине говорится, подобно тому, как о других вещах, то есть как вещь называется истинной, если она осуществляет то, что она восприняла в божественном уме, посредством удержания в своей природе, так о высказывании говорится «истинное», если оно сохраняет свою природу, каковой она наделена в божественном уме, от которой если отнять [нечто], то оно не сможет оставаться высказыванием. Во-вторых, согласно тому, что оно сопоставляется с познанными вещами, и таким образом высказывание называется «истинным», поскольку оно соответствует вещи, и такая истина — изменяется, как сказано.

3. Относительно третьего следует сказать, что истина, которая остается после разрушения истинных вещей, есть первая истина, которая не изменяется после изменения вещей.

6. Относительно шестого следует сказать, что тождественность истины зависит не только от тождественности вещи, но и от тождественности интеллекта, подобно тому, как тождественность следствия зависит от тождественности и действующего и претерпевающего. И хотя существует та же вещь, которая обозначается этими тремя предложениями, но не то же понимание (*intellectus*) их, поскольку при составлении, [осуществляемом] интеллектом, прибавляется время. Поэтому существуют различные понимания, в соответствии с варьированием времен.

Глава седьмая

В-седьмых ставится вопрос, сказывается ли истина [существующая] в божественном (*in divinis*) сущностно или относительно Персон? И кажется, что сказывается относительно Персон...

2. Кроме того, как ничто не есть сходное с самим собой, так и ничто не есть равное самому себе. Но сходство в божественном вызывает различие персон, согласно Иларию²⁰: ведь не существует ничего сходного с самим собой, следовательно, и на том же основании, и равенства (*aequalitas*) [с собой]. Но истина есть некое равенство. Следовательно она вызывает различие Персон в божественном.

Но этому противоречит то, что есть одна истина трех Персон, как говорит Августин в восьмой [книге] «О Троице». Следовательно она существует относительно сущности, а не относительно Персон.

Ответ: следует сказать, что истина в божественном может приниматься двояко: во-первых в собственном смысле, во-вторых как бы метафорически. Если же истина рассматривается в собственном смысле, то она вызовет равенство божественного интеллекта и вещи; и, поскольку божественный интеллект прежде всего постигает вещь, которая есть Его сущность, посредством которой он постигает все другие, поэтому и истина в Боге изначально вызывает равенство божественного интеллекта и вещи, которая есть Его сущность, и, как последствие, — равенство божественного интеллекта и сотворенной вещи. Божественный же интеллект и божественная сущность соответствуют друг другу не как измеряющее и измеряемое, поскольку одно не есть основание другого, но они суть всецело одно и то же. Поэтому истина, получающаяся из такого равенства, не вводит никакого

смысла основания, — рассматриваемого ли со стороны сущности или со стороны интеллекта, поскольку там они — одно и то же. И подобно тому, как там тоже самое постигающее и понятая вещь, так там одно и то же истина вещи и истина интеллекта, без какого бы то ни было привнесения смысла (connotatio) основания. Но, если рассматривается истина божественного интеллекта согласно тому, что ей соответствуют сотворенные вещи, то останется все же одна и та же истина, подобно тому, как посредством того же самого Бог постигает Самого Себя и другое, но при этом в понятие истины добавляется смысл «основания для сотворенного», к которому божественный интеллект относится как мера и причина. Всякое же имя, которое в божественном не вносит смысла основания или того, что существует на некотором основании, пусть даже вносящее смысл «основания для сотворенного», сказывается в отношении сущности. Однако оно присваивается Персоне Сына, подобно тому, как творческая сила (ars) и другое, что относится к интеллекту.

Метафорически или уподобляюще рассматривается истина в божественном, коль скоро мы рассматриваем ее там согласно тому смыслу, который находится в сотворенных вещах, в которых истина сказывается согласно тому, что сотворенная вещь подражает своему основанию, то есть божественному интеллекту. И поэтому, сходным образом, этим способом «истиной» в божественном называется высшее подражание основанию, которое подobaет Сыну. И согласно этому рассмотрению истины, истина подobaет в собственном смысле Сыну и сказывается в отношении Персоны, и это сказано Августином в книге «Об истинной религии».

2. Относительно второго следует сказать, что равенство в божественном иногда вводит отношение, которое обозначает различие Персон, например, когда мы говорим, что Отец и Сын суть равные, и согласно этому в имени «равенство» постигается реальное различие. Иногда же в имени «равенство» постигается не реальное различие, но только по смыслу, как когда мы говорим, что божественная мудрость и благость суть равные, и поэтому нет необходимости в том, чтобы равенство вводило различие Персон. И таково равенство, введенное именем «истина», когда существует равенство интеллекта и сущности.

Глава восьмая

В-восьмых ставится вопрос — всякая ли иная истина происходит от первой истины? И кажется, что нет. Ведь [высказывание] «таким-то совершается прелюбодеяние» — истинно; но это не происходит от первой истины. Следовательно, не всякая истина происходит от первой истины.

6. Кроме того, то, что не есть причина некоей причины, не есть причина и следствия, как, например, Бог не есть причина гнусности греха, поскольку он не есть причина того недостатка в свободном произволении, из которого случается гнусность греха. Но, подобно тому, как бытие есть причина истины утвердительного высказывания, так и не-бытие — отрицательного. Следовательно, поскольку Бог не есть причина того, что есть не-бытие, как говорит Августин в книге 83 «Вопросов»²¹, остается, что Бог не есть причина [истины²²] отрицательного высказывания, и, таким образом, не всякая истина происходит от Бога.

Но этому противоречит следующее: к [стиху из послания] первого к Коринфянам, 12 — «никто не может сказать...» и далее, Амвросий говорит: «всякое истинное, которое сказывается кем-либо — от Святого Духа»²³.

3. Кроме того, смысл истины исполняется в интеллекте. Но всякий интеллект происходит от Бога. Следовательно, всякая истина есть от Бога.

Ответ: следует сказать, что среди сотворенных вещей истина обнаруживается в вещах и в интеллекте, как ясно из сказанного; в интеллекте же согласно тому, что он соответствует вещам, знаниями о которых он обладает, в вещах же, согласно тому, что они подражают божественному интеллекту, который есть их мера, подобно тому, как искусство есть мера всего сотворенного искусством, [а также] и иным образом — согласно тому, что они по природе способны сотворять истинное схватывание (*apprehensio*) себя в человеческом интеллекте, который имеет свою меру в вещах, как сказано в десятой книге «Метафизики»²⁴. Вещь же, существующая вне души, своей формой подражает божественному интеллекту, благодаря ей же способна сотворять истинное понимание в человеческом интеллекте, и посредством той же формы каждая вещь имеет бытие. Поэтому истина существующих [вне души] вещей включает в свой смысл их бытийность (*entitas*) и прибавляет отношение соответствия к человеческому или божественному интеллекту. Однако отрица-

ние или лишенность, существующие вне души, не обладают некоей формой, посредством которой они подражали бы образцу божественного искусства (*exemplar artis divinae*), или вносили бы познание о себе в человеческий интеллект; но то, что они соответствуют интеллекту, происходит со стороны интеллекта, который постигает их смысл. Следовательно, таким образом, ясно, что, когда говорится, что «камень — истинный» и «слепота — истинная», то не одним образом истина относится к тому и к другому. Ведь истина, сказанная о камне, заключает в своем смысле бытийность камня и прибавляет отношение к интеллекту, поскольку эта истина причиняется со стороны самой вещи, которая имеет нечто, согласно чему она может относиться [к интеллекту]. Но истина, сказанная о слепоте, не включает в саму себя лишенность, каковая есть слепота, но только отношение слепоты к интеллекту, поскольку же не имеется со стороны самой слепоты чего-то, в чем она поддерживалась бы, ведь слепота соответствует интеллекту не в силу чего-то, что она имела бы в себе. Следовательно, ясно, что истина, находящаяся в сотворенных вещах, не может ничего иного заключать, нежели бытийность вещи и соответствие вещи с интеллектом либо соответствия интеллекта к вещи или к лишенности [которую мы наблюдаем у] вещей, что всецело происходит от Бога, поскольку и сама форма вещи, посредством которой вещь соответствует [интеллекту], происходит от Бога, и само истинное, как благо интеллекта, как говорится в четвертой [книге] «Этики»²⁵ — поскольку благо любой вещи состоит в совершенстве деятельности самой вещи, ведь совершенство деятельности интеллекта существует лишь согласно тому, что он познает истинное, поскольку в этом состоит его благо как таковое. Поэтому, коль скоро благо и всякая форма происходит от Бога, надлежит, в абсолютном смысле, говорить, что всякая истина происходит от Бога.

1. Относительно первого следует сказать, что, поскольку доказывается, что «всякое истинное происходит от Бога; то, что такой-то совершает прелюбодеяние — истинно; следовательно...» и далее, то происходит ошибка акцидента²⁶, что может быть ясно из уже сказанного. Ведь если мы говорим «то, что такой-то совершает прелюбодеяние — истинно», то мы не говорим тем самым, будто этот порок, который содержится в действии прелюбодеяния, включается в смысл истины, но «истинное» сказывает здесь только соответствие этого с интеллектом. Поэтому не

следует заключать: «то, что такой-то совершает прелюбодеяние — происходит от Бога», но — что истина этого [высказывания] происходит от Бога.

6. Относительно шестого следует сказать, что не-бытие не может быть причиной истины отрицательного высказывания, как бы производя ее в интеллекте, но сама душа совершает это, сообразуясь с не-сущим, которое находится вне души. Поэтому не-бытие, существующее вне души, не есть действующая причина истины в душе, но как бы [причина] как образец (exemplar). Аргументация же происходила относительно действующей причины.

Глава девятая

В-девятых ставится вопрос: есть ли истина в чувстве? И кажется, что нет. Ведь Ансельм говорит²⁷, что «истина есть правильность, воспринимаемая только умом». Но чувство не имеет природу ума. Следовательно, истины в чувстве нет.

Но этому противоречит то, что говорит Августин в книге «Об истинной религии»²⁸, что «истина есть то, чем показывается то, что есть». Но то, что есть, показывается не только интеллекту, но и чувству. Следовательно истина не только в интеллекте, но и в чувстве.

Ответ: следует сказать, что истина есть и в интеллекте, и в чувстве, но те одним и тем же образом. Ведь в интеллекте она есть как сопровождающая действие интеллекта и как познанная интеллектом. А именно она сопровождает деятельности интеллекта согласно тому, что суждение интеллекта есть о вещи на основании того, что она есть. Познается же истина интеллектом согласно тому, что интеллект обращается к своим действиям, и не только согласно тому, что он познает сами свои действия, но и согласно тому, что он познает их пропорцию к вещи, которая может быть познана, только если познана природа самого действия, которая [в свою очередь] может быть познана, только если познается природа действующего основания, каковое есть сам интеллект, в природе которого — сообразовываться с вещами. Поэтому интеллект познает истину согласно тому, что обращается к самому себе. Но истина есть в чувстве, как сопровождающая его действия, ведь она есть суждение чувства о вещи согласно тому, что вещь есть. Но она не есть в чувстве как познанная чувством: ведь, действительно, чувство судит о вещах,

но не познает истину, благодаря которой оно судит. Ведь, хотя чувство и познает, что оно чувствует, но не познает ни свою природу, ни, следовательно, природу своего действия, ни пропорцию его к вещи, и, таким образом, ни свою истину.

Основание этого в том, что наиболее совершенное среди сущих, такое, как интеллектуальные субстанции, обращаются к своей сущности полным обращением; в том же, что они познают нечто, находящееся вне их, некоторым образом они продвигаются вне себя. Согласно же тому, что они познают и себя как познающих, они начинают обращаться к себе, поскольку действие познания есть посредник между познающим и познанным. Но это обращение совершается согласно тому, что они познают собственную сущность, поэтому сказано в «Книге о причинах»²⁹, что «все, познающее свою сущность, возвращается к своей сущности совершенным возвращением». Но чувство, которое среди других есть наиболее близкое интеллектуальной субстанции, начинает возвращаться к своей сущности поскольку не только познает чувственно воспринимаемое, но и познает себя как чувствующее. Однако не завершается ее возвращение, поскольку чувство не познает свою сущность; Авиценна отводил этому такое основание³⁰: чувство познает нечто только посредством телесных органов, но невозможно, чтобы телесный орган становился посредником между чувственной способностью и самим собой. А нечувствительные способности никоим образом не возвращаются к себе, поскольку не познают себя как действующих, как, например, огонь не познает себя как согревающего.

Из этого ясно и решение возражений.

Перевод с латыни *К.В.Бандуровского*

¹ Об истине, гл. 13 (PL 158, 484).

² Об истине, гл. 2.

³ Об истинной религии, гл. 36. (С. 263).

⁴ Глоссы Петра Ломбардского на Пс. XI (PL 191, р. 155 А). Петр Ломбардский (ум. 1160), автор «Сентенций» — книги, активно изучаемой на теологических факультетах, комментарии к которой, в частности, написал Фома.

⁵ Монологион, гл. 18. (33. 21). С. 63.

⁶ См. гл. 1, ответ: «сущее согласуется (concordit) с интеллектом, каковое согласование называется «соответствием интеллекта и вещи», и в этом совершается смысл истинного в формальном отношении».

⁷ Монологион, гл. 10. (190.15). С. 185.

⁸ О душе, III, 430a 31.

- 9 О божественных именах, гл. 7, 2. С. 68: «божественный Ум не изучает каждую (находящуюся в нем) идею в отдельности».
- 10 *concernere* — буквально просеивать вместе.
- 11 гл. 10. (190. 16). С. 185.
- 12 *Sufficientia* I, с. 3, f. 15v-16r.
- 13 гл. 13. (198. 27). С. 195.
- 14 Ср. *Liber sex principiorum* I, p. 35.
- 15 Имеется в виду движение в широком, аристотелевском смысле, частным случаем которого является изменение.
- 16 Физика, III, 4, 212a 30: «первая неподвижная граница объемлющего [тела] — это и есть место.» С. 132.
- 17 О свободном произволении, II, гл. 12.
- 18 В самом общем смысле это слово обозначает то или иное состояние, положение сущего и близко по значению слову «габитус», с той разницей, что последнее обозначает устойчивое, совершенное состояние, а первое — несовершенное, легко поддающееся изменениям (см.: S. th. I-II, q49, a2, ad 3).
- 19 О душе, III, 4, 430a 2: «он (ум) мыслим также, как все другое мыслимое». С. 435.
- 20 О троице, III, 23.
- 21 Вопр. 21.
- 22 В издании Леопина слово «истины» отсутствует, наличествуя в других латинских изданиях. Его необходимость диктуется также ответом Фомы на этот аргумент.
- 23 Имеется в виду неизвестный автор комментария, называемый обычно Псевдо-Амвросием. Его высказывание Фома мог подчеркнуть из Сентенции Петра Ломбардского.
- 24 Метафизика, X, 2, 1053a 31: «мы называем также знание и чувственное восприятие мерою вещей, а именно потому, что мы нечто познаем при посредстве их, хотя они скорее измеряются, чем измеряют». С. 255.
- 25 Никомахова этика, IV, 2, (1139a 27): «для созерцательной (*theoretike*) мысли, не предполагающей ни поступков, ни созидания-творчества (*poietike*), добро (*to eu*) и зло (*to kakos*) — это соответственно истина и ложь.» С. 173.
- 26 Т.е. подмена сущностного акцидентальным.
- 27 Об истине, 11 (PL 158, 480).
- 28 Об истинной религии, 36 (PL 34, 151).
- 29 Книга, имевшее хождение в арабском мире, а затем и на Западе (в переводе с арабского), под именем Аристотеля, но на самом деле представляющая выдержки из «Первооснов теологии» Прокла. Для Фомы, как знатока Аристотеля и комментатора «Книги причин», была очевидна его непричастность к этой книге.
- 30 *De anima*, V гл 2.

Предисловие к переводу «О единстве интеллекта против аверроистов» Фомы Аквинского

Данный перевод представляет собой первую главу из небольшого сочинения Фомы Аквинского «О единстве интеллекта против аверроистов». Этот текст появился на фоне общего кризиса греко-арабской философии в парижском университете, когда парижский епископ официально осудил ее основные положения, идущие, на его взгляд, вразрез с христианской верой.

Надо сказать, что Фома был не первым, кто занялся проблемой развенчания теории двойственной истины или монопсихизма Аверроэса; последний полагал наличие одного-единственного интеллекта для всех и вечность мира. Еще Бонавентура в 60-х годах XIII века высказывается против «засилья» перипатетико-арабского философствования в университете, олицетворением которого был Аверроэс. До этого в 1254-1261 годах Альберт Великий пишет по заказу папы Александра IV «О единстве интеллекта против аверроистов». И хотя это сочинение только отсылает к Аверроэсу, а не рассматривает проблему монопсихизма в аристотелевско-арабской постановке вопроса, сама проблема присутствует имплицитно в общей экзистенциально-антропологической направленности рассуждения автора.

Таким образом текст Фомы появился с одной стороны в противовес ранее упомянутым сочинениям, но, с другой стороны, он явно избирает мишенью своей критики неких так называемых латинских аверроистов, при этом до сих пор точно неизвестно кого имеет в виду Фома, когда в своих рассуждениях обращается к аверроистам. На этот счет существует ряд любопытных гипотез. Одни исследователи считают, что этот трактат Фомы направлен против Сигера Брабантского и его сочинения «Вопросы об интеллектуальной душе», поскольку этот текст Сигера во многом проясняет структуру «О единстве...». Другие же рассматривают труд Сигера как детскую неловкую попытку письма, лишь указывающую на отсутствие у автора целостного представления об Аверроэсе и греко-арабской философии вообще. По мнению последних, «Вопросы...» датируются 1272-1274 гг., и являются довольно несамостоятельным сочинением, построенным на сведениях во многом заимствованных у Фомы.

Но так или иначе «О единстве разума против аверроистов» Фомы Аквинского нельзя расценивать только как отклик на происходящие события: это сочинение также весьма гармонично вписывается в общую систему философии Фомы и находит достойное место наряду с другими трактатами. Проблематика интеллекта тесным образом связана с этическим учением Фомы об истине и благе (см., например, трак-

тат «Об истине»). Ведь, с одной стороны, познавательная способность человека ориентирована на познание истины, а с другой стороны, именно через интеллект ведет дорога к благу, человек совершает благой поступок лишь в том случае, если он согласуется с интеллектом. Ложное и истинное, по словам Аристотеля, за которым Фома в данном случае строго следует, «не находятся в вещах [...] а имеются в мысли»¹.

О единстве интеллекта против аверроистов

Глава 1

[1] Как все люди от природы стремятся познать истину, так вместе с тем им присуще естественное желание бежать заблуждений или их, если представится такая возможность, опровергнуть. Из тех заблуждений наиболее неподобающим кажется то, которое происходит относительно интеллекта, потому что, именно благодаря интеллекту, мы способны познавать истину, не впадая в заблуждение.

Среди многих уже давно распространилось заблуждение относительно интеллекта, берущее свое начало из слов Аверроэса; последний пытается утверждать, что интеллект, который Аристотель называет возможным, а он сам — неподобающим здесь именем «материальный», есть субстанция, по своему бытию отделенная от тела, и которая также никоим образом не объединена с ним как форма. Более того, он утверждает, что возможностный интеллект един для всех людей. Мы уже неоднократно писали по поводу этого заблуждения, но поскольку его приверженцы не прекратили бесстыдство противиться истине, мы намереваемся вновь написать против этого заблуждения так, чтобы явным образом его опровергнуть.

[2] Сейчас нам нужно будет показать не то, что вышеупомянутое положение есть ошибка, противящаяся истине христианской веры; это может показаться любому вполне ясным. Но лишите людей разнообразия в отношении интеллекта, который единственно из всех частей души является неразрушимым и бессмертным, и отсюда последует, что после смерти ничего, кроме одной единственной интеллектуальной субстанции от человеческих душ не останется; и, таким образом, не будет распреде-

ления ни воздаяний, ни возмездия, и всякая разница между ними сотрется. Мы же намереваемся показать, что вышеуказанное положение не меньше противоречит основаниям философии, чем свидетельствам веры. Поскольку некоторые, как они говорят, не знакомы с мнениями латинян по этому вопросу, но называют себя последователями перипатетиков, тогда как сами ни разу не видели ни одной книги по этому поводу, за исключением книг Аристотеля, основателя школы перипатетиков, то мы покажем прежде всего, что вышеупомянутое утверждение полностью противоречит его словам и мнению.

[3] Для начала нужно вспомнить первое определение души, которое дает Аристотель во 2-ой книге трактата «О душе», говоря, что душа есть «первый акт* физического тела, обладающего органами»². Но чтобы кто-либо не сказал, что это определение относится не ко всякой душе, потому что выше Аристотель высказывался условным предложением, «если нужно обозначить нечто общее для всякой души»³, что им представляется невозможным, нужно также обратить внимание на следующее за этим. А он говорит: «Итак, сказано, что такое душа вообще: субстанция, которая существует на основании формы (ratio), а это суть бытия такого-то тела»⁴, то есть это субстанциальная форма (forma)* физического тела, обладающего органами.

[4] Сама возможность утверждения будто интеллектуальная часть из этого общего определения исключается, отклоняется тем, что Аристотель говорит дальше: «Итак, ни душа неотдели-

* Слово *intelleceia*, употребляемое Аристотелем, в латинском варианте перевода получает немного иной смысл. Вообще энтелехия обозначает некую завершенность действия в смысле реализации всех возможных заложенных в вещи целей. Акт же в христианской традиции это с одной стороны коррелирует потенции, что особенно важно в отношении, например интеллекта, могущего быть возможным (или потенциальным) и актуальным и т. д., но, с другой стороны, существует первый акт — акт чистой действительности и второй акт, в результате которого нечто производится, и, таким образом, появляются некоторые продукты этой деятельности.

** В цитате Аристотеля *logos* переводится как форма, а в латинском переводе как *ratio*. Но чуть ниже Фома вдруг вводит слово форма по отношению к тому же логосу. Правомерна ли такая взаимозаменяемость терминов? Ведь вроде греческая философская традиция установила вполне четкое разделение между *eidos*'ом (форма) и *logos*'ом. Но тут достаточно лишь сослаться на Аристотеля (Метафизика, VII, 7, 1032b1), чтобы убедиться, что Фома не просто так уравнивает понятия *logos*, *eidos* и сущность: «формой я называю суть бытия каждой вещи и ее первую сущность». Таким образом в рамках аристотелевской философии возникают такие нюансы в терминологии как *logos*-концепт и *logos*-форма.

ма от тела, ни какие-либо части ее, если душа по природе имеет части, — это очевидно, ибо акт некоторых частей [души] есть [акт] самих [телесных частей]. Но, конечно, ничто в связи с этим не мешает, [чтобы некоторые другие части души были отделимы от тела], так как они не есть акты какого-либо тела»⁵; что можно подразумевать только о тех [актах], которые относятся к интеллектуальным частям, как, например интеллект и воля. Из этого явственно следует, что некоторые части той души, которую он уже определил в общем как акт тела, являются по сути актом некоторых частей тела, и что некоторые другие не являются актом какого-либо тела. Действительно, как будет разъяснено ниже, одно дело, когда душа это акт тела и другое, когда ее часть — акт тела. Поэтому в той же самой главе он доказывает, что душа это акт тела, благодаря чему некоторые ее части — тоже акты тела, где он говорит: «Нужно применить к частям то, что было сказано»⁶, то есть [то, что было сказано о целом].

[5] Более того, благодаря тому, что следует далее, становится более понятным, что и интеллект включается в эту общность определения. В самом деле, так как он в достаточной степени обосновывал, что душа — это акт тела, ибо отделенная [от него] душа есть актуально живущая, однако, поскольку нечто может быть названо таковым [то есть живущим] актуально при наличии (praesentia) другого нечто, не только если то другое есть его форма, но и если оно — двигатель, как, например, могущее гореть актуально горит при наличии сжигающего или как способное двигаться при наличии движущего актуально движется: кто-нибудь может усомниться, так ли актуально оживает тело при наличии души, как нечто способное двигаться актуально движется при наличии движущего, или же как материя актуализируется при наличии формы, и, главным образом, поскольку Платон полагал, что душа соединится с телом и не как форма, но скорее как двигатель и как управитель, что явствует из [слов] Плотина и Григория Нисского, которых я потому сейчас упоминаю, что они были не латиняне, но греки***.

*** Здесь следует обратиться к параграфу 2 данной части, где Фома идет на уступки так называемым аверроистам, не признающим и отвергающим латинскую традицию мысли в пользу греко-арабских аутентичных текстов. Интересно заметить, что у Платона вообще не существовало такой метафоры, о том, что душа соединена с телом как моряк с судном, а Григорий Нисский, на самом деле Фома перепутал его с Немесием Эмесским, не говорит о судне, а лишь упоминает, что по Платону душа пользуется телом и как бы облекается в него. А что касается ссылки на Плотина, то она идет через Макробия, хотя последний тоже прямо не говорит о судне.

Более того, сам философ усиливает сомнение, когда после предпосланного добавляет: «Кроме того неясно, есть ли душа акт тела в том же смысле в каком моряк — акт судна»⁷. Поскольку же после введения этого такое сомнение остается, он заключает: «Так фигурально, пусть определяется и описывается душа»⁸, ведь здесь он еще с уверенностью не установил истину.

[6] Итак, чтобы избавиться от сомнения, он соответственно переходит к прояснению того, что наиболее достоверно само по себе и по смыслу (ratio) посредством того, что наименее достоверно само по себе, но более достоверно для нас — то есть посредством [рассмотрения] проявлений (effectus) души, которые и есть ее акты. Поэтому он сразу же отделяет действия (opera) души, говоря, что «одушевленное отличается от неодушевленного наличием жизни» и что многое причастно живому, а именно «интеллект, чувство, движение и покой в пространстве»⁹, а также движение ради питания и роста, так что считается, что живет то, чему присуще нечто из вышеназванного. Затем, показав, как все это соотносится между собой, то есть, каким образом одно из того может существовать без другого, он заключает, что душа есть начало всего сказанного и что она «определяется — как своими частями — вегетативной, чувственной, интеллектуальной и движением»¹⁰, и случается, что все это содержится в чем-то одном, например в человеке.

[7] И Платон полагал, что в человеке существуют разные души, которые дают ему возможность осуществлять различным образом жизненные действия. И здесь его [Аристотеля] задевает новое сомнение: «А есть ли каждая из этих [способностей] душа»¹¹ сама по себе или некая часть души; и если все они части одной души, различаются ли они по своему смыслу или также пространственно, то есть в органах. Он добавляет, что «на одни [из этих вопросов] нетрудно»¹² кажется [ответить], но другие обладают сомнительностью. В самом деле он указывает как на ясное на то, что относится к вегетативной душе и на то, что относится к душе чувственной, поскольку растения и некоторые животные продолжают жизнь, даже будучи расчлененными, и в любой части проявляются все действия души, существующие в целом. Относительно вызывающего сомнение он указывает, добавляя, что «относительно интеллекта и способности (potentia) к умозрению нет никакой очевидности»¹³. Он говорит это не из желания показать, что интеллект это не душа, как это превратно толкует Комментатор и его последователи, но это явно соответ-

ствует тому, что он говорил выше: «Другие обладают сомнительностью»¹⁴. Поэтому нужно понять: из этого неясно, есть ли интеллект душа или часть души; и если часть души, то отделена ли она пространственно или в уме.

[8] И даже если он говорит, что еще нет очевидности, он, однако, проясняет это тем, что первое приходит на ум, и прибавляет: «Но, кажется, что это иной род души»¹⁵. Эту фразу нельзя понимать в том смысле, который ей превратно приписывает Комментаратор и его последователи, что у Аристотеля якобы сказано, что интеллект называется душой (двухосмысленно) только как омоним (*equivoce*) или, что предыдущее определение не может ему соответствовать. Но как это нужно понимать, явствует из того, что следует далее: «И одно только это может существовать отдельно, как вечное [отдельно] от преходящего»¹⁶. Следовательно, иной род значит то, что интеллект кажется чем-то вечным, тогда как другие части души — преходящими. И поскольку преходящее и вечное, кажется, не могут сходиться в одной субстанции, похоже, что из частей души это одна, то есть интеллект, может быть отделенной, не от тела, конечно, как это превратно объясняет Комментаратор, но от других частей души, так что они не могут сходиться в единой субстанции души.

[9] А то, что это должно быть понято именно таким образом, вытекает из следующего: «А относительно прочих частей души из этого ясно, что они неотделимы»¹⁷, то есть [неотделимы] ни по субстанции души, ни пространственно. Того, что было сказано, достаточно для разрешения вопроса, поставленного выше. И то, что имеется в виду не отделяемость от тела, но отделяемость одних способностей (*potentia*) от других, явствует из добавления: «по смыслу они — другие», то есть друг относительно друга. «Это очевидно: чувственная [способность] отлична от [способности] составлять мнения»¹⁸. И, таким образом, ясно, что то, что определяется здесь, отвечает на вопрос, поставленный выше. Выше же спрашивалось, отделяема ли одна часть души от другой части только в уме или же также и пространственно. Оставив открытым вопрос об интеллекте, о чем ему еще ничего не удалось определить, и так оставляя открытой эту часть вопроса, [Аристотель] ясно говорит о других частях души, что они неотделимы пространственно, но по смыслу они другие.

[10] Итак, раз установив, что душа определяется вегетативной, чувственной, интеллектуальной [способностями] и движением, он намеревается показать далее, что во всех этих частях

душа соединяется с телом не в том смысле, в котором моряк соединяется с кораблем, но как форма. Итак здесь он собирает-ся определить, что есть душа в общем, потому что выше это было обрисовано фигурально. Это он доказывает посредством действий (*operationes*) души так: ведь ясно что то, посредством чего в первую очередь нечто действует, есть форма деятеля. Так, например, говорят, что мы познаем душой и познаем при помощи знания, но [познание] при помощи знания первичнее, чем [познание] душой, поскольку мы можем познавать душой только в той мере, в какой она обладает знанием. И сходным образом говорят, что мы здоровы, и благодаря здоровью, и благодаря телу, но в первую очередь благодаря здоровью. Таким образом, очевидно, что знание есть форма души, а здоровье — тела.

[11] Отсюда он следует далее: «Душа есть то, благодаря чему мы прежде всего живем», говорит он в отношении вегетативной [способности], «благодаря чему мы ощущаем», — об ощущающей [способности] и «благодаря чему мы движемся», — о [способности] движения, «и благодаря чему мы мыслим», — об интеллектуальной [способности]. И он заключает: «Так что при всех обстоятельствах она будет неким смыслом и формой, а не материей или субъектом»¹⁹. Следовательно ясно — то, что было сказано выше, а именно, что душа это акт физического тела — это он заключает не только по отношению к [способностям] ощущающей, движущей, вегетативной, но и по отношению к интеллектуальной. Следовательно, мнение Аристотеля было таково, что то, благодаря чему мы мыслим, есть форма физического тела. А чтобы никто не смог сказать: он не говорит здесь что то, благодаря чему мы мыслим, есть интеллект в возможности, но что-то иное, — то это явно исключается тем, что говорит Аристотель в 3-ей книге «О душе», ведя речь о возможностном интеллекте: «Я подразумеваю под интеллектом, то, посредством чего душа размышляет и постигает»²⁰.

[12] Но прежде чем мы перейдем к словам Аристотеля из 3-ей [книги] «О душе», остановимся еще на том, что говорится во 2-ой [книге] «О душе», для того, чтобы в результате сопоставления его слов друг с другом стало очевидно, каково у него мнение (*sententia*) о душе. Ведь поскольку он дал душе определение в общем, то он начинает с разделения между ее способностями (*potentia*) говоря, что способности (*potentias*) души суть «вегетативная, [способность] ощущения, стремления, пространственного движения, размышления». И то что [способность] размышления — это интеллект, выте-

кает из того, что он добавляет далее, объясняя разделение [животных]: «...иным также [присуща способность] размышления и интеллект как, например, людям»²¹. Следовательно, он полагает, что интеллект — это потенция (potentia) души, которая есть акт тела.

[13] И то что он назвал потенцию этой души интеллектом и что, более того, вышеизложенное определение души обще всем вышеупомянутым частям, следует из его вывода: «Итак, ясно, что таким же образом при всех обстоятельствах — единым будет смысл души и [геометрической] фигуры: ведь как там нет фигуры помимо треугольника и производных от него [фигур], так и здесь нет души помимо вышеперечисленных [ее способностей]»²². Следовательно не надо искать другой души, помимо той с вышеуказанными [способностями], которой обще определение, упомянутое выше. Аристотель больше не упоминает об интеллекте во 2-ой [книге], разве только добавив чуть ниже, что «совсем немного [существ обладают] рассуждением и размышлением»²³, то есть весьма малое количество, как будет видно в дальнейшем.

[14] Но поскольку существует большая разница в отношении способа действия между интеллектом и воображением, он добавляет: «что касается созерцательного интеллекта, то речь о нем особая»²⁴. В самом деле, он откладывает исследование этого вопроса до 3-ей [книги]. Чтобы никто не мог сказать так, как это превратно толкует Аверроэс, будто Аристотель потому говорит, что о созерцательном интеллекте речь особая, что интеллект «не есть ни душа, ни часть души»²⁵, но это исключает сразу же в начале 3-ей [книги], где он вновь берется за анализ интеллекта. Ведь он говорит «о части души, при помощи которой душа познает и понимает»²⁶. И никому не следует полагать так, будто это говорится только в отношении того, что возможностный интеллект отделен от интеллекта в действии, как пригрезилось некоторым. Ведь это сказано еще прежде, чем Аристотель стал доказывать существование интеллекта в возможности и интеллекта в действии: поэтому он говорит здесь интеллектуальная часть в общем, согласно чему он соединяет и действующий и возможностный, также как ранее во 2-ой [книге] он ясно отличил интеллект от других частей души, как уже было сказано.

[15] И надо отметить удивительную тщательность и последовательность в анализе Аристотеля. В 3-ей [книге] он начинает свое рассуждение об интеллекте, [возвращаясь к вопросам], которые он оставил неопределенными во 2-ой [книге]. В отношении интеллекта ранее осталось две неопределенные [проблемы].

Во-первых, отделяется ли интеллект от других частей души только по своему смыслу или также пространственно — [вопрос], оставленный им неопределенным, когда он сказал «относительно интеллекта и способности, к умозрению еще нет ясности»²⁷. И он опять задается этим вопросом, когда говорит: «или он отдельно существует», то есть от других частей души, «или неотделим по величине (*magnitudine*), но лишь в уме»²⁸. То, что он называет здесь отделимым по величине не что иное, как то, что говорилось выше: отделимый пространственно.

[16] Во-вторых, он оставил неразрешенным вопрос об отличии интеллекта от других частей души, сказав затем: «О созерцательном же интеллекте речь особая»²⁹. Но он тотчас приступает к этому вопросу, когда говорит «необходимо рассмотреть, что это за различие он имеет»³⁰. Однако он намеревается определить это различие таким образом, чтобы оно могло соответствовать либо одному, либо другому из двух предположений, то есть либо [интеллектуальная] душа отделяема от других частей по величине или пространственно, либо — нет. На это достаточно ясно указывает сам модус его речи. Нужно рассмотреть, говорит он, чем отличается интеллект от других частей души, отделяем ли он от них по величине или пространственно, то есть субъектно, или неотделяем [таким образом], но только в уме. Поэтому ясно, что он не намеревается показывать это различие, потому что интеллект — это субстанция, отделенная от тела, по ее бытию, а это не может соответствовать ни одному из вышеприведенных положений. Но он намеревается определить это различие в отношении способа действия, поэтому он добавляет: «и как происходит само мышление»³¹. Таким образом благодаря тому, что мы можем извлечь из слов Аристотеля до сих пор, становится ясно, что он полагает, что интеллект это часть души, которая есть акт физического тела.

[17] Но поскольку последователи Аверроэса, делая вывод из некоторых слов Аристотеля, пытаются показать, что его намерением было [показать], что интеллект это ни душа, которая является актом тела, ни часть такой души, то поэтому его последующие слова нужно исследовать с большей тщательностью. Тотчас же после поставленного вопроса о различии между интеллектом и чувством, он исследует, чем интеллект подобен чувству, а в чем от него отличен. Ибо выше он выделил два [вопроса] касательно чувства, а именно, то, что оно находится в потенции по отношению к чувственно ощущаемому и что оно

претерпевает и разрушается от избытка чувственно ощущаемого. Вот, что занимает ум Аристотеля, когда он говорит: «Если мыслить то же, что и ощущать, то он либо будет что-то претерпевать от умопостигаемого», в том смысле что интеллект станет разрушаться от избытка умопостигаемого, как чувство — при избытке чувственно ощущаемого, «либо он нечто другое в этом роде»³², то есть, либо мыслить — это нечто в этом роде подобное тому же, что чувствовать, однако это другое, относительно того, что не есть претерпевающее.

[18] Он тотчас же отвечает на этот вопрос, находя разрешение не в предшествующем, а в последующем, однако из предыдущего ясно, что этой части души «необходимо быть непретерпевающей», дабы не подвергнуться разрушению, подобно чувству, однако в ней есть некоторое другое претерпевание, согласно которому в общем смысле говорят, что мыслить значит претерпевать. И в этом мышление отлично от чувства. Но далее [Аристотель] показывает, в чем [мышление] сходно с чувством, так как надлежит, чтобы такого рода часть была восприимчивой к интеллигибельному виду, и чтобы она была потенциальной по отношению к такого рода виду, и чтобы это по своей природе не существовало актуально; как говорилось выше о чувстве, что оно находится в потенции по отношению к ощущаемому, а не в акте. И из этого он заключает необходимость того, чтобы возможно было сказать: «как чувственная [способность] относится к чувственно ощущаемому, так и интеллект — к умопостигаемому»³³.

[19] Он приводит это [замечание], чтобы опровергнуть мнение Эмпедокла и других древних, которые полагали, что познающее одной природы с познанным, как, например, мы якобы познаем землю землей и воду водой. Однако, Аристотель показывает выше, что это неистинно по отношению к чувству, так как чувственная [способность] не есть в акте, когда ощущает, но всего лишь в возможности; и то же самое он говорит об интеллекте.

[20] Впрочем есть различие между чувством и мышлением, поскольку чувство не есть постижение всего, но зрение [познает] только цвета, слух — звуки и т. д.; интеллект же есть просто познание всего. Ведь древние философы, считая, что познающее должно быть соприсродно познанному, говорили, что для того, чтобы душа познавала все, нужно чтобы она была смесью из всех начал. Однако, поскольку Аристотель уже доказал, что интеллект по подобию с чувством, не есть в акте то, что он познает, но только в потенции, он от противоположного заклю-

чает, что «интеллекту необходимо, поскольку он познает все, быть не смешанным»³⁴, то есть не быть составленным из всего, как то полагал Эмпедокл.

[21] И в этом месте он приводит свидетельство Анаксагора, ведущее, однако, речь не о том же интеллекте, но об интеллекте, движущем все [вещи]. Итак, как говорил Анаксагор, интеллект не смешан, для того, чтобы он мог управлять движением и разделением, так мы можем говорить о человеческом интеллекте, что ему следует быть несмешанным, чтобы он мог познавать все. И далее [Аристотель] доказывает, и буквально по-гречески это звучит так: «Ибо проявляющее себя внутренне будет препятствовать внешнему и преграждать ему путь»³⁵. Это может быть понято по сходству со зрением: ибо если бы цвет находился в самом зрачке, этот внутренний цвет мешал бы видеть внешний цвет и некоторым образом препятствовал бы глазу, чтобы он не видел другое. Также если бы какая-то природа вещей, познаваемая интеллектом, например, земля или вода, или холод, и жара, и что-либо еще в этом роде, была бы присуща интеллекту, то эта бы внутренняя природа препятствовала бы ему в некотором роде, не позволяя познавать другое.

[22] Поскольку [интеллект] познает все, [Аристотель] заключает, что происходит так, что ему самому не случается обладать какой-либо определенной природой из тех чувственно воспринимаемых вещей (*natura*), которые он познает «но он обладает только такой природой, потому что он есть возмозностный»³⁶, то есть [находится] в потенции по отношению к тому, что он мыслит, насколько это заложено в его природе. Но он становится действительным, когда мыслит это актуально, подобно тому, как чувство в акте делает чувственно ощущаемое актуальным, о чем было сказано выше во 2-ой [книге]. Поэтому [Аристотель] делает вывод, что интеллект перед тем как мыслить актуально «не есть что-либо актуальное из существующего»³⁷. Это противоречит тому, что говорили Древние, будто все существует актуально.

[23] И так как он упомянул изречение Анаксагора, который рассуждает об интеллекте, властвующем над всеми [вещами], то чтобы не думали, будто его вывод касается того интеллекта, [Аристотель] применяет такой оборот речи: «Итак, то, что называется интеллектом в душе, (я подразумеваю под интеллектом то, чем душа рассуждает и постигает), не есть что-либо актуальное»³⁸ и т. д. Отсюда проистекают две [вещи]: во-первых, здесь

говорится не об интеллекте, которая есть некая отделенная субстанция, но об интеллекте, названном им выше потенцией и частью души, при помощи которого душа мыслит; во-вторых, сказанным выше он доказал, что интеллект не обладает актуальной природой: однако до сих пор он еще не доказал, не есть ли интеллект — сила (*virtus*)^{****} в теле, как говорит Аверроэс, но тотчас же выводит это из посылок так, как следует: «Поэтому нет разумного основания [считать], что сам [интеллект] смешан с телом»³⁹.

[24] И второе он выводит из первого, уже выше им доказанного, а именно, что интеллект актуально не имеет ничего от природы чувственно ощущаемых вещей. Отсюда ясно, что он не смешивается с телом, ибо если бы он смешивался с телом, то имел бы какую-либо из природ телесных, и вот что он добавляет: «Ведь иначе он станет обладающим каким-нибудь качеством, горячим или холодным, если бы, подобно [способности] ощущения, имел некий орган»⁴⁰. Ибо чувство соразмеряется со своим органом и некоторым образом привязывается к своей природе. Поэтому в зависимости от изменений органов, изменяется и деятельность чувства. Это понимается так: «[интеллект] не смешивается с телом», поскольку у него нет органа, как у чувства. А то, что интеллект [существующий] в душе, не имеет органа, он проясняет высказыванием тех, кто утверждал, что «душа — это место видов (*species*)»⁴¹, понимая это место в широком смысле для всякого воспринимающего [свойства], по обычаю платоников; не душе в целом свойственно быть только местом для видов, но лишь интеллектуальной [части]: ведь чувственно ощутиваемая часть не воспринимает виды сама по себе, но посредством органа. Часть же интеллектуальная не воспринимает через орган, но сама по себе. Равным образом она не есть такое место видов, которое имеет их в действительности, но только в возможности.

[25] Поскольку он уже показал, что подобает интеллекту на основании его сходства с чувством, он возвращается к первому [вопросу], который гласил «надлежит интеллектуальной части

**** Мы переводим *virtus* как сила, хотя основное значение этого слова — доблесть, достоинство, мужество, и как будет видно в дальнейшем, это латинский перевод аристотелевского понятия *δύναμις*, что вообще означает способность, возможность. Сила же у Фомы встречается и как *vis*, но в данном случае, мы берем во внимание, что слова *vis* и *virtus* происходят от одного корня, а также, что такой перевод более экспрессивен по отношению к способностям души как к спонтанно проявляющим себя неким силам, черпающим свою энергию в душе.

быть ничего непретерпевающей»⁴². И с изумительной тонкостью он выводит из ее подобия чувству ее отличие. Таким образом, он последовательно показывает, что «чувство и интеллект суть непретерпевающие не в одинаковом смысле», так как чувство разрушается при избытке ощущаемого, но не интеллект при избытке умопостигаемого. И он указывает причину этого на основании доказанного выше: «поскольку чувственная [способность] не существует без тела, интеллект же отделен»⁴³.

[26] Однако эти последние слова используют [аверроисты], для обоснования своего заблуждения, желая благодаря этому получить, что интеллект не есть ни душа, ни часть души, но некая отделенная субстанция. Но они быстро забывают, что несколько выше говорил Аристотель: ведь там говорится, что «[способность] ощущения не существует без тела, а интеллект [от него] отделен»⁴⁴, как сказал и выше, что интеллект стал бы «качеством или горячим или холодным, если бы подобно [способности] ощущения, имел некий орган»⁴⁵. И на том же основании в этом месте говорится, что [способность] ощущения не существует без тела, интеллект же отделен, так как чувство обладает органом, а интеллект — нет. В этих словах Аристотеля наиболее ясным и несомненным образом проявляется, что его мнение о возможном интеллекте было таково: интеллект — это нечто принадлежащее душе, которая есть акт тела. Однако интеллект, [существующий] в душе, не имеет никакого телесного органа, как имеют его другие способности души.

[27] Каким образом возможно, что душа есть форма тела, а некоторая сила души не есть сила (*virtus*) тела, это нетрудно понять, если бы кто принял во внимание [происходящее] с другими вещами. Ведь мы видим во многих [вещах], что некоторая форма есть акт тела, смешанного из элементов, и которая, однако, имеет некую способность. Эта последняя не является способностью никакого другого элемента, но соответствует той форме на основании высшей причины, например, небесного тела: как магнит обладает способностью притягивать железо, а яшма — способностью сворачивать кровь. Постепенно, мы замечаем, поскольку есть формы большего [или меньшего] достоинства, что формы имеют способности все более и более возвышенные по сравнению с материей; потому наивысшая из форм, которая есть человеческая душа, имеет способность, которая полностью превосходит телесную материю, а именно — интеллект. Таким

образом, интеллект отделен, так как не является способностью, [находящейся] в теле; но он есть способность, [находящаяся] в душе; душа же есть акт тела.

[28] Но мы не говорим, что душа, которой присущ интеллект, так превосходит телесную материю, что не имеет существования в теле, но что интеллект, который Аристотель называет потенцией души, не есть акт тела. И [мы не говорим], что душа есть акт тела через посредство своих способностей (*potentia*), но наоборот, что душа сама по себе есть акт тела, наделяя тело специфическим бытием. Но некоторые из ее способностей суть акты некоторых частей тела, осуществляющие их в некоторых действиях; так та способность, которая есть интеллект, не есть акт какого-либо тела, так как ее деятельность не происходит посредством телесного органа.

[29] И чтобы никому не казалось, что мы говорим это исключительно от себя, вопреки намерению (*intentio*) Аристотеля, нужно привести его слова, выразительно подтверждающие это. Во 2-ой [книге] «Физики» он спрашивает: «До каких пор нужно познавать вид и то, что он есть?»⁴⁶. Ведь физику не нужно рассматривать всякую форму. Он размышляет, отвечая [на этот вопрос]: «не так ли как врач [рассматривает] нерв, а кузнец — медь», то есть доходя до некоего предела. А до какого предела, [Аристотель] поясняет, прибавляя: «Что есть причина каждой вещи», он как бы говорит: врач рассматривает нерв настолько, насколько он касается здоровья, ради которого врач и рассматривает нервы, и сходным образом кузнец [рассматривает] медь, ради изделия. И поскольку физик рассматривает форму в той мере, в какой она присуща материи, так как она есть форма движущего тела, то сходным образом нужно считать, что натурфилософ (*naturalis*) в той мере рассматривает форму, в какой она находится в материи. Предел исследования физиком форм находится в формах, которые с одной стороны, есть в материи, а с другой стороны — не в материи; ибо эти формы находятся на границе между формами отделенными и формами в материи. Поэтому он добавляет, что это «на них» кончается изучение натурфилософом форм — «на вещах», «которые отделимы по виду, но находятся в материи». Что из себя представляют эти формы, он показывает, добавляя: «Человек ведь рождает человека из материи и солнце [тоже]»⁴⁷. Таким образом, форма человека есть в материи и отделена [от нее]: в материи она находится согласно бытию, которое она дает телу, таким образом она есть предел

порождения; отделена же она в соответствии со способностью, свойственной человеку, а именно — [способностью] мышления (*intellectus*). Поэтому вполне возможно, чтобы некая формы была в материи, а ее способность была бы — отделенной, как это показано на примере интеллекта.

[30] Но [аверроисты] до сих пор пытаются показать и другим способом, что учение (*sententia*) Аристотеля подразумевает, что интеллект не является душой или частью души, соединенной с телом в качестве формы. Ибо во многих местах Аристотель говорит, что интеллект — вечный и нерушимый, что ясно из 2-ой [книги] «О душе», где он сказал: «Только он один отделен, как вечное от преходящего»⁴⁸; и во-первых, где сказал, что интеллект, как кажется, есть некая субстанция, «и не разрушаемая»⁴⁹; и в-третьих, где говорит: «Только существуя отдельно, он есть то, что он действительно есть, и только это бессмертно и вечно»⁵⁰, хотя некоторые не прилагают это последнее к интеллекту в возможности, но к интеллекту действующему. На основании сказанного ясно: Аристотель полагал, что интеллект есть нечто нерушимое.

[31] Однако, кажется, что ничто неразрушимое не может быть формой тела, подверженного разрушению. На самом деле оно (тело) не акцидентально для формы, но ей сущностно (*per se*) подобает быть в материи, в противном случае единое образовывалось бы из материи и формы акцидентально; но ничто не может существовать без того, что ему по сути (*per se*) присуще: поэтому форма тела не может существовать без тела. Следовательно, если бы тело было разруσιμο, тогда и форма тела была разрушима.

Более того, формы, отделенные от материи, и формы, которые существуют в материи, не одного вида, как это показано в [книге] 7-ой «Метафизики»; поэтому численно одна и та же форма может сейчас еще меньше быть в теле и в то же время — без тела: при разрушении тела форма тела либо разрушается, либо переходит в другое тело. Если же интеллект есть форма тела, то из этого, кажется, с необходимостью следует, что интеллект разрушим.

[32] Но, нужно знать, что это умозаключение волновало многих: поэтому Григорий Нисский, наоборот, приписывал Аристотелю то, что тот, считая душу формой, тем самым полагал, будто она подвержена разрушению; другие по этой же причине полагали, что душа переходит из тела в тело; третьи — что

душа обладала неким неразрушимым телом, от которого она никогда не отделяется. Из слов Аристотеля со всей очевидностью вытекает, что все-таки он полагал душу формой, которая, как он считал, неразрушима.

[33] В самом деле в [книге] 11-ой «Метафизики», показав, что формы не существуют до материи, так как это «когда человек здоров, тогда имеется здоровье, и также форма [figura] медного шара существует одновременно с самим медным шаром», следовательно, спрашивает он, остается ли какая-нибудь форма после материи; и говорит так, согласно переводу Боэция: «Если, действительно что-то остается после», то есть после материи, «Это надо рассмотреть: в некоторых случаях этому ничто не мешает, например, если есть такого рода душа, то не вся, но интеллект; но для всей [души] это, наверное, невозможно»⁵¹. Таким образом, ясно, что, говорит Аристотель, душе, которая есть форма, — в том, что касается ее интеллектуальной части, ничто не мешает сохраняться после тела и однако до тела не существовать. Поэтому, когда он утверждал без обиняков, что движущие причины существуют прежде, однако не формальные причины, то он ставил не вопрос, существует ли какая-нибудь форма до материи, но [вопрос], остается ли какая-нибудь форма после материи; и он говорит, что этому ничто не препятствует, [имея в виду] форму, которая суть душа, в той степени, в какой это касается ее интеллектуальной части.

[34] Итак, поскольку, согласно этим словам Аристотеля, та форма, которая есть душа, сохраняется после тела, но не вся, а интеллект, то нужно еще рассмотреть, почему душа в своей интеллектуальной части сохраняется после тела скорее, чем в своих других частях, и чем другие формы — после своих материй. Это рассуждение следует подтвердить сами ми словами Аристотеля: и в самом деле, он говорит: «Только отделенное есть то, что истинно есть, и лишь это есть бессмертное и вечное»⁵². Кажется, следовательно, что этот единственный довод обнаруживает, почему лишь это бессмертно и вечно, поскольку лишь это отделено. Но сомнение в том, что он об этом говорит, может оставаться, так как одни говорят, что он рассуждает об интеллекте в возможности, другие — [что он говорит об интеллекте] действующем; если же мы тщательно рассмотрим слова Аристотеля, все эти предположения окажутся ложными, ибо Аристотель сказал, что он отделен в обоих случаях. Таким образом остается [признать], что это понимается относительно всей интел-

лектуальной части, о которой говорят, что именно она отделена, поскольку у нее нет какого-либо органа; вот то, что следует из слов Аристотеля.

[35] Но в начале книги «О душе» Аристотель говорил, что «если имеется какая-нибудь деятельность или состояние, свойственное душе, то может случиться, что она отделяется; а если в действительности ей самой ничего не присуще, значит она не может быть отделяемой»⁵³. Вывод из этого суждения такой, что каждая вещь действует в той мере, в какой она есть сущее (*ens*); следовательно, таким образом, каждой [вещи] настолько подходит действовать, насколько подходит существовать. Но формы, у которых нет никакой деятельности без сообщаемости со своей материей, сами не действуют, но есть состав, который действует посредством формы; следовательно, такого рода формы, собственно говоря, не существуют, но нечто существует [благодаря] им. Как в действительности не жара делает теплым, но — тепло, таким же образом, собственно говоря, не жара есть, а тепло, благодаря жаре; поэтому Аристотель говорит в [книге] 11-ой «Метафизики», что об акциденциях неистинно сказать, что они есть сущее, но скорее, что они ему присущи. И подобное же суждение можно сделать и о субстанциальных формах, которые не имеют никакого действия без сообщаемости с материей, исключая то, что подобного рода формы субстанциально есть начало существования (*essendi*).

Таким образом, форма, обладающая действием, благодаря некоторым своим возможностям (*potentia*) или способностям, без сообщаемости со своей материей, сама есть то, что обладает существованием, а не существует посредством существования чего-то составного, как другие формы, но скорее составное существует благодаря ее бытию. И поэтому при разрушении составного разрушается и эта форма, которая существует благодаря бытию составного; необязательно же, чтобы при разрушении составного разрушалась эта форма, благодаря бытию которой существует составное (а не она сама [существует], благодаря бытию составного).

[36] Если кто-то возражает против того, что говорит Аристотель в 1-ой [книге] «О душе», что «понимать, любить и ненавидеть это состояния не ее, то есть души, но это [состояния] того, кто этим обладает, поскольку он этим обладает; поэтому при разрушении его он уже и не помнит, не любит; ведь [эти состояния] были присущи не ей [т.е. душе], но всему вместе,

которое как раз и разруσιμο»⁵⁴: ответ очевиден из сказанного Фемистием, который, объясняя это, говорит так: «Здесь у Аристотеля больше сомнения, чем научения»⁵⁵. Однако он не опровергает еще мнения говорящих, что они не различают между интеллектом и чувством. Потому во всей этой главе он ведет речь об интеллекте как о чувстве, что совершенно понятно, когда он доказывает неразрушимость интеллекта на примере чувства, которое не разрушается от старости. Поэтому он все время говорит предположительно, и речь ведет в сомнениях, как бы еще находясь в поисках, все время сопрягая то, что присуще интеллекту с тем, что присуще чувству: это главным образом выходит из того, что он говорит, приступая к разрешению [вопроса]: «Ведь если в высшей степени страдать, радоваться, размышлять»⁵⁶ и т. д. Если же кто-то захочет упорствовать, желая сказать, что Аристотель здесь рассуждает определенно, то останется ему ответить, что, как говорится, понимание есть акт связи, но не сам по себе, а акцидентально, то есть в той степени в какой его объект, который есть образ (*phantasmata*), находится в телесном органе, но не потому, что тот акт совершается благодаря телесному органу.

[37] Если же кто спросит дальше: если интеллект не может мыслить без образов, каким образом душа сохраняла интеллектуальную деятельность, после того как была отделена от тела? Тот, кто возражает, должен знать, что этот вопрос разрешать не подобает натурфилософу. Поэтому в [книге] 2-ой «Физики» Аристотель говорит, рассуждая о душе: «Но как обстоит дело с отделимым и что оно есть — это дело первой философии»⁵⁷. Нужно заметить, что иной образ мышления будет иметь [душа] отделенная, нежели соединенная подобно другим отделенным субстанциям. Поэтому не без причины Аристотель спрашивает в [книге] 3-ей «О душе»: «мыслит ли интеллект, не отделенный по величине, что-либо отделенное»⁵⁸, чем дает понять, что он сможет мыслить нечто, [будучи] отделенным, чего не может, [будучи] не отделенным.

[38] В этих словах стоит особенно обратить внимание на то, что выше и тот и другой интеллект, т. е. и в возможности, и в действительности, он назван отделенным, сейчас же он говорит, что он неотделен. В самом деле, [интеллект] отделен, поскольку он не является актом органа, не отделен же, поскольку он — часть или потенция (*potentia*) души, которая, как выше было сказано, есть акт тела.

Из того, что Аристотель говорит в начале [книги] XII-ой «Метафизики», можно, таким образом, заключить со всей уверенностью, что эти вопросы он разрешил в том, что, видимо, он написал об отделенных субстанциях; эти книги я видел в числе десяти, хотя они еще не были переведены на наш язык.

[39] Из этого видно, что в умозаклечениях, доказывающих противоположное, нет необходимости. Ведь для души существенно быть соединенной с телом; но этому могут препятствовать акциденции, не в ее [души] части, но в части тела, которое разрушается: ибо надлежит легкому быть наверху, и «тому, что есть легкое, [надлежит] быть наверху», как говорит Аристотель в [книге] 8-ой «Физики», «даже если ему что-то препятствует быть наверху»⁵⁹.

[40] Отсюда выходит разрешение другого вопроса. Так как действительно, то, чему по природе надлежит быть наверху, и то, чему по природе не надлежит быть наверху, отличаются по виду; и однако то, чему по природе надлежит быть наверху, одинаково по виду и по количеству, находится ли оно наверху или не находится [там] из-за какого-то препятствия. Таким образом по виду различаются две формы, одна из которых по природе соединена с телом, другая же — нет; но, однако, одно и то же может согласно своей природе соединиться с телом, оставаясь одинаковым по виду и числу, хотя иногда это единство осуществляется актуально, а иногда — из-за некоего препятствия единство неактуально.

[41] При этом, для укрепления своего заблуждения, они используют то, что говорит Аристотель в книге «О рождении животных», а именно, что: «один интеллект приходит извне и единственный является божественным»⁶⁰; однако, ни одна из форм, которая есть акт материи, не приходит извне, но выводится из потенции материи: интеллект, таким образом, не есть форма тела.

[42] Также они возражают, [говоря] что любая форма смешанного тела, причиняется элементами; и поэтому, если бы интеллект был формой человеческого тела, он не был бы чем-то внешним, но имел бы своим началом элементы.

[43] Далее, относительно этого они возражают еще, будто отсюда следовало, что чувственная и вегетативная [способности] происходили бы также извне. Это противоречит Аристотелю; особенно если бы была одна субстанция души, чьими способностями (potentia) являлись бы вегетативная, чувственная и интеллектуальная; тогда как по Аристотелю [только] интеллект извне.

[44] Благодаря доказанному выше, решение данного вопроса очевидно. Ведь так говорится, что всякая форма выводится из потенции материи, то, кажется, следует рассмотреть, что это за форма, выводимая из потенции материи. Если это ничего не значит, кроме того, что материя в возможности предшествует форме, ничто не мешает сказать так: телесная материя предшествовала в возможности интеллектуальной душе; поэтому Аристотель говорит в книге «О рождении животных»: «Прежде всего все [это], казалось, живет так, то есть жизнью, отделенной от порождений и растения, то же, очевидно, нужно открыто сказать и о чувственной, и о деятельной, и об интеллектуальной душе: любая [из них] необходимо должна прежде быть в возможности, чем в действии»⁶¹.

[45] Но поскольку о возможности (potentia) говорится по сравнению с действительностью, необходимо, чтобы любая [вещь] существовала в возможности согласно своему смыслу, с которым сообразовалось бы ее бытие актуально. Однако было уже показано, что другим формам, которые не имеют действия без сообщаемости с материей, подобает актуальное бытие таким способом, что скорее они сами сосуществуют в единстве с тем из чего составлены и составлены определенным образом, чем обладают своим бытием, которое есть они сами. Поэтому так как все их существование — в сращении с материей, то в этом смысле о них сказано, что они выводятся из возможности материи. Душа же интеллектуальная, поскольку обладает действием независимо от тела, имеет свое существование не только в сращении с материей; и поэтому нельзя сказать, что она выводится из материи, но скорее что она происходит от внешнего начала. И это все ясно из слов Аристотеля: «Остается же, что интеллект один приходит извне и что он один есть божественный». И он поясняет причину, добавляя: «Его деятельность не имеет ничего общего (никоим образом не сообщается) с деятельностью тела»⁶².

[46] Но я удивляюсь: откуда возникло 2-ое возражение, что если интеллектуальная душа — форма смешанного тела, ее причиной являлась бы смесь элементов, хотя ни одна душа не может возникнуть из смеси элементов. Ведь после этих слов Аристотель говорит сразу же: «Всякая же сила (virtus) души, как кажется рассматривалось, причастна другому телу, более божественному, чем названные элементы, так же, как души отличаются друг от друга по достоинству и по низости, так и эта природа отличается [от других]; ведь в каждом семени существует

то, что делает семена способными рождать, [это] называется теплом. Однако это — не огонь или подобная ему сила (*virtus*), но содержащаяся в семени и в пенности некая жизненная сила [*spiritus*], и ее природа, существующая в согласовании с расположением звезд»⁶³. Так что из смеси элементов не происходят не только интеллект, но и вегетативная душа.

[47] Когда, однако, в-третьих, возражают, что из этого следовало будто вегетативная и чувственная [способности] происходят извне, то тут даже нечего обсуждать. Ведь из слов Аристотеля уже ясно, что он оставил неопределенным, отличается ли интеллект от других частей души по субъекту и по месту, как говорил Платон, или только в уме. Если допустить, что они тождественны по субъекту, так как это более правдоподобно, то никакой несообразности отсюда не следует. Ибо в [книге] 2-ой «О душе» Аристотель говорит, что «также дело обстоит с тем, что относится к душе, как и с фигурами: например, и у фигур, и у одушевленных существ всегда в том, что существует последовательно, возможность первична; как в четырехугольнике — треугольник, а в чувственной [способности] — вегетативная»⁶⁴. Но если однако, интеллектуальная [способность] тождественна также по субъекту, что [Аристотель] оставляет под сомнением, то же нужно было бы сказать, что и вегетативная и чувственная [способности] находятся в интеллектуальной, как треугольник и четырехугольник — в девятиугольнике. Но четырехугольник просто другая фигура по виду по сравнению с треугольником, но не по сравнению с треугольником, который есть в нем как возможность (*potentia*); таким же образом число четверичное не есть [другая фигура] по сравнению с троичным, являющимся его частью, но [отличается] от троичного, которое существует отдельно. И если случилось бы так, что различные фигуры производятся различными деятелями (*agens*), то треугольник, существующий отдельно от четырехугольника, имел бы иную производящую причину, чем четырехугольник, как имеет и иной вид. Но треугольник, который содержится в четырехугольнике, имел бы ту же самую производящую причину; также и вегетативная [способность], существуя отдельно от чувственной способности, есть иной вид души и имеет иную производящую причину. Однако одна и та же производящая причина присуща и вегетативной и чувственной [способности], которая находится в чувственной [способности]. Если же говорится, что вегетативная и чувственная [способности], содержащиеся в интеллектуальной, имеют

внешнюю причину, к чему относится интеллектуальная [способность], то в этом нет ничего несообразного: ведь нет ничего несообразного в том, что проявление (effectus) высшего деятеля имеет способность, какие имеет и проявление низшего деятеля — и даже больше; и поэтому интеллектуальная душа, хотя и производится внешним деятелем, имеет все-таки [такие же] способности, какие имеют души вегетативная и чувственная, которые производятся низшими деятелями.

[48] Таким образом, если со всей внимательностью отнестись почти ко всем словам Аристотеля, которые он говорил по поводу человеческого интеллекта, то ясно будет: у него было мнение, что человеческая душа есть акт тела и что ее часть или потенция (potentia) есть интеллект в возможности.

Перевод с латыни *Ю.В.Подороги*

¹ *Аристотель*. Метафизика, VI, 4, 1027b25-26.

² *Аристотель*. О душе, II, 1, 412b4-5.

³ *Ibid.* 412b3-4.

⁴ *Ibid.* 412b10-12.

⁵ *Ibid.* 413b4-9.

⁶ См.: *Аристотель*. О душе, II, 1, 41218-19.

⁷ *Ibid.* 413a9-11.

⁸ *Ibid.* 413a10-11.

⁹ Cf. *Аристотель*. О душе, II, 2, 413a22-25.

¹⁰ Там же. 413b11-13.

¹¹ *Ibid.* 413b13-14.

¹² *Ibid.* 413b16.

¹³ *Ibid.* 413b25-26.

¹⁴ *Ibid.* 413b17.

¹⁵ *Ibid.* 413b26-27.

¹⁶ *Ibid.* 413b27-28.

¹⁷ *Ibid.* 413b29-30.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.* 414a12-14.

²⁰ *Аристотель*. О душе, III, 4, 429a23.

²¹ Там же. II, 3, 414b18-19.

²² *Ibid.* 414b19-22.

²³ *Ibid.* 415a7.

²⁴ *Ibid.* 415a11-12.

²⁵ Cf. *Аверроэс*. In De an. II, ком. 32.

²⁶ Cf. *Аристотель*. О душе, III, 4, 429a10-11.

²⁷ *Ibid.* II, 4, 413b24-25.

²⁸ Cf. *Аристотель*. О душе, III, 4, 429a12.

²⁹ *Ibid.* II, 3, 415a11-12.

- 30 III, 4, 429a12-13.
31 Ibid. 429a13.
32 Ibid. 429a13-15.
33 Ibid. 429a15-18.
34 Ibid. 429a19.
35 Ibid. 429a20.
36 Ibid. 429a21-22.
37 Ibid. 429a23.
38 Ibid. 429a23-24.
39 Ibid. 429a25.
40 Ibid. 429a25-27.
41 Ibid. 429a27-29.
42 Ibid. 429a15.
43 Ibid. 429a29-b5.
44 Ibid. 429b5.
45 Ibid. 42925-27.
46 Физика, II, 4194b9-12.
47 Ibid. II, 4, 194b12-13.
48 Cf. О душе, II, 2, 413b26-27.
49 Ibid. I, 4, 408b17-18.
50 Ibid. III, 5, 430a22-23.
51 Метафизика, XII, 3, 1070a21-27.
52 О душе, III, 5, 430a22-23.
53 Ibid. I, 1, 430a10-12.
54 Ibid. I,4, 408b25-29.
55 *Фемистий*, In II De anima, ad 408b18-29.
56 О душе, I, 4, 408b5-6.
57 Физика, II, 4, 194b14-15.
58 О душе, III, 7, 431b17-19.
59 Физика, VIII, 4, 255b15-16.
60 О рождении животных, II, 3, 736b27-28.
61 Ibid. II, 3 736b12-15.
62 Ibid. II, 3 736b28-29.
63 Ibid. II, 3 736b29-737a1.
64 О душе, II, 5, 414b28-32.

РАЗДЕЛ III СЦИЕНТИЗМ И РЕГУЛЯТИВЫ КЛАССИЧЕСКОГО РАЗУМА

В. С. Черняк

Ценностные аспекты коперниканской революции

Наука как феномен культуры представляет собой социально-коммуникативную деятельность, протекающей согласно определенным нормам и образцам. Речь идет об исторически детерминированных идеалах и нормах научности, служащих основанием и *критерием оценки* научной деятельности и ее продуктов. В частности, ценностные аспекты естествознания определяются *соответствием* его процедур принятым в данную эпоху стандартам, нормам, идеалам и образцам научной деятельности.

Мы, например, можем говорить о «правильно построенных формулах» в символической логике, если они удовлетворяют принятым в логике канонам композиций символов. Видимо, следует различать *гносеологическое* отношение научных высказываний к объективной реальности, которое фиксируется понятием истинности, и *аксиологическое* отношение этих высказываний к принятым научным сообществом методологическим нормам и стандартам.

Но как можно удостовериться в истинности некоторого высказывания? Если это экспериментальная истина, то ее проверка должна проводиться согласно определенным методологическим правилам, обеспечивающим законность экспериментальной процедуры. То же самое относится и к высказываниям, полученным дедуктивным путем: их истинность удостоверяется соответствием определенным стандартам логического доказательства. Коль скоро истинность высказываний удостоверяется соответствием их нормам научности, а это соответствие, по определению, и есть ценностное отношение, то *истина и ценность, по существу, диалектически связаны и неотделимы друг от друга.*

В философии науки издревле предпринимались попытки выявить некоторые всеобщие нормы ценностной стороны науки. Так, современный ученый и философ М. Полани считает, что научное утверждение будет тем более ценным, чем в большей степени оно удовлетворяет трем критериям: 1) достоверности (точности); 2) глубине проникновения в предмет; 3) самостоятельной значимости данной предметной области науки¹. Указанные критерии действуют комплексно, так что недостаточность по одному из них может компенсироваться более полным соответствием двум другим критериям.

В то же самое время значимость той или иной науки в конечном счете определяется культурным контекстом эпохи, всей шкалой общечеловеческих ценностей. Вплоть до Нового времени достоинство и ценность наук определяются прежде всего *объектом* их исследования. В эпоху Возрождения из математических наук наибольшее почтение внушала астрономия, о чем свидетельствует Коперник: «Среди многочисленных и разнообразных занятий науками и искусствами, которые питают человеческие умы, я полагаю, в первую очередь нужно отдаваться и наивысшее старание посвящать тем, которые касаются наипрекраснейших и наиболее достойных для познания предметов. Такими являются науки, которые изучают божественные вращения мира, течения светил, их величины, расстояния, восход и заход, а также причины остальных небесных явлений и, наконец, объясняют всю форму Вселенной... Многие философы ввиду необычайного совершенства неба называли его видимым богом. Поэтому, если оценивать достоинства наук в зависимости от той материи, которой они занимаются, наиболее выдающейся будет та, которую одни называют астрологией, другие — астрономией, а многие из древних — завершением математики. Сама она, являющаяся, бесспорно, главой благородных наук и наиболее достойным занятием свободного человека, опирается почти на все математические науки. Арифметика, геометрия, оптика, геодезия, механика и все другие имеют к ней отношение»².

Однако ценность научного суждения данной эпохи определяется прежде всего принятыми нормами научности. Среди них — отрицание фиктивных «гипотез» в астрономии, призванных лишь «спасти явления», и утверждение истины как согласия теории с природой вещей, опора теории на наблюдение, математический характер полученных результатов. Не менее важное значение имеют и метафизические регулятивы изучения

природы вроде тех, что «природа ничего не делает напрасно», «природа любит простоту и единство», «части мира должны быть соразмерны друг с другом» и т.д.

Помимо внутренних, имманентных когнитивной стороне науки ценностей существуют и «внешние» ценности, относящиеся к науке как социальному институту. К ним, в частности, принадлежат ценности, составляющие «этнос науки», т.е. моральные императивы, которые необходимы ученому для успешного достижения истины в науке. «Без шаблона поведения и взаимоотношений между учеными, предписываемых этими ценностями, коллективные поиски истины оказались бы подорванными в результате своекорыстных побуждений, присущих каждому человеку»³.

В истории науки и философии истина и ценность вплоть до Нового времени, по существу, не разделялись. Они совпадали в самом объекте науки. Предметом науки в античности было вечное и неизменное, которое отождествлялось с Благом. В средние века реалии Бытия иерархически определялись системой ценностей, их соотношением с божественным совершенством, их большей или меньшей причастностью к божественной благодати. Этому распределению ценностей соответствовала и иерархия знания, наверху которой помещается теология, затем философия, а вслед за ними другие науки. В Новое время происходит полный переворот во взглядах на науку: впервые наука определяется не через свой объект, а через метод. Эта эпистемологическая революция имеет свой аксиологический источник, связанный с разрушением понятия «иерархия» и заменой его понятием «равенство» на всех уровнях — от политического и религиозного до космологического. Исчезает иерархия небес, идея равноценности и равнозначности мест Вселенной приводит к уничтожению оппозиции земного и небесного, естественного и искусственного. Исчезают, следовательно, привилегированные объекты, бывшие предметом античной и средневековой науки. У Экона предметом науки одинаково является как низкое, так и высокое. Аксиологическая равнозначность объектов науки приводит к тому, что научная истина становится как бы индифферентной к субъективно-ценностным мотивам индивида. Однако ценность не порывает окончательно с истиной: она меняет свою ориентацию. Если ранее она была связана с объектом науки, то теперь она акцентирована на методе. Правильный метод должен гарантировать истину — такова установка Нового

времени. Таким образом, ценностные ориентации в выборе научного метода, воплощенные в нормах и идеалах научности, определяют и характер самой ценности, и способы ее удостоверения.

Это важное обстоятельство, как мы полагаем, проливает свет на то, что шкала ценностей *не должна* прилагаться к науке *только извне*, отмечая ее «полезность» в одних и «вредность» в других случаях. Между тем такой подход, отождествляющий *последствия* практического применения науки с ее ценностью как таковой, ныне широко распространен и наиболее ярко представлен конфронтацией сциентистов и антисциентистов. Сторонники прагматического подхода к ценности науки как чему-то для нее внешнему полагают, что научная истина аксиологически нейтральна и обнаруживает свою ценностную «нагруженность» только в предметно-практической реализации своих результатов. Подобный аксиологический экстернализм заслоняет действительно важную и серьезную проблему ценности как имманентного атрибута науки. Эта проблема, как мы пытались показать, связана с внутренними критериями оценки научных высказываний, их соответствием принятым нормам научности.

Но такая постановка вопроса отнюдь не исключает внешний аспект ценностной детерминации науки, поскольку речь идет о соотношении самих норм научности с культурой в целом. Здесь приходится уже обращаться к внешним факторам формирования нормативных понятий и принципов, регулирующих жизнь науки, к ценностным ориентациям той или иной культуры. Эти ценностные ориентации косвенно — через нормы научности — проецируются на научную деятельность и определяют ее извне. Поскольку научная истина не безразлична к способам ее удостоверения, которые задаются определенным типом культуры и философской рефлексии, само понятие истины не остается неизменным в истории мысли и во многом определяется ценностными установками того или иного времени.

До сих пор мы констатировали, что внутренняя шкала ценностей в науке определяется ее нормами. Теперь мы посмотрим на проблему шире и покажем, как в нормах и идеалах научности конденсируются ценностные установки того или иного исторического типа культуры, которые косвенным образом проецируются на научную деятельность и определяют ее характер и направление.

В этом отношении необходимо прибегнуть к такому неотъемлемому атрибуту культуры, как традиция.

Традиции и революции в науке

Фундаментальную роль традиций в науке подчеркивают пионеры современной научной революции. Так, В.Гейзенберг в статье «Традиции в науке» рассматривает влияние традиций на выбор проблем, методологий и собственно научных понятий. Гейзенберг ставит вопрос, насколько мы свободны в выборе этих главных компонентов научной работы?

Начнем с понятий как основных рабочих инструментов. Абсолютно ясно, что они заимствуются из предшествующей истории и задают нам ту или иную картину мира. При исследовании каких-то новых явлений эти понятия могут оказать и тормозящее влияние на развитие науки и в ряде случаев даже увести от истины. «Тем не менее нам все равно приходится применять понятия, причем мы поневоле обращаемся к тем, которые предлагает традиция»⁴.

Известно, что новая наука начиналась с астрономии, так что «положение» и «скорость» тел оказались, естественно, первыми понятиями для описания природных феноменов. Впоследствии Ньютон ввел понятие массы, силы, количество движения, импульса и т.д. Этот блок понятий составил основу механистической традиции, которая определяла развитие естествознания в течение почти полутора веков и *вынуждала* ученых использовать эти понятия даже в тех областях, где они, как выяснилось впоследствии, оказались неадекватными (электричество, оптика и т.д.).

Наша свобода в выборе проблем также крайне ограничена, так как деятельность ученого неразрывно связана с определенной исторической эпохой, с господствующими традициями в науке.

«Можно поэтому сказать, что проблемы нам заданы, что нам не приходится их выбирать»⁵. Действенная роль традиции воплощается прежде всего в личных контактах ученых, в отношениях учитель-ученик, в создании научных школ и направлений.

Следует сказать, что при выборе проблем учеными руководят и другие мотивы, среди которых в первую очередь нужно выделить практическую приложимость, стремление к истине, а также желание максимально проявить свою личность в избранной области.

С наибольшей полнотой, считает Гейзенберг, действие традиции проявится в более глубоких слоях научного процесса, где ее не так-то легко распознать. Речь идет о выборе научного метода. В течение более, чем трех столетий (включая и XX в.)

наука следует методу, открытому Коперником, Галилеем и их последователями, которые, отвергнув аристотелевскую традицию с ее качественным подходом к природе, вернулись к платоновской идее математического описания структуры Универсума.

Сущность нового метода состояла в представлении природных феноменов как идеальных объектов, в проектировании экспериментов, идеализирующих опыт и допускающих математическую обработку.

Какой же фактор оказался решающим в процессе разработки и принятия нового метода на заре классической науки? Гейзенберг вслед за Вейцеккером полагает, что основу нового метода составляла теология. Он ссылается на известное изречение Галилея, что природа — это вторая книга Бога (первая — это Библия), написанная математическими буквами, которые надо уметь распознать. Важную роль здесь сыграли теологические воззрения Кеплера, согласно которому природа представляет собою материальное воплощение божественных архетипов, аналогичных по своей сути платоновским идеям. Человек как существо духовное (подобие божье) способен к созерцанию этих божественных архетипов. Эта идея, по существу, стала теологическим обоснованием нового метода как *идеального* (идеализирующего) способа представления природных феноменов. Из идеи божественных архетипов, выходящей к Платону, вытекает идея строгого порядка и детерминизма, что явилось основой новой науки.

Из сказанного ясно, что ученый отнюдь не свободен в выборе проблем, методов и понятий своей науки. Как правило, этот выбор предопределен традицией, которая в этом отношении выступает в качестве «порождающей грамматики» научного мышления, способа творческой генерации указанных новаций, реализуемых в рамках заданных правил. Но в известных случаях традиция начинает давать сбой и становится тормозом для дальнейшего развития науки. Как разрешается подобная ситуация?

Пример экспансии понятий классической механики на области, где они оказались не эффективными (теории электромагнитного поля, теплоты, теории относительности и квантовой механики) в этом отношении является особо показательным. Для новых областей ученым обычно с трудом и неохотой приходится вводить принципиально новые понятия, которые не вписываются в старую традицию. Как это происходит — резко, путем полного разрыва с традицией или же путем некоторых постепенных метаморфоз?

«...Действительно ли традиция оказалась просто помехой для всех этих нововведений, забывая головы ученых пустыми пред-
рассудками, устранение которых принимается за важнейшую
предпосылку прогресса?» — ставит вопрос Гейзенберг.

Трудность возникает здесь на первом же шагу вместе со сло-
вом «предрассудок». Заводя речь идет о наших исследованиях, о
явлениях, которые мы желаем изучить, мы нуждаемся в языке,
нуждаемся в словах, а слова — это языковое выражение поня-
тий. В начале исследования невозможно избежать привязыва-
ния слов к старым понятиям, поскольку новые еще не суще-
ствуют. Так называемые предрассудки суть поэтому необходи-
мая составная часть нашего языка, и их нельзя просто отбросить.
Мы усваиваем язык через традицию, традиционными поняти-
ми сформирован наш способ размышлять о проблемах и ставить
вопросы... Можно поэтому сказать, что при такой ситуации в
науке, когда изменению подлежат основополагающие понятия,
традиция оказывается вместе и предпосылкой и помехой для
прогресса. Поэтому она живет обычно до тех пор, пока новые
понятия не достигнут всеобщего признания»⁶.

Строго говоря, традиция и новация взаимно исключают друг
друга. Если возникает существенно новая идея, влияющая на
механизм наследования интеллектуального материала, то изме-
няется и сама традиция. В тех случаях, когда значимая идея не
прививается к древу старой традиции, оказывается несовмести-
мой с нею, она отторгается, давая начало новой традиции —
теории, концепции и даже стилю мышления. Очевидно, что ус-
ловие сохранения «чистоты» традиции (в любом виде деятель-
ности) — либо ее полная изоляция, либо способность домини-
ровать над другими традициями. Наоборот, трансформации воз-
никают в точках скрещения разнородных традиций, когда сам
факт их взаимодействия и взаимопроникновения приводит к
нарушению устойчивости каждой из них.

Множественность культурных влияний и традиций в точке
их пересечения должна, по-видимому, обладать повышенной
способностью у «интеллектуальным мутациям» или новациям
типа интеллектуальных гибридов. Возможно, в этом состоит одна
из закономерностей появления нового в науке (и, конечно, не
только в науке). Необходимое условие существования тради-
ции — способность постоянного воспроизводства на собствен-
ной основе. В силу этого традиция упорно сопротивляется вне-
дрению любого новшества, нарушающего данный механизм са-
мовоспроизводства.

Плюрализм традиций всегда чреват новациями, ибо предполагает свободное, не стесненное господствующей традицией выражение своего мнения любым исследователем. Эти новации возникают в результате *синтеза* сосуществующих традиций, их интеграции в новую целостность. Указанный процесс аналогичен тому, что в свое время академик Энгельгардт назвал интегратизмом.

«Возникновение системы связей при образовании целого из его свободных, разрозненных частей должно рассматриваться, как самое коренное, первичное условие интеграции, т.е. для возникновения новой целостности»⁷. При этом часть, входящая в состав нового, более сложного единства, утрачивает некоторую долю свойств, как бы жертвует ими ради приобретаемых преимуществ, что ведет к появлению у возникающей новой целостности новых свойств, обусловленных как свойствами составных частей, так и возникновением новых систем меж-частичных связей.

Научной революции предшествует период «интеллектуальной анархии», характеризующийся чрезвычайным плюрализмом соперничающих между собой гипотез, теорий, имеющих источником множество философских, религиозных и научных традиций. За этим многообразием идей и традиций скрывались, однако, некоторые универсальные метафизические принципы, воплощающие идеи объяснения природы и познавательной деятельности.

На каком-то этапе плюрализм мнений и традиций трансформируется в единую и не оспариваемую никем теорию, которая как-то «внезапно» овладевает умами ученых и консолидирует их в единое сообщество. Однако эта внезапность лишь кажущаяся, ибо принятие новой теории является следствием переворота в метафизике, который постепенно подготавливает почву для быстрого признания соответствующей теории в качестве общепризнанной традиции в науке. Дальнейшее становление определенной традиции идет по пути вывода новых следствий и расширения области ее применения.

Так, условием возможности интеллектуальной революции XVI века была не победа или «реванш» одной из философских (метафизических) традиций над другой (как полагал Койре), а сосуществование некоего множества традиций, синтез которых положил начало новой (впрочем необязательно одной) философской традиции.

Смена традиций наиболее ярко проявляется в эпохе интеллектуальных революций.

Конкретный смысл «интеллектуальная революция» весьма рельефно раскрывается в работах Койре, посвященных революции в астрономии. Основной замысел этих работ Койре видит не в том, чтобы очертить историю астрономии XVI-XVII вв. от Коперника до Ньютона во всех ее деталях, включая историю астрономических наблюдений, основание и деятельность обсерваторий, изобретение подзорной трубы и т.д. Он ставит перед собой задачу представить историю революции в астрономии, т.е. «историю эволюции и трансформации ключевых понятий, с помощью которых астрономия пытается упорядочить или «спасти» явления, замещаая хаос чувственной видимости умопостижимой реальностью, которая его объясняет»⁸.

Эта революция прошла три этапа, связанных соответственно с деяниями трех ученых: 1) Коперник «остановил Солнце и бросил Землю в небеса»: геоцентризм замещается гелиоцентризмом, 2) Кеплер на место кинематики кругов Коперника и древних ставит динамику (в значительной мере аристотелевскую) и создает «эллиптическую астрономию»: 3) наконец, Борелли завершает унификацию земной и небесной физики, которая выражается в «выпрямлении» круга в пользу бесконечной прямой. Мир становится открытым и управляемым динамикой.

Для Койре революция в астрономии не сводится только к изменению идей и методов самой научной дисциплины, как это обычно считали историки. Она располагается в пространстве трансформаций по меньшей мере трех традиций — философской, теологической и собственно научной, каждая из которых представляет собой многомерное целое.

Лейтмотивом рассуждений Койре при анализе коперниканской революции является «привязка» Коперника к неоплатонической и пифагорейской традиции. «Не всегда замечают, — пишет он, — или по крайней мере делают это недостаточно, что, помещая Солнце в центр мира благодаря его достоинству, Коперник возвращается к пифагорейской концепции и полностью опрокидывает иерархию мест средневекового и античного Космоса, в котором центральное место никоим образом не является самым почетным, но, напротив, наиболее недостойным (презренным). Оно является фактически наиболее низким и присущим несовершенству Земли; совершенство находится наверху, на небесном своде, выше которого находятся «небеса», между тем как ниже Земли (ее поверхности) находится как раз преисподняя»⁹.

Вот почему Койре подчеркивает, что приписываемая Солнцу функция озарять и освещать Вселенную является для Коперника чрезвычайно и предельно важной. Парадоксально, но факт: то, что оставили без внимания другие историки или, во всяком случае, не придали этому особого значения, Койре возводит в ранг решающего события. Ведь апелляция к пифагорейской доктрине была связана в первую очередь с эпохальным переворотом в системе ценностей, который произвел Коперник, сделав Солнце центром Вселенной. По существу, это был революционный переворот в онтологии, которая в античности представлялась в виде иерархии ценностно нагруженных пластов бытия. Но эта революция, как ни странно, есть возрождение старой традиции, пишет Койре. «Лишь старые традиции, традиция метафизики Света (метафизика, которая в течение Средних веков целиком порождает и сопровождает изучение оптики), платоновская реминисценция и возрождение неоплатонизма и неопифагорейства (Солнце видимое, представляющее Солнце невидимое, Мэтр и король видимого мира и, следовательно, символ Бога...) могут объяснить чувства, с которыми Коперник говорит о Солнце. Он его обожает и почти обожествляет... Коперник, как я об этом часто говорил и как об этом задолго до меня говорили другие, не является коперниканцем. «Он «несовременен»¹⁰.

Особую важность Койре придает платоновской идее сферичности небесных тел. И именно в метафизике Койре ищет ключ к системе Коперника. Метафизический принцип, согласно которому сферическая форма является причиной естественного кругового движения, позволяет: 1) приписать Земле круговое движение, подобное тому, которым наделены планеты; 2) утверждать идентичность законов движения Земли и планет; 3) отбросить противопоставление подлунного и надлунного миров, утверждая тем самым единство и единственность Вселенной.

Существуют и другие точки зрения на коперниканскую революцию. Так, Бриан Исли полагает, что современная наука по крайней мере частично рождена из конфронтации между аристотелевско-томистской традицией и возродившейся магической космологией, представленной различными ветвями (магия натуральная герметическая, магия натуральная и магия демоническая, магия кабалистическая герметическая)¹¹. Так, Вильям Гильберт в книге «О магните» сурово критикует Аристотеля за его дихотомию Космоса, представление Неба как живого и божественного, между тем как Земля была «несовершенной, мер-

твой, неодушевленной и обреченной на порчу (гниение, разложение) и составленную из низких и презренных элементов. Он целиком отбрасывает это чудовищное создание, присоединяясь к учениям учителей магии в Античности — Гермесу, Зороастре, Орфею, признававших существование мировой души и Земли как одушевленного и прекрасного существа наряду со звездами и планетами.

Чтобы ясно представить сущность и радикальность корпентиканской революции, в результате которой была разрушена аристотелевская и птомелеевская картина мироздания, напомним некоторые черты аристотелевской космологии¹².

Как известно, Стагирит признавал существование четырех основных элементов, способных превращаться друг в друга (земля, вода, воздух, огонь). При этом земная материя имеет свойство стремиться к центру Земли в силу своего *естественного* движения, поскольку движение в любом другом направлении нуждается в приложении внешней силы. Сама же Земля является неподвижной, что подтверждается рядом несомненных фактов, главным из которых является то, что в случае движения Земли облака двигались бы в обратном направлении.

Космос при этом представлялся конечным, ибо в противном случае части космоса, находящиеся на бесконечном удалении от Земли, должны были вращаться с бесконечной скоростью, дабы преодолеть бесконечное пространство в конечное время, что, конечно нелепо. А поскольку угловые расстояния двух соседних звезд, видимых с Земли, являются неизменными, то представлялось очевидным, что Земля находится на оси вращения Космоса и притом в его центре.

В надлунном мире (на небе) царит постоянство: там нет ни рождения, ни разложения, движение совершается по совершенным кругам (исключение составляют только пять блуждающих звезд, каковыми являются Меркурий, Венера, Марс, Юпитер и Сатурн). Земля являет собою полную противоположность Небу: здесь нет ничего постоянного, рождение и разложение (гибель) регулярно сменяют друг друга, происходит постоянная трансмутация основных элементов.

Аристотель противопоставляет Небо и Землю, как мужское и женское начало. Для него Земля является женским существом, которому дано имя «Мать», между тем как Небо именуется «Создателем» и «Отцом». Противопоставление высшего (мужского) и женского для Аристотеля является абсолютным. Небеса по-

этому были четко отделены от презренной Земли, ибо они воплощали в себе нечто лучшее и божественное, являясь принципом движения, тогда как Земля (женское) представляла собою только материю. В случае мужчины и женщины, превосходство мужского начала проявляется прежде всего в способности мышления и рассуждения. А в общем случае, как подчеркивал Аристотель, мужское так относится к женскому, как форма к материи.

Социокультурные предпосылки интеллектуальной революции (на примере коперниканской революции)

Как отмечалось выше, интеллектуальная революция XVI в. имеющая свой пролог в астрономии, связана в первую очередь с созданием Коперником гелиоцентрической системы планетных движений, которая разрушила иерархию, существовавшую до того в представлениях о строении Космоса с его противопоставлением двух полярных миров — небесного и земного. Концепция Коперника коренным образом изменила статус Земли как в онтологическом, так и аксиологическом аспектах, *приравняв* его к статусу других планет.

В эпоху Реформации понятие *иерархии* постепенно вытесняется идеей *равенства*. Это замещение происходило во всей системе человеческих представлений и прежде всего в религиозной сфере, которая в концентрированной форме выражала собою также требования правового, политического и экономического равенства. Энгельс в ряде работ подчеркивал, что политическое требование равенства не могло выступить первоначально иначе как в форме религиозных идеологий. Это связано с тем, что мировоззрение средних веков было насквозь теологическим и религиозные догмы буквально пронизывали собою всю умственную жизнь людей — юриспруденцию, философию, естествознание. Поскольку же официальная католическая религия организационно и идеологически выражала собою иерархическую систему феодальных отношений, постольку любые нападки на феодализм принимали форму богословских ересей. Так, в Германии богословские ереси выступили в двух основных формах — бюргерской и крестьянско-плебейской оппозиции. Ересь городов была направлена главным образом против привилегий церкви. Представители этой официальной ереси — бюргеры требовали прежде всего дешевой церкви, упразднения особого со-

словия священников и возвращения к простой раннехристианской церкви. Еще более радикальный характер носила ересь крестьян и плебеев, которая нередко сопровождалась прямыми выступлениями против господствующих классов. Их требования уравнивания дворянства с крестьянами, патрициев и плебеев, уничтожение кричащих имущественных различий, писал Маркс, выдвигались как необходимые выводы из раннего христианства.

Таким образом, политическая и вместе с тем социальная идея равенства, постепенно вырастающая на почве новых экономических отношений, постоянно нуждалась в идеологической санкции со стороны традиционных религиозных институтов. «Привитие» новой системе взглядов к древу средневекового мировоззрения первоначально протекало в виде сложного процесса ассимиляции нового старым. Новой идее в этом случае всегда грозит опасность «отторжения» от традиционного мировидения в силу концептуальной и психологической несовместимости с ним. По этой причине нетрадиционные идеи проникают в «тело» прежних воззрений путем своеобразного обмана (часто совершенно бессознательного для самих участников), облекаясь в личину прежних воззрений, верований и т.п. и внешне уподобляясь им. Лишь будучи ассимилированными традицией эти идеи приобретают материальную силу и начинают оказывать обратное воздействие на соответствующие экономические и политические структуры общества.

Обращение к раннему христианству, конечно, стимулировалось прежде всего *формальным* соответствием структуры сложившихся в XVI в. экономических и политических отношений идеологической и организационной структуре раннехристианской церкви.

К этому периоду на смену сословной, иерархически организованной монархии приходит система государств с централизованностью властью. Причем отношение король-подданные в государствах с абсолютной монархией по своей формальной структуре оказалась в чем-то аналогичной отношению ранних христиан к богу. Если в одном случае имеет место отрицательное равенство подданных перед королем, обладающим неограниченной властью, то в другом — отрицательное равенство перед всемогущим богом. Общим для них является то, что равенство достигается ценой полного уничтожения человеческой личности перед ликом земных и небесных повелителей. При этом раз возникнув, новые идеологические структуры начинают

мультиплицироваться, умножаться, захватывая все новые области духовной жизни людей. Так, Реформация разрушает иерархическую лестницу, воздвигнутую средневековым христианством между человеком и богом, изгоняя из вселенной ангелов и прочих небожителей и провозглашая равенство всех верующих перед богом. Одновременно вселенная становится однородной: вместе с ангелами и духами исчезает иерархия семи небесных сфер. Коперник лишает Землю привилегированного места во Вселенной (центра мира) и устанавливает равенство планет перед Солнцем, которое он обожает.

Весьма характерны метафоры, к которым прибегает Коперник, восхваляя Солнце. «Действительно, — пишет он — в таком великолепнейшем храме кто мог бы поместить этот светильник в другом лучшем месте, как не в том, откуда он может одновременно все освещать. Ведь не напрасно некоторые называют Солнце светильником мира, другие — умом его, третьи — правителем. Гермес Трисмегист называет его видимым богом, Софоклова Электра — всевидящим. Конечно, именно Солнце, как бы восседая, на царском троне, правит обходящей вокруг него семьей светил»¹³.

К аналогичным сравнениям прибегает Ретик, ученик Коперника, который обосновывает центральное положение Солнца во Вселенной следующим образом: «Ведь... и в человеческих делах нет надобности, чтобы сам император ездил в отдельные города для исправления возложенной на него богом обязанности и сердце для сохранения живого тоже не переселяется в голову или другие части тела, но выполняет предназначенную ему богом службу через другие (части тела)»¹⁴.

Коперниканское представление о Солнце как основе жизни и управителе мира трансформируется у Гарвея в его учение о роли сердца в жизненных процессах. «Сердце творений — основа жизни, начало всего. Солнце их микрокосма, от которого зависит все их питание, откуда проистекает вся их энергия и сила»¹⁵, — пишет Гарвей.

В области политических наук, эта идея трансформируется в идею общественного договора, предполагающую равенство всех людей перед верховной властью короля. Таким образом, одна и та же ментальная структура варьируется в самых различных областях: король-подданные, Бог — верующие, Солнце — планеты, Сердце — органы тела и т.д.

М.К.Петров в своем интересном обзоре цитирует С.Мейсона, который указывает, как эти мировоззренческие сдвиги отразились на метафорах, относящихся к королевской власти.

«Подобные переоценки в теориях микрокосма человеческого тела и микрокосма вселенной в целом имели, похоже, влияние на метафоры и сравнения тех времен для их величеств, — пишет Мейсон. Традицией было сравнивать монархов в их области правления с мозгом в теле или с первым двигателем, управляющим вселенной с высоты. Но теперь, когда Солнце оказалось в центре мира, а сердце — в центре тела, они становятся образами и символами правления»¹⁶.

Разумеется, в этом процессе нет ничего статического. Изменения в политических структурах находят свое выражение и в модификациях идеологических структур. Та, переход от абсолютной монархии к конституционной фиксируется и в *теологической* модели мира, о чем писал еще Л.Фейербах.

«Король с точки зрения конституционного, а именно английского государственного права, как это точно выражено, *может* управлять лишь *согласно законам*, и точно так же бог с точки зрения рационализма... правит только согласно законам природы. Конституционализм, как выражаются немецкие государственноведы, ставит пределы «злоупотреблению государственной властью», а рационализм ставит предел злоупотреблению божественным всемогуществом и произволом, т.е. чудотворчеству... Неограниченный монарх царствует и управляет или, по крайней мере, вмешивается в управление всякий раз, когда ему захочется, конституционный же монарх, напротив того, царствует, но не управляет, точно так же и конституционный или рационалистический бог, который лишь стоит во главе мира, но не вмешивается непосредственно, подобно старому абсолютному богу, в управление миром. Короче говоря, подобно тому, как конституционная монархия есть монархия, *ограниченная* демократией или демократическими учреждениями, так же точно рационализм есть теизм, ограниченный атеизмом или натурализмом или космизмом, короче говоря, элементами, противоположными теизму»¹⁷.

Конечно, было бы наивно думать, что подобный изоморфизм между социально-политическими и идеологическими структурами, имеет место в каждом исследуемом случае. В большинстве случаев указанное влияние, как мы уже отмечали в своем месте, осуществляется не прямо, а косвенно, — через ряд по-

средствующих звеньев, а потому выражается в весьма отдаленных аналогиях. Однако, несомненно то, что господствующие тенденции в развитии общества так или иначе отражаются в соответствующих формах общественного сознания¹⁸.

Нам бы хотелось подчеркнуть, что речь идет не о жесткой детерминации определенных мировоззренческих идей со стороны общества, скорее о преобладающей *тенденции* в формировании соответствующего стиля мышления, тенденции, которая в зависимости от конкретных обстоятельств социального окружения, творческой индивидуальности, характера личности мыслителя, может варьироваться в достаточно широких пределах.

Преобладающей тенденцией Средневековья было, как мы пытались показать выше, понятие *иерархии*, которое в концентрированном виде выражало сущность феодализма, — его социально-политическое и мировоззренческое содержание. Антиподом этому понятию явилось понятие *равенства*, которое трансформировалось в политические, религиозные, а также научные убеждения эпохи Реформации и буржуазных революций.

Совсем неслучайным является то, что разработка Коперником гелиоцентрического учения и пик реформационного движения хронологически в точности совпадают. Но дело не в простом хронологическом совпадении, которое могло быть и случайным, а в идентичности мировоззренческих устремлений этих двух великих событий. Коперник в астрономии делал в известном смысле то же, что деятели реформации в своих христианско-теологических трактатах и прокламациях¹⁹.

А.Койре очень точно заметил, что возвращаясь к пифагорейской концепции о роли Солнце во Вселенной Коперник «полностью опрокидывает иерархию мест средневекового и античного Космоса, в котором центральное место никоим образом не является самым почетным, но, напротив, низким и присущим несовершенству Земли, совершенство находится наверху, на небесном своде, выше кого находятся «небеса», между тем как ниже Земли (ее поверхности) находится как раз преисподняя»²⁰.

Учение Коперника показывает, как общемировоззренческая тенденция к разрушению понятия «иерархии» и замена его понятием «равенства» (в данном случае равенства Земли и планет) нашло свое преломление в астрономических учениях той эпохи. В то же время Копернику все же не удалось освободиться от ряда традиционных представлений — прежде всего от понятия твердых сфер, к которым прикреплены планеты, а так же

от понятия «естественного места» тел. Однако, его концепция естественного стремления подобных тел для образования Целого (стремление земных тел соединиться с Землей и т.д.) имплицитно содержит отрицание понятия «естественного» места, открывая дорогу к геометризации пространства, которое образует основу современной физики.

Дальнейшее развитие коперниканского учения идет по линии постепенного превращения реального физического пространства в абстрактное пространство евклидовой геометрии. Вначале Бруно освободил, расширил замкнутую (конечную) Вселенную Коперника до бесконечности, наполнив ее бесчисленными мирами. Лишив Солнце его центрального (привилегированного) положения во Вселенной, Бруно по существу уничтожил последние следы космической иерархии. Приравняв Солнце к любому другому светилу, т.е. воплотив принцип «равенства» в идею космического равноправия бесконечного множества миров, Бруно фактически первым из мыслителей Нового времени выступил с идеей физически однородно бесконечного пространства. Это означало устранение из космофизики понятия «естественных мест», а тем самым и понятия естественного и насильственного движения. В открытом и бесконечном пространстве Бруно, понятого как вместилище, все места становятся абсолютно эквивалентными и равноправными между собою.

Как делаются научные революции?

Выше мы показали, что интеллектуальную революцию современные историки и философы науки, определяют как коренную реформу интеллекта, связанную прежде всего с философскими субструктурами мышления.

Аналогичным образом, как изменение структуры мышления определяет более узкое понятие научной революции В.Гейзенберг. Так, в текущем столетии в физике произошли две великие революции, сдвинувшие самые основания и изменившие все здание этой науки. Изменение структуры мышления означает необходимость «ставить другие вопросы и использовать иные, чем прежде, наглядные образы»²¹.

Процесс изменения структуры физического мышления Гейзенберг иллюстрирует примерами классической и неклассической физики. Так, введение Фарадеем и Максвеллом понятия

поля означало глубинное изменение в структуре физического мышления. В социально-психологическом плане это выразилось в том огромном сопротивлении, которое оказывало этим новациям подавляющее большинство физиков того времени.

Этот феномен приверженности старым традициям не является, однако, внешним и нежелательным препятствием для наступления революционных сдвигов в науке. Напротив, это необходимое условие функционирования нормального механизма научной революции. После опытов Майкельсона мало кто из физиков относился с доверием к понятию эфира. Однако это обстоятельство не обескуражило физиков и не породило скептицизма в отношении традиционной физики. «Напротив, решение старались найти в рамках существовавшей физики, внося в нее наивозможно малые изменения»²². Точно также за всю историю квантовой механики не было физиков, которые стремились бы к ниспровержению физики. Эти примеры подтверждают общее правило, что ученые несмотря на все сомнения и колебания никогда не стремятся во что бы то ни стало разрушить существующую физику, и пытаются понять, насколько это возможно, новые феномены в рамках традиционных понятий. Только потом, подчеркивает Гейзенберг, они обнаруживают, что радикальные изменения произошли в самом фундаменте их дисциплины.

В чем же тут дело и почему приверженность существовавшим традициям является необходимым условием научной революции? «Очень часто говорят о революции в науке, революции в искусстве, социальной революции. Возникает вопрос: как совершается революция в науке? Ответ гласит: путем минимальных изменений, путем сосредоточения всех усилий на особой, заведомо не решенной проблеме и при этом сколь более консервативных действий. Ибо только в том случае, если новое навязано нам самой проблемой, когда оно идет не от нас, а в каком-то смысле извне, она обнаруживает впоследствии свою преобразующую силу и способность повлечь за собой весьма серьезные изменения. Опыт не нашел более неплодотворной максимы чем: новое любой ценой...

Еще неразумнее мнение, будто достаточно разрушить старые формы — и новое явится само собой. Руководствуясь таким правилом, мы, безусловно, не продвинулись бы в науке ни на шаг вперед, потому что, во-первых, без старых форм мы никог-

да не нашли бы новых, и, во-вторых, в науке, как в искусстве ничего не происходит само собой, мы сами должны создавать это новое»²³.

Таким образом, стремление изменять как можно меньше является доказательством того, что к принятию нового *вынуждает* ученых сам предмет исследования, что именно природа, а не чей-то произвол или фантазия является причиной изменения структуры мышления.

В связи с этим Гейзенберг ставит вопрос: применима ли подобная схема к другим революциям, например, в искусстве или в обществе? И отвечает утвердительно: вполне допустимо, что нечто подобное имеет место во всех областях. В качестве примера социальной революции он берет Реформацию. «В намерении Лютера никогда не входило изменить религию или же расколоть церковь. Поначалу Лютер направил все силы на решение одной проблемы, проблемы торговли индульгенциями, а уже отсюда с очевидной исторической неизбежностью последовала реформация»²⁴.

И заключает этот пример далеко не риторическим вопросом: почему ошибочно требовать ниспровержения всего существующего? «Потому, — отвечает он, что при этом возникает опасное стремление к произвольному изменению даже там, где законы природы полностью исключают возможность изменений»²⁵.

На наш взгляд, эти рассуждения особенно актуальны для понимания нынешнего социального кризиса в России: идеология так называемых «реформаторов» — любой ценой разрушить старые формы, а новые, дескать, стихийно возникнут в ходе рынка — полностью дискредитировала себя (о чем, кстати, говорит откат от криминальных форм приватизации, (провозглашенной недавно). Новые формы не возникнут сами по себе, они должны планомерно и постепенно создаваться обществом и государством.

Если посмотреть на проблему шире, то структура социальной революции предстанет в совершенно новом свете. Принцип наименьших изменений как необходимое условие подлинной социальной революции, а не разрушительного хаоса, никак не согласуется с расхожим мнением о революции как скоротечном перевороте, совершаемом буквально в считанные дни (типа: Февральская буржуазная революция, Октябрьская революция (25 октября 1917 г.).

Согласно этому принципу, революции начинаются задолго до их окончательного завершения. Здесь, как и в науке, все начинается с каких-то специфических проблем, которые пытаются разрешить в рамках давно устоявшейся субструктуры.

Например, новая наука могла родиться не иначе как в теологической оболочке, которая была для нее не только внешним обрамлением, но в значительной мере, как это неоднократно доказано историками науки, определяла ее содержание и даже методологию. Связь новой науки с Реформацией и, в частности, с протестантизмом не нуждается в комментариях.

Подлинная революция в мышлении, связанная с отделением науки от религии, происходила медленно и почти незаметно в течение нескольких столетий. Даже Ньютон подводил теологическую базу под свою сугубо научную физику и охотно занимался религиозными проблемами. Но уже Лаплас открыто заявил Наполеону, что он в гипотезе Бога не нуждается.

Если сопоставить концепцию Гейзенберга о структуре научной революции с известной концепцией Куна, то в первую очередь бросается в глаза различие в подходе к проблеме дискретного и непрерывного при переходе от старой традиции к новой. Для Куна научная революция — это внезапное, подобно переключению гештальта, изменение самого видения мира, которое как бы извне навязывается научному сообществу. Для Гейзенберга — это процесс достаточно длительный, включающий как сосуществование, так и органическое сочетание старых и новых форм.

На вопрос, почему же тогда происходят революции, Гейзенберг отвечает так: «научные деятели понимают, что новая структура мышления позволяет добиться в науке большего, чем старая, т.е. новое оказывается более плодотворным, чем старое»²⁶.

С этой точки зрения, концепция Гейзенберга в некотором (весьма условном) смысле перекликается с концепцией Лакатоса: привязанность к старой структуре мышления (к «жесткому ядру» исследовательской программы), стремление сохранить ее любой ценой за счет защитного пояса гипотез, включая гипотезы ad hoc и, наконец, сценарий *вынужденного* выбора новой структуры мышления (новой исследовательской программы) исходя из соображений ее «плодотворности».

Действительно, Коперник начал свое исследование со специальной проблемы определения продолжительности года и месяца, связанных с движениями Солнца и Луны, индуциро-

ванной, между прочим, практической задачей исправления календаря. Койре также считает, что именно теорию Луны — одно из слабых мест системы Птолемея — Коперник атаковал в первую очередь и что именно успех в этой области (возможность объяснить движения, не прибегая к эквантам) побудил его проделать то же самое в отношении других планет.

Возникает вопрос: что побудило Коперника пойти по такому пути? Частично это можно понять в связи с обращением Коперника к Павлу III. Там он, в частности, писал: что «ненадежность математических традиций относительно установления мировых сфер», а также то, что «у философов не существует никакой более надежной теории движения мирового механизма»²⁷ побудили его предпринять экскурс в историю, дабы найти мнения, отличающиеся от традиционно преподаваемых в математических школах.

Койре в своей реконструкции обращает внимание на то, что Коперник, касаясь трудностей теории движения Венеры и Меркурия, указывает на концепцию, упоминаемую Марцианом Капеллой и некоторыми другими латинскими авторами, согласно которой эти две планеты имеют центром своих движений Солнце, т.е. обращаются вокруг него. Экстраполяция этой идеи на другие планеты — Сатурн, Юпитер и Марс позволяет найти истинное объяснение их движений. По мнению Койре, здесь дан намек на дорогу, пройденную мыслью Коперника. Кроме того, Ретик указывает, что невозможность объяснить факт значительных изменений яркости Марса, убедил Коперника в том, что Марс вращается вокруг Солнца, а не вокруг Земли, что указывает по существу на тот же путь его мысли. Впрочем, — замечает Койре, — Коперник мог бы избрать и логически возможный путь Тихо Благе, поскольку в этой системе планеты вращаются вокруг Солнца, а Солнце вместе со всеми планетами вращается вокруг неподвижной Земли. С математической точки зрения, учитывающей лишь относительные положения и движения тел солнечной системы, эта концепция идентична концепции Коперника. Однако же Коперник избрал другой путь. Собственно, его поразил тот факт, что в системе Птолемея Солнце играет особую роль, о чем и свидетельствует Ретик: «из общих принципов астрономии, — писал он, — можно было видеть, что небесные явления распределяются по среднему движению Солнца и вся гармония небесных движений устанавливается и сохраняется этим направляющим началом, почему древние и называли Солнце — правителем и царем природы»²⁸.

Наконец, следует упомянуть еще одно обстоятельство, оказывавшее влияние на путь исследования Коперника. Это — проблема исправления календаря, которой церковь придавала важное значение в связи с правильной датировкой христианских праздников. Дело в том, что юлианский календарь, принятый на Никейском соборе в 325 г., был основан на величине тропического года (годовом перемещении Солнца между звездами), который был больше истинной величины тропического года на 11 минут 14 секунд. Эта разница, накапливаясь, привела к тому, что дата празднования Пасхи — важнейшего религиозного праздника постоянно отодвигалась, так что первые попытки исправления календаря были предприняты еще в 14 в. Во времена Коперника на Лютеранском соборе в 1514 г. была создана комиссия по реформе календаря, среди экспертов которой был и Коперник. Однако комиссия пришла к выводу о невозможности в то время решить этот вопрос. Как пишет Коперник, «вопрос остался нерешенным только по той причине, что не имелось достаточно хороших определений продолжительности года и месяца и движения Солнца и Луны. С этого времени и я начал заниматься более точными их наблюдениями».

Таким образом, задача исправления календаря предопределила выбор той *специальной проблемы*, с решения которой и началась коперниканская революция. Конечно, с точки зрения чистой логики развития астрономии, задача исправления календаря была внешним и к тому же случайным поводом к обновлению астрономии. Но для истории — это очень важный факт, игнорировать который, конечно, нельзя.

Как ни странно, этот факт совершенно выпал из поля зрения Койре. Он даже не упоминает его. В чем тут дело? Причина, очевидно, заключается в его исторической методологии, упорно игнорирующей социальные факторы развития науки. Уже на первых страницах своей «Астрономической революции» он заявляет, что «человек в качестве духовной субстанции не может быть объяснен посредством факторов, принадлежащих к его материальному и социальному бытию».

Какой же вывод следует из вышеизложенного относительно стратегии совершения научных революций?

Принцип «изменяй как можно меньше» применительно к научным революциям является методологической нормой и идеалом для любого крупного новатора в период крутой ломки научно-философских традиций. Поэтому соблюдение этой нормы

является *ценностным регулятивом* при построении радикально новой теории, ибо в таком случае в наибольшей степени гарантируется адекватность инноваций объективной реальности. Известно, как М.Планк, положив начало квантовой механике, на протяжении десятилетий пытался отстаивать принципы классической физики, не решаясь переступить порог квантовой механики. Аналогично и Эйнштейн, создатель одной из самых революционных концепций в истории физики, десятилетиями дискутировал с основоположниками квантовой механики, отстаивая классический принцип детерминизма в отношении поведения атомных объектов в противоположность вероятностным и статическим представлениям.

Приводимый выше пример с коперниканской революцией в астрономии, также может служить убедительным подтверждением точки зрения В.Гейзенберга. Ведь до Коперника существовало множество астрономических систем, которые не пытались радикально порвать с аристотелевско-птолемеевской традицией. Да и сам Коперник вначале не ставил перед собой подобной задачи, пытаясь решить специальную проблему, индуцированную к тому внешним фактором реформы календаря.

Заметим в заключение, что рамки данной статьи не позволили более широко осветить проблему ценностных ориентаций коперниканской революции. Это — тема гораздо более обширного исследования, охватывающего такие аспекты, как онтология, гносеология, теология, герменевтика и т.д.

¹ *Полани М.* Личностное знание. М., 1985.

² *Коперник Н.* О вращениях небесных сфер. М., 1964.

³ *Сторер Н.* Социология науки // Американская социология. М., 1972.

⁴ *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. М., 1987. С. 226.

⁵ Там же. С. 208.

⁶ *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. М., 1987. С. 238.

⁷ *Энгельгардт В.* Интегрализм — путь от простого к сложному в познании явлений жизни. М., 1970.

⁸ *Koyre A.* La revolution astronomique. P., 1969. P. 9.

⁹ Ibid. P. 114.

¹⁰ Ibid. P. 69.

¹¹ *Ealsea V.* Science et philosophie. P., 1986.

¹² *Коперник Н.* О вращениях небесных сфер. М., 1964. С. 35.

¹³ Там же. С. 507.

¹⁴ *Гарвей.* Анатомическое исследование о движении сердца и крови у животных. М.; Л., 1948. С. 3.

- 15 *Петров М.К.* Научная революция XVII столетия (Обзор) // Методология историко-научных исследований. М., 1978.
- 16 *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т. II. С. 656.
- 17 В современную эпоху влияние социума на менталитет людей проявляется, например, через создание новой техники — ядерного оружия, компьютеризации.
- 18 Чем в религиозной области было сожжение Лютером папской буллы, тем в естествознании было великое творение Коперника, в котором он бросил вызов церковному суеверию» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 509).
- 19 *Копре А.* La revolution astronomique. P. 114.
- 20 *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. М., 1987. С. 195.
- 21 Там же.
- 22 Там же. С. 267.
- 23 Там же. С. 199.
- 24 Там же.
- 25 Там же. С. 197.
- 26 *Коперник Н.* О вращении... С. 13.
- 27 Там же. С. 507.
- 28 Там же. С. 15..

М.Бертло: наука и нравственность

М.Бертло (1827-1907) — один из крупнейших химиков XIX века, один из основателей химической механики, осуществивший синтез ряда органических веществ и положивший начало новым направлениям в термохимии, биохимии, в общей и аналитической химии. Интересы М.Бертло не ограничивались только вопросами химии; он интенсивно и глубоко занимался изучением истории науки, философии, этики, педагогики. По всему этому кругу вопросов он оставил не дилетантские, а серьезные размышления, тесно связанные с насущными потребностями своего времени, развитием научно-рационального знания. Деятельность М.Бертло пришлась на период, когда во Франции вопреки антисциентистским построениям, выраженным в спиритуализме и скептицизме, складывалось реальное понимание важности естественных наук, когда начали складываться новые организационные формы научно-исследовательской работы, происходит изменение в отношении к науке со стороны промышленников и государственных администраторов. Возникают научные лаборатории, складываются тесные связи ученых и промышленников. Немалая роль в реализации этого подхода к науке принадлежит и самому М.Бертло, который несколько лет был научным консультантом на химическом заводе в Нуазье и организовал опытную сельскохозяйственную станцию вблизи Парижа, где ряд десятилетий проводит исследования по агрономической и биологической химии. Он был министром народного образования и предлагал осуществить реформу системы образования во Франции.

Работы М.Бертло о проблемах науки и ее развития внутренне полемичны и направлены против антисциентистских толкований науки и научного прогресса, против недоверия к науке, скептического отношения к духовной и нравственной ценности науки. Так, отмечая в работе «Наука и нравственность», что началось «новое наступательное движение мистицизма против науки»¹, М.Бертло противопоставляет идеям спиритуалистов и неотомистов позицию, которая проводит мысль об антирелигиозном характере развития науки. «Наука, — пишет он, — благодетельница человечества, благодаря ей, рано или поздно падут требования всякой мистической веры и всех предрассудков»². Пафос его книги, заключающийся в утверждении нравственной и духовной силы науки, непосредственно направлен против противопоставления науки и нравственного сознания, которое было характерно для спиритуалистов (П.Жане, Олэ-Ляпрюн, Ф.Брюнетьер), против истолкования науки как технико-инструментальной силы, не способной оказать благотворного этического и духовного воздействия на человека. М.Бертло неоднократно подчеркивал: «Нравственность не имеет других основ, кроме тех, которые доставлены ей наукой», «успехи нравственности, как в прошлом, так и в будущем, как по отношению к личности, так и по отношению к обществу, всегда шли и будут идти рука об руку с успехами науки»³. Наука, по характеристике Бертло, является освободительницей и воспитательницей человечества. Мысль его о том, что наука представляет собой двоякую силу — нравственную и материальную, идея о том, что всеобщее торжество науки обеспечит человечеству наибольшую сумму счастья и нравственности⁴ явно полемизирует с точкой зрения спиритуалистов, которые видели в нравственном сознании, выраженном в религии, исток и единственное средство достижения человеческого счастья.

М.Бертло проводит различие между положительной и идеальной наукой. Этому различению, которому он придает важное значение, посвящена специальная статья в сборнике «Наука и философия» (1886). «Наука, — пишет М.Бертло, — представляется нам с двойной точки зрения: мы различаем науку положительную, ту, которая служит единственным основанием для всякого рода приложений, все равно — в области материальной или нравственной, — и науку идеальную, обнимающую наши ближайшие надежды, создания нашего воображения и более отдаленные вероятные предположения»⁵. Он проводит мысль о

решающем воздействии науки на промышленность и нравственность общества. Материальное благосостояние общества во многом зависит от успехов науки, от развитости ее приложений к сельскому хозяйству, производству продуктов потребления и пр. «Постоянное вмешательство науки в нравственный и экономический строй нашего времени — факт, не имеющий себе подобного в истории»⁶. В другом месте он замечает: «Если количество пищевых веществ, доставляемых в распоряжение человеческого рода, непрерывно увеличивается, мы этим обязаны не логическим размышлениям, не богословским декламациям, это только необходимый результат открытий химии, механики и физиологии, которые коренным образом изменили современное положение земледелия и еще более изменяют его в ближайшем будущем»⁷. Понимание М.Бертло того факта, что достижения человеческой цивилизации являются хладнокровно продуманными плодами современной науки, далеко от утилитаризма, который отрицает важную роль фундаментальных научных исследований в общественном прогрессе. М.Бертло показывает, что достижения человечества в промышленно-практическом приложении науки достигнуты отнюдь не эмпирическим путем, а благодаря теоретическим изысканиям, затем нашедшим реализацию. «Главное участие в этом прогрессе должно быть отнесено на долю самых высших теоретических представлений положительной науки... Наука, одна наука, а не слепой эмпиризм породили тот изумительный прогресс, который осуществлен за последние века».

С научным прогрессом М.Бертло связывает перевороты в социальной и промышленной сфере, улучшение благосостояния народа как в настоящем, так и в будущем. «Наука господствует решительно над всем: она одна оказывает прочные услуги. Ни одна человеческая личность, ни одно человеческое учреждение отныне не будут иметь прочного авторитета, если не будут соотносываться с указаниями науки»⁸. Эта мысль о решающей роли науки в жизни неоднократно подчеркнута М.Бертло. Развитие науки, по его мнению, принесет избавление от многих нужд, позволит избавить человечество от болезней, увеличит продолжительность человеческой жизни. Преобразующая роль науки обусловлена прежде всего ее практическим приложением в промышленности, сельском хозяйстве, медицине и фармакологии. «Мы видим, как с каждым днем приложения научных данных к промышленности увеличивают благосостояние народов... Применение тех же начал в медицине и гигиене

непрерывно уменьшает сумму страданий и риск заболевания и увеличивает продолжительность средней жизни»⁹. Но не только в практической значимости научного прогресса заключена преобразующая сила науки. Наука изменит и нравственный облик народов, способствуя устранению предрассудков, суеверий, росту рационального отношения к действительности и к другим людям. М.Бертло предлагает построить и нравственность по образу опытных наук¹⁰, считая, что нравственное сознание и поведение должно вытекать из познания тех законов, которые определяют физиологический и нравственный склад человеческой природы.

Конечно, обращая внимание на преобразующую роль науки в жизни общества, М.Бертло упускает из виду специфические особенности положения науки при капитализме. Именно эта сторона вопроса была обстоятельно проанализирована марксистской социологией, которая показала, что наука и ее практическое применение увеличивает классовый антагонизм, социальные противоречия буржуазного общества, приводит к увеличению богатства на одной стороне и бедности на другой. М.Бертло меньше всего интересовался социологическими проблемами развития науки, историческими условиями, в которых осуществляется приложение науки и рост ее достижений. Это особенно очевидно в его статье «2000 год», где рисуется идиллическая и утопическая картина будущего общества, всемерно использующего достижения науки и предоставляющая все возможности для научного прогресса.

Необходимо отметить, правда, его идеи о значении системы образования для развития науки и предложенную им перестройку системы образования во Франции. М.Бертло настаивает на создании двух параллельных систем образования, одна из которых будет готовить специалистов в области гуманитарных наук, другая — естественных наук. Эта важная для Франции того времени социальная проблема, в которую в значительной мере упирался научный прогресс, нашла свою обстоятельную разработку в статьях, выступлениях и деятельности М.Бертло. Развитие системы образования и образовательного уровня широких масс является необходимым условием роста научных достижений, ибо наука, по его словам, «не может оставаться уделом тесной олигархии; все, в пределах возможного, должны быть приобщены к ее благам»¹¹.

В анализе науки М.Бертло последовательно проводит точку зрения развития человеческого знания. «Научный дух, — пишет он, — никогда не останавливается на своем пути; он неизменно стремится вперед, побуждая к новой более и более напряженной деятельности умы и промышленности»¹².

«Наука сегодня быстро изменяется», — говорил в своей речи (май 1904 г.) «Эволюция наук в XIX в.» М.Бертло. «Законы физики и механики, открытые в XVII и XVIII вв. Галилеем, Декартом, Ньютоном, Лавуазье остались незабываемыми. Претерпели изменения теории, системы, язык и символика, интерпретации. Последние расширяются в непрерывном развитии, в то же время знания беспрестанно пополняются новыми фактами... В начале XIX в. естественные науки думали втиснуть в окончательную форму. Это была иллюзия, которая рассеялась: все наши теории были изменены. Теория теплоты, основанная на воображаемой тепловой жидкости, сменилась механической теорией теплоты, которая стала основой наших актуальных идей и промышленных применений, относящихся к взаимным превращениям всех сил природы. Не менее значительную эволюцию претерпевают сегодня прежние теории о световой и электрических жидкостях... Невидимые излучения заставляют предусматривать в редких явлениях не подозреваемые глубины. Даже сами наши взгляды на природу материи, кажется, готовы измениться... Наука не разрушается по мере роста ее сооружений. Она непременно обогащается новыми этапами и по мере того, как поднимается выше, ей открываются более широкие горизонты»¹³.

Любой этап научного знания является преходящим и сменяется новыми идеями, принципами, фактами. «Современные науки всегда ограничиваются фактическими знаниями данного момента и постоянно идут вперед в своей непрерывной эволюции. Этот ответ определяется природой и степенью достоверности уже достигнутых результатов»¹⁴. Как же себе представляет общую эволюцию человеческого знания М.Бертло?

На первых порах исторической эволюции наук человек олицетворяет силы природы, превращая явления внешнего мира в реальные существа, построенные по его собственному подобию. Творческое начало приписывается только богу. Это период, когда первые зачатки науки еще спаяны с религией. Отсюда вытекает «своеобразный характер первобытных наук, каковы астрономия и алхимия, где положительные результаты перемешаны с бреднями магии и где успешность экспериментальных приемов под-

крепляется применением особых формул и заклинаний, направленных к тому, чтобы подчинить себе волю богов и обеспечить их содействие»¹⁵. М.Бертло посвятил, как известно, ряд своих трудов истории алхимии в древности и средние века, основанных на богатейшем историко-научном материале. Он высоко оценивает суть греческой философии, в которой впервые осуществляется вычленение из этого сплава научного подхода, а сама наука уже обретает сугубо рациональный характер.

Наука в собственном смысле слова, по его мнению, складывается в XVII-XVIII веках, когда ясно осознается роль научного метода и фактов в структуре научного знания и его развитии. Для М.Бертло научный метод есть единственно верный путь для приобретения знания и прогресса науки. «Научный метод, — пишет он, — самый важный, если не единственный источник нравственного и материального прогресса современных обществ»¹⁶. И одна из существенных характеристик научного метода — ориентация науки на познание фактов, подчеркивание большой роли эмпирического базиса в становлении и развитии научного знания, По словам самого Бертло, метод начинается с наблюдения фактов, за ним следует «вызывание этих фактов путем опыта, этого главного источника наших открытий... изучение фактов — начало всякого знания. Установив факты, человеческий ум стремится к их сопоставлению и установлению связывающих их общих отношений: это то, что мы называем научными законами, и на этих-то законах зиждется всякое приложение науки. Но это простое установление фактов и их законов еще не удовлетворяет человеческий ум. Увлекаемый непреодолимым стремлением, опираясь на факты, он стремится возвыситься над ними, созидая представления, символы, при помощи которых он связывает эти знания в согласованную систему гипотез»¹⁷. В этих словах выражено понимание М.Бертло хода развития науки, дана определенная гносеологическая трактовка этапов становления истинного научного знания, которое состоит из наблюдения фактов, их сопоставления, нахождения закона, символизации их и создания системы гипотез, т.е. научной теории.

В речи на своем юбилее (1901) М.Бертло проводил мысль о том, что прогресс науки является результатом деятельности многих поколений ученых, отметив коренные изменения в отношении к науке со стороны государства и общественности, произошедшие в XIX столетии. «Наука — главным образом коллективное творчество, осуществляемое в течение продолжительного

времени усилиями тружеников всех возрастов и всех наций, объединенных в силу молчаливого соглашения стремлением найти истину и применить ее к условиям существования всех людей... Прежде на ученых смотрели, как на небольшую группу любителей и праздных людей, живших за счет тружеников и занимавшихся наукой лишь из любопытства и собственного развлечения. Это несправедливое мнение, это предубеждение, которые так неверно отражали нашу привязанность истине и наши заслуги, исчезли, когда развитие науки показало, что законы природы применимы на практике промышленности, результатом чего явилась замена старых методов более прогрессивными, основанными на наблюдении и опыте. Кто сегодня осмелится смотреть на науку как на бесплодную забаву, когда она обеспечивает общий рост личного и наднационального богатства... Наука — благодетельница человечества. Осязаемая польза научных достижений заставила власти понять, что научная работа должна поощряться, так как она приносит всеобщую пользу в области экономики и здравоохранения. Но это только одна сторона применения науки, она все больше распространяет свои притязания. Сегодня наука вторгается одновременно и в сферу материального производства, и в области культуры и общественной морали. Под ее влиянием современная цивилизация осуществляется все более быстрыми темпами»¹⁸.

М.Бертло резко критикует метафизику за стремление построить системы на основе неизменных принципов. При этом он приводит мысль о том, что используемые метафизиками выражения — сущность вещей, их природа — являются ненаучными. Наука не имеет права, по его мнению, прибегать к такого рода конструкциям. «Метафизики и мистики, — пишет он, — возводят свои системы на основании абсолютных и неизменных принципов»¹⁹. Продолжая эту мысль, М.Бертло замечает, что выражения «сущность вещей» являются бессодержательными выражениями, которыми тешат себя метафизики. «За этими выражениями: сущность, природа вещей — мы прячем только порождения нашей фантазии»²⁰, может быть, в этом отношении к метафизике и к анализу сущности вещей и коренятся истоки той негативной установки по отношению к атомистической гипотезе, которая была характерна для М.Бертло. Полемика с Вюрцем и другими сторонниками гипотезы атомистического строения химических веществ, конечно, основывалась на определенных теоретико-познавательных суждениях и, очевидно,

подобная «позитивистская» трактовка задач науки и ее отношение к метафизическим проблемам не могла не найти своего выражения в трактовке им некоторых собственно химических проблем.

М.Бертло противопоставляет свои взгляды на развитие научного знания прежним вариантам истории науки. «До сих пор, — писал он, — историки и литераторы изображали прогресс человечества как совокупный результат внутренней эволюции идей и внешнего вмешательства счастливых случайностей, оказавших воздействие на чувства, страсти и коллективные материальные интересы людей. Последнее развитие событий в длинном ряде веков являлось как бы результатом своего рода фатализма»²¹. Эту позицию он считает несостоятельной в силу того, что наука играет все более активную роль в промышленности, в социальной и культурной жизни. Применение науки в различных отраслях жизни делает несостоятельной трактовку развития науки как эволюции идей. Необходимо, по его мнению, построить историю науки на других основаниях, которые включали бы осмысление ее материально-технической реализации, описание ее активной роли и рассмотрения возрастающего влияния на социальную жизнь разума человека. Сам М.Бертло обращает внимание на то, что прежние трактовки эволюции науки становятся несостоятельными «в виду возрастающего влияния науки, т.е. сознательной воли и разума человека, руководимого наблюдением фактов и опытом. Наука приобретает активную роль в политике, в нравственности так же, как и в промышленности».

Именно исходя из этих посылок, М.Бертло выдвигает свою концепцию развития научного знания, в частности, химии. Подчеркивая активную роль науки, он показывает кардинальное изменение объекта научного знания вместе с его прогрессом. Если на первых порах химия анализировала вещества природы и не изменяла решающим образом свой объект, то современная химия имеет дело уже с иным объектом. «Химия, — пишет М.Бертло, — сама создает свой объект. Эта творческая способность, сходная с творческой силой искусства, существенным образом отличает ее от естественных и исторических наук»²². В этой идее выражен и опыт самого М.Бертло, который, как известно, синтезировал ряд химических веществ (алкоголь, муравьиную кислоту и др.). Рассмотрение активного вмешательства науки в природу, исследование этапов преобразования человеком природных сил составляет одну из задач историка науки согласно М.Бертло.

С этой мыслью связана и другая идея, защищаемая им. Наука, по мнению М.Бертло, прошла период аналитический и вступила в период синтетический. Первый период в развитии науки, в частности химии, представлен Лавуазье, который считает целью химии «многократное разложение тела на простые и все более простые составные части». По словам М.Бертло, «это определение, однако, неполное, оно выражает только одну сторону проблемы, так как само собою является дальнейшая задача соединить разделенное, вновь создать разрушенное... Химия является настолько же наукою о синтезе»²³. Новый, синтетический период в развитии химии М.Бертло связывает со своим именем, хотя вряд ли он прав в отношении Лавуазье и предшествующего этапа в развитии химии.

Научный прогресс знаменует собой очищение метода от воображения и усиление роли рациональных компонентов в нем. Этот процесс освобождения от воображения начался, по М.Бертло, два с половиной века тому назад. Соответственно этому он вычленяет ряд этапов в развитии научного метода и рационального подхода к природе. Первый этап, когда господствует воображение и вообще отсутствуют знания, основанные на эмпирическом наблюдении. Второй этап, когда «представления, созданные воображением и мистицизмом, представления, выработанные логикой, и представления, добытые эмпирически или путем более точного опыта смешивались и переплетались между собой»²⁴. В этом описании не трудно увидеть характеристику алхимии и астрологии, истории которых М.Бертло посвятил ряд своих трудов. И, наконец, третий период — период господства научного, рационального метода, начавшийся двести лет тому назад и приведший к огромным достижениям.

М.Бертло проводит различие между двумя направлениями в науке в соответствии с определенным типом методологических средств, применяемых в тех или иных областях научного знания. Первое из этих направлений — математическое «по существу дедуктивное и рациональное», второе направление — «физическое и естественноисторическое, основанное на опыте и наблюдении, связанных с рассуждением». Эти два направления отличаются друг от друга характером научного метода, типом отношения к объекту. Так, «в науках физических мы являемся рабами истины, лежащей вне нас и доступной нам лишь путем наблюдения, здесь на первом месте стоит изучение факта»²⁵ в противоположность наукам математическим, использующим аксиоматико-дедуктивный метод и конструирующим свой объект.

Отмечая определенные особенности этих двух типов научного знания, М.Бертло считает решающей тенденцией развития науки не расчленение, а поиск единства, объединение различных отраслей научного знания. Эта объединяющая линия в научном прогрессе выражается в различных формах. Так, переход от описательного этапа к объяснительному представляет собой также переход к некоторым единым причинам, объясняющим различные, казалось бы не имеющие ничего общего, явления. В заключении своей книги «Химической механики» М.Бертло писал: «Конечно, я не скрываю от себя проблемы и несовершенства труда, который я предпринял, но этот труд, как он ни ограничен, представляет тем не менее первый шаг по новому пути, который все приглашаются увеличивать и двигать даже до тех пор, пока вся химическая наука будет преобразована. Цель тем более высокая, что такой эволюцией химия стремится выйти из числа описательных наук, чтобы связать свои принципы и проблемы с науками чисто физическими и механическими. Она, таким образом, все более и более приближается к той идеальной концепции, преследуемой в течение стольких лет усилиями ученых и философов, в которой все спекуляции и открытия направляются к единству мирового закона движения и естественных сил»²⁶. Эту программу объединения химии с физикой и механикой и реализовал в своей деятельности М.Бертло, которому ряд наук, например, физическая химия, химическая механика, обязаны многими своими достижениями. Это стремление к выявлению единства наук, характерное для М.Бертло, находит свое выражение и в том, что он формулирует три начала термохимии, трактуя их как частные приложения закона сохранения энергии. В противовес идеалистической недооценке закона сохранения энергии со стороны Ренувье, Э.Навилля Марселен Бертло не только подчеркивает серьезное научное значение этого закона и выявляет его специфические формы в термохимии. Три начала термохимии (закон молекулярных работ, закон калорического эквивалента, закон наибольшей работы) представляют собой, по сути дела, приложение закона сохранения энергии.

¹ Бертло М. Наука и нравственность. М., 1898. С. 27.

² Вальден П.К. Марселен Бертло. Рига, 1913. С. 32.

- 3 *Бертло М.* Наука и нравственность. С. 41.
4 Там же. С. 48.
5 Там же. С. 36.
6 Там же. С. 28.
7 Там же. С. 117.
8 Там же. С. 25.
9 Там же. С. 48.
10 Там же. С. 46.
11 Там же. С. 149.
12 Там же. С. 24.
13 *Berthelot M.* Science et libre pensee. Paris, 1893.
14 *Бертло М.* Наука и нравственность. С. 36.
15 Там же. С. 33.
16 Там же. С. 52.
17 Там же. С. 37.
18 Цит. по кн.: *Мусабеков Н.С.* Марселен Бертло. М., 1965. С. 32-33.
19 *Бертло М.* Наука и нравственность. С. 38.
20 Там же. С. 39.
21 Там же.
22 Цит. по кн.: *Вальден П.К.* Марселен Бертло. Рига, 1913. С. 11.
23 Там же. С. 7.
24 *Бертло М.* Наука и нравственность. С. 30.
25 Там же. С. 124.
26 *Бертло М.* 1827-1927. Л., 1927. С. 21-22.

Антиномии исторического знания

Работая с примарными (простыми) историческими фактами, историк конструирует синтетические суждения относительно групп событий, которые он зафиксировал в историографических и источниковедческих исследованиях. Впервые роль синтетических суждений в науке была проанализирована И.Кантом в «Критике чистого разума». Там же были сформулированы антиномии, возникающие при обращении ученого, ориентированного на конкретно рассудочное мышление, к понятиям, выходящим за границы пространственно-временной локализации явления. Попытаемся сформулировать эти антиномии применительно к историческому познанию.

Первая антиномия

1. История имеет начало и конец. Она ограничена во времени и локализована в пространстве.

2. Выделить границы какого-либо исторического отрезка невозможно, всякая попытка такого рода — субъективная точка зрения того или иного историка.

Пояснения

1. При современном дисциплинарном подходе в науке невозможно быть историком вообще. Даже многотомное издание, ставящее пред собой глобальные цели, называется «Всемирная

история», как бы локализуя себя пускай на очень большом, но все же ограниченном предметном поле. Любопытно, что внутри этого издания конкретные специалисты пишут те или иные разделы, совпадающие с их пространственной и временной специализацией. Более подробно иллюстрировать этот тезис не имеет смысла, достаточно обратиться к любому профессионалу с каким угодно вопросом, и первое, что он сделает — это локализует свое профессиональное знание в рамках конкретного времени и в границах определенного региона.

2. Одновременно со всем вышесказанным любой историк использует ряд понятий, принципиально выходящих за рамки пространственно-временной локализации (цивилизация, государство, этнос, культура и т.п.). Причем проблема заключается не в том, что та или иная интерпретация этих понятий навязана историку извне, а в том, что историк сам с необходимостью вынужден продуцировать данные синтетические понятия. Его проблемная специализация (историк культуры, экономики, политики) существенно зависит от того, насколько продуктивно он работает с метаисторическими категориями. Крупные ученые вынуждены самостоятельно выходить на уровень метаисторического исследования, в качестве примера можно привести «Этногенез» Л.Гумилева и «Историю материальной цивилизации» Ф.Броделя.

Причем, та или иная проблемная метаисторизация существенно влияет на пространственно-временную профессионализацию конкретного исследователя. Простой вопрос «с чего начинается родина?» даже в известной песне имеет не один, а несколько ответов, связанных к тому же вероятностным союзом «а может (быть)». Если сложность вопроса локализации начала, например, Руси у всех следящих за специальной литературой не вызывает сомнения, то вопрос об окончании того или иного исторического периода оказывается при ближайшем рассмотрении не менее запутан. В качестве примера приведем с высокой степенью вероятности фиксированное событие Собора 1682 г., отменившего местничество. Легкость, с которой удалось упразднить систему местничества, наводит историков на мысль, что этот институт умер своей смертью задолго до факта его официальной отмены.

Вторая антиномия

1. Все сложные исторические процессы сводятся к простым, поддающимся фиксации действиям, событиям.

2. Исторические процессы настолько сложны и взаимосвязаны, что выделить в них отдельное, не влияющее на другие стороны исторического процесса событие невозможно.

Пояснения

1. Любой историк-профессионал назовет существенным моментом своего профессионального мастерства умение пространственно-временной фиксации исторического события. В качестве примера можно привести книгу Р.Г.Скрынникова, посвященную исследованию похода Ермака в Сибирь. Даже, если согласиться с критикой в адрес знаменитого высказывания Л. фон Ранке, о том, что «задача — истории изучать события как они были на самом деле», останется впечатление, что фиксация примарных фактов до сих пор является идеалом мастерства ученого-историка. Какие бы сложные метатеоретические конструкции историк ни выдвигал, его собственно профессиональная работа оценивается участниками цеха по тому, насколько корректно он смог свести фиксированные примарные факты друг с другом в рамках той или иной исторической концепции. (В качестве примера можно привести критику Л.Февром¹ работ А.Тойнби). Данное умение позволяет сохранить само единство профессиональной организации научного сообщества. В принципе, все историки-профессионалы разделяют одну простую мысль: существуют простые фиксированные исторические события, и задача различных подходов и школ заключается в том, чтобы связать их вместе как можно более обоснованной степенью достоверности.

2. С другой стороны, даже конкретная периодизация простых исторических фактов почти никогда не обходится без дискуссии внутри самого научного сообщества. Так, хотя нам по минутам известна история операции по шунтированию сердца пациента Б.Н.Ельцина, историки еще будут долго спорить о дееспособности первого президента России, как в дооперационный, так и в послеоперационный периоды его болезни. А ведь это история современности, что уж говорить о более ранних временах.

Третья антиномия

1. Все события в истории причинно обусловлены. В истории нет ни одного события, которое невозможно было бы описать, используя исключительно причинно-следственную систему координат.

2. Из исторического описания принципиально неустранима свободная воля субъекта исторического процесса, поэтому исключительно детерминистское описание исторического процесса невозможно.

Пояснения

1. В современной литературе большей популярностью пользуется вторая сторона данной антиномии, но если мы обратимся к пониманию причинности, сформулированному И.Кантом, то увидим, что историки-профессионалы вряд ли будут возражать и против первой части данной антиномии. «Даже в опыте мы только в том случае приписываем объекту последовательность... И отличаем ее от субъективной последовательности нашего схватывания, если в основе лежит правило, принуждающее нас принимать такой, а не другой, порядок восприятий, более того, что именно это принуждение и есть то, что делает возможным представление о последовательности в объекте».

Ни один ученый не станет отрицать, что между зафиксированными им событиями одного и того же проблемного поля существует отношения следования и что событие «б», квалифицированное им как следствие и произошедшее по времени позже события «а», понимаемого в качестве причины, могло бы поменяться с событием «а» местами. Другое дело, что причина «а» события «б» могла бы быть целесообразной, системной или вероятностной, но на основании развития нашего понимания о различных характеристиках причинно-следственных отношений никто из самих ученых не возьмет на себя смелость отрицать необходимость причинно-следственного описания исторического процесса. Представим себе на секунду, что фиксированное пространственно-временное событие, например, отставка Б.Н.Ельциным правительства В.С.Черномырдина 23 марта 1998 года не имело никакой причины и не привело ни к каким последствиям, можно ли после этого говорить хоть что-либо о новейшей

политической истории в нашей стране. Исключая причинно-следственную систему координат мы тем самым элиминируем из истории определенность исторического события.

2. Вторая антитеза не потребует столь подробного объяснения, ее в XX веке доказывали такое количество раз, что повторение можно считать излишним. Однако, отвлекаясь от «насморка Наполеона» и психоаналитических исследований Гитлера и Сталина, признаем, что понимание того места, которое человек занимает в истории, и тех действий, которые он производит не происходит, мгновенно и в полном объеме. Каждый исторический деятель или субъект истории имеет свою собственную историю развития, которая хотя и не целиком определяет характер последующих исторических событий, тем не менее, оказывается значимой для описания конкретной траектории того или иного отрезка исторического процесса.

Четвертая антиномия

1. Будучи сам исторической личностью, историк имеет средства и методы объективного описания исторического процесса. За пределами мира, описываемого историком, принципиально не может быть ничего, что он мог бы включить в свое описание.

2. Будучи сам участником исторических событий, историк не обладает возможностью описать всю совокупность последствий и условий того или иного исторического действия. Историк не в состоянии описать исторический континуум, так как история принципиально продолжается и потенциально бесконечна, поэтому за пределами его описания всегда остается существенная область человеческого незнания или исторического заблуждения.

Пояснения

1. Позиция ученого позволяет историкам вести научные споры, отстаивая объективную истинность своих работ. Объективная истинность позиции ученого предполагает, если несогласованность основных метаисторических постулатов, то, по меньшей мере, взаимную рационализацию аргументов и обоснований. В данном случае для нас не важно, что большинство реальных научных споров заканчивается как бы на полпути к однозначно

осознанной постановке вопроса. В идеале ученый обязан довести свою аргументацию до логической ясности и однозначной очевидности, согласуемой с законами логики. Эти законы и составляют рамки, за пределами которых не может быть принципиально ничего иного. Никто из ученых-профессионалов никогда не станет соотносить свои выводы с ценностями, выходящими за рамки собственно научного анализа, хотя без сомнения в качестве людей все они подвержены влияниям моды, таланта исследователя, популярности изложения материала.

2. То, что последняя антитеза относится напрямую к новейшей истории очевидно, поэтому для большей иллюстративности сошлемся на выводы историка русского средневековья А.А.Зимины, сделанные им в его последней книге «Витязь на распутье». История феодальной войны XV века оказалась для этого тонкого профессионала материалом, на основании которого он сделал вывод о возможной предопределенности с этого момента последующего развития России в рамках военно-бюрократической системы в противовес свободно развивающейся общественно-демократической жизни Европы². На этом характерном примере мы видим, что историк-профессионал не свободен от мировоззренческой оценки окружающей его интеллектуальной среды. При этом мы не исключаем, что в результате такого влияния могут совершаться серьезные исторические открытия. Пример тому работа Фюстеля де Куланжа, в которой он в противовес работам германских историков второй половины XIX века создает теорию развития Франкского общества как синтеза позднеримских, христианских и германских элементов в рамках одного общественно-государственного устройства.

Приведенные и проиллюстрированные нами антиномии в принципе не содержат ничего нового для читателя, интересующегося литературой по методологии исторической науки. В той или иной мере все они нашли отражение в этой литературе. Свою задачу мы видим лишь в своеобразной постановке вопросов. Но, как ни странно, именно такая форма постановки вопроса и может более, чем что-либо другое, вызвать сомнение. Ведь, как известно, сам И.Кант выдвигал подобные антиномии исключительно для сферы естественнонаучного познания, причем имеющего возможность опытного соотношения с действительностью. Поэтому для обоснования правомерности самой постановки этих антиномий нам необходимо рассмотреть два вопроса. Первый: можно ли идентифицировать формы априор-

ного содержания суждений естественнонаучного и исторического знания? Второй: можно ли применить к историческому знанию деление, введенное Кантом, на чувственные, опытные и априорные формы?

В качестве постановки первого вопроса воспользуемся возражениями, сформулированными Коллингвудом и Трельчем против отождествления исторического знания и естествознания.

Коллингвуд. Если мы признаем, что отличие историка от естествоиспытателя состоит в том, что действие, которое исследует историк, становится ясным только в том случае, когда историк может открыть мысль, которая обусловила то или иное событие³, то мы тем самым допускаем несколько не до конца обоснованных положений.

Первое. Мы приписываем объекту исследования четкое и непротиворечивое осознание им своих мыслей, как бы проведение им в жизнь заранее намеченного плана. Однако тем самым мы признаем, что человек действует не в результате метода проб и ошибок, не исходя из вероятностной оценки событий, а в результате осознаваемого им предопределения, плана, которому он подчиняется и который выполняет. Причем, соревнования среди историков биографов заключается в том, чтобы обнаружить, когда именно этот план был осознан историческим деятелем (ясно, что чем раньше, тем лучше). Как это ни странно, но при подобном подходе мы имеем дело с историческим деятелем не как с конкретным человеком, полным сомнений и неуверенности в том, что он делает или собирается делать, а с запрограммированным роботом, и все наши исследования сводятся к нахождению момента «X», в который была вложена данная программа. (Вполне возможно, что перед нами отголосок героического взгляда на историю. Историческая личность, в отличие от нас — «смертных», наделяется нами какими-либо особыми качествами, благодаря которым эта личность и смогла стать исторической. Качествами, которые не присущи нам — «простым» людям, качествами, которые выдают ее предопределенность — какие уж тут сомнения, случайности, везение. Сначала мы выделяем какие-либо особые качества, а потом начинаем их искать и, конечно, находим, ведь мы знаем, что ищем).

Второе. Историк, пытающийся понять, как мыслил субъект истории в той или иной ситуации, никуда не может деться от своего знания последующих исторических событий, а для самого исторического деятеля эта история еще не наступила. Отсюда

опасность ошибки телеологизма у историка. Чтобы избежать ее, мы должны признать, что при всем нашем разумении, мы не в состоянии проникнуть в мысли и мотивации исторического деятеля, особенно в том случае, когда эти мысли или мотивации излагаются самим историческим деятелем. В силу как минимум двух причин. Во-первых, исторический деятель может мыслить совершенно недоступным для нас способом. Например, набег короля Людовика на Аахен, в котором в то время находилась ставка императора Оттона, не поддается рациональному объяснению⁴, однако это событие привело к далеко идущим последствиям, окончательно подорвавшим остаток влияния Каролингов и приведшим в конечном счете к возникновению новой французской династии. Но, пожалуй, самый яркий пример — знаменитая кочевая загадка Джамахи, количество решений которой идентично количеству историков, пытающихся объяснить слова «Сокровенного сказания», приведшие к непримиримой вражде двух побратимов, один из которых в результате был провозглашен Чингиз-ханом. Во-вторых, победивший исторический деятель, диктующий мемуары или переписывающий летописи, как бы «забывает» те конкретные мотивации и причины, которые владели им в тот или иной исторический момент. Желание предстать перед соратниками или потомками человеком рациональным и целеустремленным заставляет его комментировать собственную историю, исходя как минимум из дальнейшей осмысленности своих успешных действий.

Единственным рациональным для нас основанием остается признать любого исторического деятеля — человекоподобным, т.е. похожим на нас с вами. Человеком, действующим на основании метода проб и ошибок, стремящимся проверить на опыте свои представления о том, что делать следует и что не следует. Кстати, косвенные признаки подтверждают это наше предположение. Глава современного государства в сложных ситуациях при поисках правильного решения опирается на помощь ученых — консультантов, точно так же как император или консул Древнего Рима шагу не делал без предсказания авгуров.

Если же мы рассмотрим историю не как череду событий, а как согласованность исторических длительностей, мысль Цезаря при переходе Рубикона вообще потеряет для нас какое либо значение. В самом деле, как можно было предусмотреть принципат Августа, Золотой век Антонинов, эпоху солдатских императоров? Каждый исторический деятель в тот или иной исторический момент решает свои конкретные задачи, и мы не в со-

стоянии допустить, что кто-либо способен предвидеть все последствия выбранного им пути. Но, ставя перед историком задачу — понять мысль исторического деятеля, Коллингвуд как бы задает определенные размеры истории, доступные именно для решения поставленной задачи — это размерность конкретного мысль — действия (т.е. помыслил — совершил). Подобная форма размерности совершенно исключает исследования эпох, веков, поколений, даже десятилетий. Библиографический взгляд на историю вне всякого сомнения важен и интересен, но в данном случае он лишь один из вариантов построения исторического знания, причем не определяющий.

Э.Трельч. «Если стать на полюс истории, то для нее основная категория в отличие от элемента и абстрактных общих законов его взаимодействий, в которые естественнонаучный анализ превращает доступные ему и выбранные им составные части переживаемой действительности, — **категория индивидуальной тотальности** как основное единство. История вообще не располагает простым основным элементом, аналогичным элементу естественных наук — будь то в понимании атомистики или энергетики, — перед ней все время сложные величины, в которых полнота элементарных психических процессов вместе с известными природными условиями всегда соединяется в жизненное единство или тотальность. Логически решающая точка зрения состоит в том, что исходить следует не из подсчета элементарных процессов, а из их созерцаемого единства и сочетания в большее или меньшее исторически значимое жизненное целое»⁵.

Исторический деятель, а вслед за ним и историк, всегда имеют дело не с индивидуальной тотальностью, а с конкретным видом исторической ситуации: история революции, история науки, история церкви, история культуры и т.п. При этом любой исторический деятель всегда опирается на знания истории того или иного предшествующего исторического события, знания которого он в данный момент располагает. Как это ни странно, но никакой индивидуальной тотальности при этом не обнаруживается. Л.Троцкий, описывая историю становления сталинизма, использует знания не индивидуальной тотальности, а закономерности истории Французской революции. Для него сталинизм — это термидорианский переворот.

Современные историки пошли еще дальше. С возникновением истории длительностей от индивидуальности практически ничего не остается. По существу все метаисторические понятия носят характер всеобщности, а не индивидуальности (Ф.Бродель).

Второй вопрос, связанный с внутренним делением знания на чувственное, опытное и внеопытное, кажется на первый взгляд несущественным. Аргументация большинства философов истории укладывается в схему деления исторического знания как знания чувственного и естественнонаучного знания как знания опытного. Правда, сам Кант выделяет чувственное знание как необходимый элемент естествознания. Именно в форме чувствования формируется первоначальное представление об объекте, существующем в пространстве и во времени. Лишь после возникновения такого представления ученый имеет право анализировать априорные формы опытного естествознания. На этом уровне объект естественнонаучного знания ничем особенным не отличается от объекта исторической науки, который еще до конкретного исследования должен быть определен в конкретных пространственно-временных границах. Совсем другое дело, может ли объект исторической науки соответствовать опытным формам существования в том виде, в котором они были выделены Кантом.

На первый взгляд это абсолютно невозможно. Историк не в состоянии проверить свое знание опытным путем. Объект этого знания исчез. История всегда «прошла» и ученый имеет дело только с ее следом. Собственно говоря, осознание этого факта и легло в основание деления законов естествознания и истории на номотетические и идиографические, введенное Виндельбандом и Риккертом. Однако сам Кант и не утверждал, что объект науки должен быть исследован опытным путем, он разрабатывал лишь априорные формы познания необходимые для того, чтобы опытное познание было обоснованно. Вот эти-то формы, на наш взгляд, и для естествознания и для истории идентичны, совсем другой вопрос имеет дело ученый с «феноменами» или с «ноуменами», т.е. с необходимой формой восприятия объекта или с необходимой формой его должностояния. Мы убеждены, что по мере выделения истории как науки из всего комплекса исторического познания, она все меньше имеет дело с той или иной формой идеологии, и объект ее исследования приобретает характер феномена познания. Современный ученый-историк проводит сознательный отбор понятий, позволяющих представить объект его исследования, существующий сам по себе, вне зависимости от оценок, каким он должен быть для нас⁶. Но деление на «феномен» и «ноумен» относится скорее к антропологическим воззрениям Канта, а не к тому перевороту в гносеологии, который он совершил своей «Критикой чистого разума». Мы же в своей статье придерживаемся анализа именно этого произведения И.Канта.

После такого вступления остается только признать, что в современной исторической науке возможен не только опыт, но и эксперимент. В качестве примера приведем исследования М.И.Финли, проведенное им для проверки объяснения Аристотелем процесса обнищания афинского общинно-родового полиса на рубеже 8-7 веков до нашей эры, приведшего к так называемой «архаической революции» и реформам Солона.

Собрав все надписи на закладных камнях, сохранившихся до сих пор и, сравнив их с описаниями аристократических афинских родов, М.И.Финли пришел к парадоксальному выводу, опровергающему расхожее представление о механизме процесса обнищания рядовых общинников на рубеже веков, данное еще Аристотелем. Процесс заклада земель и последующей ее продажи за долги касался прежде всего не рядовых общинников, а представителей знатных и богатых семей — афинской аристократии. Выводы, полученные Финли, противоречили ранее утвердившемуся представлению о социально-политических процессах, происходивших в афинском обществе. Они вызвали оживленную дискуссию среди историков античности⁷. Сегодня можно говорить, что большинство исследователей признает если не все выводы, сделанные Финли из его работы, то по крайней мере правомерность его подхода. Данный случай показывает, что экспериментальное (опытное в терминологии Канта) исследование становится в исторической науке реальностью ее существования. Исследования, проводимые на основании статистических данных и компьютерного моделирования изучаемых процессов свидетельствуют о том, что в истории можно выделить не только теоретический, но и эмпирический уровень исследования и что их взаимосвязь может быть осуществлена стандартным для любой естественно научной дисциплины способом — путем эксперимента.

Выше сказанное наталкивает на мысль о применимости априорных форм опытного знания, рассматриваемых И.Кантом в «Трансцендентальной аналитике», по отношению к анализу исторического знания. Единственную сложность, по-видимому, составляют лишь категории модальности, а именно средняя категория данного ряда — «действительность», связанная с наличием материальных условий представления вещи в опыте. Напомним, что в качестве необходимого условия применимости данной категории Кант настаивал на действительности восприятия исследуемого предмета в реальном опыте, что для науки о

прошлом — невозможно. Правда, сам Кант, рассматривая применимость данного условия, делает существенную оговорку, относящуюся к возможным будущим событиям. «Что могут быть жители на Луне, хотя ни один человек никогда не видел их, можно, конечно, допустить; однако это означает только, что в возможном продвижении опыта мы могли бы встретиться с ними; ибо действительно все то, что находится в контексте с восприятием по законам эмпирического продвижения»⁸. Данная оговорка представляется нам существенной. В соответствии с анализом и логическим аппаратом, предложенным А.М.Анисовым⁹ мы склонны предположить, что в отношении прошлых и будущих событий в истории, с точки зрения логики, действуют равнозначные по своему содержанию вероятностные тенденции. Следовательно, событие, допускаемое как возможно действительное в будущем, «по законам эмпирического продвижения», может на тех же самых логических основаниях быть возможно действительным в прошлом. Если бы наше восприятие было перенесено в прошлое, данное историческое событие должно было бы случиться именно так, как мы его описываем, и вне всякого сомнения было бы доступно нашему восприятию. Поэтому можно констатировать, что даже данная категория модальности вполне может подходить, по крайней мере с точки зрения логической непротиворечивости для описания исторического знания. Более того, любой практикующий историк старается описать исследуемую им реальность не только в категориях вероятностного и законосообразного события, но и как события действительного, что и устанавливается при помощи приведенных историком фактов.

Столь подробное объяснение на первый взгляд незначительного вопроса о правомерности применимости антиномий чистого разума к исторической науке обусловлено укоренившимся в философской среде представлением о принципиальной разнице двух типов знаний — естественнонаучного и исторического. Возникшее на рубеже веков в недрах неокантианства и подкрепленное трудами философов истории первой половины XX века, это представление в настоящее время приобрело характер устойчивого философского предрассудка. Мимо него не может пройти ни один философ профессионал. Несмотря на критику данного положения учеными историками и отдельными философами, оно настолько утвердилось в гуманитарно ориентированном сознании интеллектуала конца XX века, что

порой воспроизводится философом как бы автоматически. Сыграв в свое время безусловно положительную роль в качестве эвристического принципа направленного на разработку специфической методологии исторической науки, к концу XX века оно настолько разошлось с результатами и практикой конкретных исторических исследований, что превратилось в своеобразную пропасть, разделяющую ученых историков и философов. Принимать данное положение как окончательно утвердившееся в философии нет никаких оснований. Нам кажется безусловно важным, что сам Кант возникновение своих антиномий связывал с тем моментом, когда ориентированный на простые формы фиксации пространственно-временных событий ученый переходит к анализу понятий, сформулированных на основании существования самого временного ряда, таких как «душа», «мир», «бог». Именно потому данные антиномии становятся равнодоказуемыми, с точки зрения последовательности и непротиворечивости процедуры логического доказательства, что в основании их лежат не стандартные процедуры получения логических понятий, а предельно общие (всеобщие) условия существования самого единства апперцепций. «И все сознание так же относится ко всеохватывающей чистой апперцепции, как все чувственное созерцание в качестве представления к чистому внутреннему созерцанию, а именно ко времени».

С нашей точки зрения, ключевым для дальнейшего исследования окажется понятие «временного ряда», в рамках которого мы фиксируем, то или иное событие реальной истории. Под «временным рядом» мы подразумеваем последовательную череду интервалов, в которых конкретное историческое событие становится реальной границей, между рядоположенными отдельными интервалами. В идеале каждая проблемно ориентированная историческая дисциплина имеет свой временной ряд, в котором то или иное историческое событие становится значимым как самостоятельное качество или остается на уровне интенсивной величины внутри конкретного интервала. Отдельные исторические события могут быть настолько значимы, что становятся границами интервалов нескольких временных рядов, но в любом случае не всех сразу. Однако большинство событий всегда останутся в различных временных рядах и установление корреляций между ними в рамках различных временных рядов будет носить искусственный характер.

В качестве наглядного примера рассмотрим октябрьский переворот 1917 года. Как событие политической истории захват власти безусловно играл роль границы между интервалами, но даже в этом случае его следует рассматривать не как событие одной ночи, а по меньшей мере нескольких дней, пока новая власть не победила во всех губернских (властных) центрах Российской империи. При этом логическим завершением данного политического интервала скорее всего будет роспуск Учредительного собрания в январе 1918 года. В качестве событий внутри данного временного ряда можно выделить: захват власти в столице; формирование дееспособного правительства и подчиненной ему властной вертикали; утверждение новой власти во всех крупных городах империи; последовательное проведение политики, ориентированной на созыв и проведение Учредительного собрания, как высшего органа будущих властных полномочий в стране. Конечно, каждое из этих событий можно рассматривать по отдельности, но это уже не будет политическая история большевистского переворота 1917 года, а будет, например, история захвата власти в Петрограде, которая, кстати также уместится в несколько дней (10 дней Джона Рида).

Цикл экономической истории имеет большую длину волны и начинается задолго до Октября. Неспособность самодержавного и временного правительства наладить чисто экономическими средствами функционирование механизма снабжения воюющей армии и населения продуктами первой необходимости, приводит к проведению ряда административных мер, последствия от осуществления которых лишь усиливают эффект октябрьского переворота. Эти меры существенно затрагивали отношения в аграрном секторе производства. Захват земли крестьянами (весна — лето 1917 года), юридически оформленный в октябре большевиками и левыми эсерами «декретом о земле», является логическим развитием тенденций реальных экономических отношений, сложившихся в результате экономической политики руководства дореволюционной России. Процессы национализации промышленного производства и банковской системы, проведенные новым руководством страны, были лишь логическим продолжением процессов, начавшихся в дооктябрьский период. В отношении же регулирования сельскохозяйственного рынка декретами от 13 и 27 мая 1918 года такой авторитетный свидетель как Н.Д.Кондратьев замечает, что «советская власть в значительной степени осуществила намечавшиеся ми-

нистерством временного правительства реформы»¹⁰. Завершением данного временного интервала были статьи Ленина весной 1918 года о новых задачах Советской власти, провозгласивших новый хозяйственный этап экономической политики (не путать с НЭП 1921 года). Экстраординарные меры хозяйствования лета 1918 — зимы 1920 года обусловлены прежде всего начавшейся летом 1918 года гражданской войной.

Рамки статьи не позволяют нам далее разбирать представленную конкретно-историческую схему. Для нас важно показать несовпадение двух временных рядов, относящихся к разным предметным областям исторической науки. Это несовпадение особенно характерно, когда его рассматривают на примере таких близких областей как политика и экономика. Не учитывая своеобразной самостоятельности логики развития этих временных интервалов невозможно понять зафиксированный историками экономики факт наивысших темпов развития экономики СССР в XX веке, пришедшихся на 45–52 годы, период максимальной деградации политической системы страны.

Задачей исторического синтеза при подобном подходе становится не объяснение детерминации тех или иных исторических событий, а поиск взаимодействий и корреляций объективно зафиксированных временных рядов. В том или ином виде историки-профессионалы пытаются решить эту задачу. Однако, чаще всего один из временных рядов берется как определяющий, фундаментальный. При этом остальная история рассматривается в качестве истории событий, которые объясняются или получают определенный смысл в рамках той или иной закономерности, выделенной в результате исследования конкретного временного ряда. Обычно, в качестве синтезирующих временных рядов используются закономерности политической, экономической или идеологической истории. Авторами подобных концепций, как правило, выступают политологи, экономисты или идеологи, обслуживающие существующий властный режим или оппонирующие ему.

В качестве положительного примера можно привести труды Р.Г.Скрынникова, сумевшего в результате синхронизации хронологического временного ряда, анализа летописных и церковных источников, политических процессов и социально-экономических закономерностей найти ответы на ряд конкретных и в то же время принципиальных для истории России вопросов (поход Ермака, стояние на Угре, репрессии Ивана Грозного).

В заключение нам хотелось бы подчеркнуть, что выделенные нами противоречия в построении синтетических суждений исторической науки касаются исключительно гносеологического анализа исторического знания. Перед читателем не «философия истории» в широком смысле этого слова, а гносеологические проблемы исторической науки, на что косвенно указывают постоянно встречающиеся ссылки на «историка-профессионала». В данном случае нас интересует лишь один узкий вопрос, как самими учеными осознаются гносеологические рамки их профессиональной деятельности, сформулированные нами в предложенных антиномиях. За границами данной работы остались как методологические вопросы историографии, так и собственно онтологические вопросы реальности тех или иных форм существования человека и человечества, те самые, которые и возникают в трудах историков как метаисторические понятия. Но это уже материал для следующей статьи.

-
- ¹ См.: *Февр Л.* Бои за историю. М., 1991. С. 78-96.
 - ² *Зимин А.А.* Витязь на распутье. М., 1991. С. 209-211.
 - ³ См.: *Коллингвуд Р.* Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 207.
 - ⁴ *Лоран Тейс.* Наследие Каролингов 9-10 века. М., 1993.
 - ⁵ *Трельч Э.* Историзм и его проблемы. С. 31-32.
 - ⁶ См.: *Стивен Л. Хок.* Крепостное право и социальный контроль в России. М., 1993.
 - ⁷ См.: *Шишова И.А.* Раннее законодательство и становление рабства в античной Греции. Л., 1991.
 - ⁸ *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Соч. Т. 3. М., 1964. С. 383.
 - ⁹ *Анисов А.М.* Проблема познания прошлого // *Философия науки.* Вып. 1. М., 1995. С. 243-248.
 - ¹⁰ *Кондратьев Н.Д.* Рынок хлебов. М., 1991. С. 186.

Содержание

Предисловие	3
-------------------	---

РАЗДЕЛ I ДИСКУРС: ЭТИЧЕСКИЙ И ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЙ

<i>А.П. Огурцов</i> Благо и истина: линии расхождения и схождения	5
<i>С.С. Неретина</i> Автор и дискурс	39
<i>А.В. Родин</i> Об условности истины и локальности блага	48
<i>В.В. Бибахин</i> Добро, истина и несуществование у Владимира Соловьёва	71

РАЗДЕЛ II БЛАГОВЕСТ ИСТИНЫ

<i>С.С. Неретина</i> Опыт словаря средневековой культуры	96
<i>К.В. Бандуровский</i> Основные положения теории «истины» у Фомы Аквинского	159
<i>Фома Аквинский</i> Дискуссионные вопросы об истине	171
<i>Фома Аквинский</i> О единстве интеллекта против авероистов	192

РАЗДЕЛ III СЦИЕНТИЗМ И РЕГУЛЯТИВЫ КЛАССИЧЕСКОГО РАЗУМА

<i>В.С. Черняк</i> Ценностные аспекты коперниканской революции	214
<i>А.П. Огурцов</i> М.Бертло: наука и нравственность	238
<i>Ф.Н. Блюхер</i> Антиномии исторического знания	249

Научное издание

**Благо и истина:
классические и неклассические регулятивы**

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник: *В.К.Кузнецов*

Технический редактор: *Н.Б.Ларионова*

Корректоры: *Е.В.Захарова, Л.В.Суровцева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 22.10.98.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл.печ.л. 16,56. Уч.-изд.л. 15,17. Тираж 500 экз. Заказ № 046.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В.Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14