

Г. Н. Самуилов

Интерпретации аристотелевской философии (Жозеф де Местр vs Фрэнсис Бэкон)



УДК 1(091)

DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_255

EDN DYACWY

Аннотация: В статье исследуется вопрос о том, как интерпретировалась и использовалась философия Аристотеля, главным образом его логические, психологические и метафизические учения, в XVII–XVIII вв., а именно Фрэнсисом Бэконом и Жозефом де Местром, в контексте противостояния эмпиризма и платонизма, идеологической борьбы христианства с атеистическим сциентизмом. Рассматриваются следующие вопросы: какова «природа» человека, его разума и его познавательных способностей, особое внимание уделяется силлогизму и индукции, учению о душе и понятию «энтелехия», исследуются теологические интерпретации «первой философии» Стагирита, этические и политические аспекты антропологии, проблема научного знания в перспективе борьбы материалистических и платонических парадигм.

Ключевые слова: метафизика, естественная теология, бытие, интеллект, силлогизм, индукция, душа, энтелехия, наука и религия.

Об авторе: **Геннадий Николаевич Самуилов**

Кандидат философских наук, доцент кафедры философских наук МГЛУ; доцент Сретенской духовной академии.

E-mail: samouil@mail.ru; samouilov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-2548-4007>

Для цитирования: Самуилов Г. Н. Интерпретации аристотелевской философии (Жозеф де Местр vs Фрэнсис Бэкон) // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 255–277.

Статья поступила в редакцию 01.05.2024; одобрена после рецензирования 20.05.2024; принята к публикации 13.06.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Gennady N. Samuylov

Interpretations of Aristotelian Philosophy
(Joseph de Maistre vs Francis Bacon)

UDK 1(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_255
EDN DYACWY



Abstract: The article examines the issue of how Aristotle's philosophy, mainly his logical, psychological and metaphysical teachings, were interpreted and used in the 17th – 18th centuries, namely, by Francis Bacon and Joseph de Maistre, in the context of confrontation between empiricism and Platonism, ideological struggle of Christianity with atheistic scientism. The following issues are considered: what is the "nature" of man, his mind and his cognitive abilities, with special attention being paid to syllogism and induction, the doctrine of soul and the concept of "entelechy". Theological interpretations of the "first philosophy" of Stagirite, ethical and political aspects of anthropology, the problem of scientific knowledge in the perspective of struggle between materialistic and platonic paradigms are studied.

Keywords: metaphysics, natural theology, existence, intellect, syllogism, induction, soul, entelechy, science and religion.

About the author: **Gennady Nikolaevich Samuylov**

Ph. D., Associate Professor of the Department of Philosophical Sciences at the Moscow State Linguistic University; Associate Professor of the Sretensky Theological Academy (Moscow).

E-mail: samouil@mail.ru; samouilov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-2548-4007>

For citation: Samuylov G. N. Interpretations of Aristotelian Philosophy (Joseph de Maistre vs Francis Bacon). *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 255–277.

The article was submitted 01.05.2024; approved after reviewing 20.05.2024; accepted for publication 13.06.2024.

Введение

Жозеф де Местр (1754–1821) принадлежит к числу тех христианских мыслителей, которые широко смотрят на действительность, интерпретируя все ее события в горизонте общей драматической истории человечества. Ему чужд сам сектантский дух, отрывающий сознание от общего ствола истории потомков Адама. Такая установка позволила ему легко обращаться к любым значимым проявлениям человеческого духа и его интеллекта в любой культуре. Античное наследие по праву занимает видное место в его творческой лаборатории (см.: [Triomphe, 1968; Конференция, 2024; Самуйлов, 2024]).

Плотная включенность Местра в интеллектуальную жизнь человечества не только питала все его творчество, но и в каком-то смысле стала страховкой долголетия его книг и идей. Он прекрасно осознавал смысл исторических событий своего времени и, отдавая себе в том отчет, занял определенную позицию в самой сердцевине идеологической борьбы, отстаивая религиозно оправданную парадигму реальности. Мы полагаем, что непрекращающийся интерес к его идеям и на Западе, и в России (см.: [Конференция, 2024]) не в последнюю очередь связан именно с их включенностью в противостояние атеистически ориентированной позитивистской парадигмы с христианской. Эта борьба продолжается по настоящее время, хотя позитивизм, как это и предвидел Жозеф де Местр, занял доминирующее положение — со всеми вытекающими пагубными для человека последствиями.

Портрет Аристотеля у Жозефа де Местра

Местр высоко ценит Аристотеля, особенно как метафизика и логика, глубоко проникшего в природу человеческого разума. По его мнению, не существовало ни среди древних, ни среди современных ему мыслителей таких, кто обладал бы силой ума, подобной той, которую проявил Аристотель. Местр восхищается формой и стилем аристотелевского анализа и изложения: они представляются ему воплощением самого разума. Вместе с тем он признает, что некоторые книги Аристотеля трудно читать и понимать, но объясняет это тем, что они дошли до нас в плохом состоянии, а также некачественными их переводами и интерпретациями [Maistre, 1836, vol. 1, 54–55].

Такую высокую оценку мы находим в работе Жозефа де Местра, посвященной критическому исследованию философии Фрэнсиса Бэкона. В интеллектуальной истории XIX в. этот труд, «Исследование философии Бэкона», обретает значение именно в контексте борьбы с современным ему материализмом и защиты христианством собственной картины мира. В противовес просветителям Местр стремится обосновать естественную необходимость религиозных и моральных ценностей христианства для общества и человека.

Философы Просвещения, такие как Д'Аламбер, Вольтер, Дидро, восхваляли Бэкона как родоначальника современной науки и считали его одним из отцов научной эмпирической и экспериментальной методологии. Философия британского идеолога эмпиризма стала своего рода «оружием» для просветителей, которые горели позитивистской верой в науку и прогресс.

Местр в полной мере отдавал себе отчет в том, какое место занимала в его время борьба за науку. Просвещение сделало из бэконовской философии идола, и этот идол необходимо было разрушить Местру. Главной целью была набирающая силу атеистически ориентированная позитивистская парадигма. Начиная с 1804 г. Местр пишет «Исследование философии Бэкона», которое было опубликовано в 1836 г., через 15 лет после его смерти.

В этой книге савойский аристократ ставит под сомнение обоснованность славы Бэкона как реформатора науки, вопреки державшемуся весь XVIII в. мнению, что он сослужил большую службу для науки, освободив ее от религиозного и аристотелевского наследия, сделав ставку на индуктивную и экспериментальную методологию научного познания.

Местр иронизирует по поводу бэконовской оценки «бедственного» состояния современного ему научного знания. Он объявляет его представлением на этот счет «романом, написанным его воображением» [Maistre, 1836, vol. I, 2–3]. Источниками, питавшими его воображение, являемся, согласно Местру, невежество Бэкона-реформатора в области естествознания и «несчастная гордыня, прячущаяся в складках человеческого сердца, всегда склонная пренебрегать тем, что человек плохо понимает или не знает и не любит вовсе». В отличие от Бэкона, Местр высоко оценивает развитие научного знания в XVI в. — 1-й трети XVII в. По его мнению, ошибка в оценке состояния науки влечет за собой и ошибочность предлагаемых методов по исправлению этого «бедственного положения».

Объявляя себя новатором, мыслитель неизбежно должен опираться на какой-то особый термин, вокруг которого образуется группа последователей и учеников. У Бэкона таким ключевым термином станет «индукция», индуктивный метод (как позже у Канта, например, «критика» как особый метод). Местр усматривает в этом признаки сектантства в науке, именно таким образом, по его мнению, образуются секты [Maistre, 1836, vol. I, 11–12].

Претенциозное намерение Бэкона «переделать человеческий разум» и представить ему новое оружие, новый метод для получения знаний приводит его к систематической критике «старого» «Органона» Аристотеля. Местр считает ошибкой сам выбор Бэконом названия «Новый Органон» для своего труда, противопоставляя его «Органону» истинного «анатома» человеческого разума, каким был, по мнению савойского аристократа, именно Аристотель¹. Местр восхищается силой таланта, гением Стагирита, который сумел так глубоко проникнуть в природу человеческого разума [Maistre, 1836, vol. I, 54–55].

Происхождение знания, эпистемология

Среди прямых ссылок на Аристотеля основное место у Местра занимают те, что связаны с темами науки, логики, метафизики, сущности разума и происхождения знания.

Индукция и силлогизм. В начале первой главы своего труда, после тезисов, ниспровергающих Бэкона с пьедестала реформатора науки и ставящих под сомнение его статус создателя нового научного метода, Местр обращается к заявленной Бэконом «новации», к новому индуктивному «органону» английского канцлера и исследует, чем же на самом деле является индукция (см.: [Maistre, 1836, vol. I, 13]).

Прежде всего он указывает на разные смыслы понятия «индукция». В современном ему словаре французской Академии наук индукция определялась как просто вывод (conclusion). Другой распространенный тогда смысл понятия индукции — это перечисление некоего множества «вещей» для обоснования некоей пропозиции, именно в этом смысле говорили «доказать нечто посредством индукции»². В-третьих, Местр обращает внимание на понимание индукции Д. Юмом, который, по его мнению, свел ее к такой операции души, посредством которой мы верим, что есть причины и следствия и что те же самые следствия следуют из тех же самых причин. Местр считает, что тем самым Юм ограничил идею индукции причинностью³. Также под индукцией можно понимать процедуру, которая собирает частные факты, чтобы извлечь из них общее правило, применимое к определенному классу существ [Maistre, 1836, vol. 1, 15].

¹ «Aristote est le véritable anatomiste qui a, pour ainsi dire, démonté sous nos yeux et démontré l'instrument humain» [Maistre, 1836, vol. I, 6].

² « Induction se dit aussi de l'énumération de plusieurs choses pour prouver une proposition; et c'est dans ce sens qu'on dit: prouver une chose par induction» [Maistre, 1836, vol. I, 14].

³ «L'induction proprement dite <...> est une opération intellectuelle. Celle-ci repose sur la croyance qu'il y a des causes et des effets, et que les mêmes effets suivent les mêmes causes. <...> Elle implique d'abord que la réalité est décomposable en groupes, qu'on peut pratiquement tenir pour isolés et indépendants» [Bergson, 1907, 215].

Далее Местр указывает на Цицерона, который, по его мнению, понимал под индукцией определенный вид аналогии. Для иллюстрации он приводит следующий пример со знаменитой Аспазией, которая, беседуя однажды с Ксенофоном и его женой, стала задавать вопросы сначала жене, а потом и мужу. Вопросы касались сначала имущества соседней: она их спрашивала о том, хотели бы они завладеть разными материальными благами своих соседей. Они признались, что у них есть такое желание. Но когда был им поставлен вопрос о том, нравится ли Ксенофону жена соседа, а его жене муж соседки и хотели бы они ими обладать, они оба промолчали. Но это молчание, этот отказ от ответа позволил сделать вывод по аналогии с предыдущими ответами, что да, желают, а это предполагает принцип, на основании которого каждый необходимым образом желает наилучшего в мире. Таким образом, можно определить индукцию как такой дискурс, который принудительно заставляет нас сделать новое признание на основании предыдущих признаний.

Местр пытается заставить самого Бэкона свидетельствовать против себя. Он прибегает к интерпретациям, согласно которым энтимема, равно как и рассуждение по аналогии, по своей сути является сокращенной формой силлогизма, и относит индукцию к подобным видам силлогизма. Он утверждает, что индукция у Аристотеля по сути является формой силлогистического вывода, а сам силлогизм — это внутренняя форма самого разума, на основании которой неизбежно делается любой вывод.

Но цель Бэкона состояла именно в том, чтобы пробиться к природе, преодолеть замкнутость разума, избежать опасности солипсизма и искажающей реальность деятельности его «идолов». Индукция ему представлялась тем инструментом, с помощью которого это можно сделать.

У Аристотеля мы находим разные определения индукции (др.-греч. ἐλαύωυή), термина, который переводится на русский язык как «наведение». Это понятие занимает важное место в исследованиях Аристотеля.

Во-первых, то, что понимается под «наведением», играет наиважнейшую роль в формировании общих понятий, в этом смысле индукция — это тропинка, которая нас ведет от частного к общему. Во «Второй аналитике» (2, 19) Аристотель говорит: «Итак ясно, что первые начала нам необходимо познавать через наведение, ибо таким именно образом восприятие порождает общее» [Аристотель, т. 2, 1987, 346].

Во-вторых, согласно Аристотелю, умозаключение путем наведения есть вывод от одного крайнего термина через другой к среднему. Следующая цитата показывает, как Аристотель различает виды умозаключений, а именно индукцию от силлогизма: «По своей природе умозаключение через средний термин [то есть силлогизм], первое и более известно, но для нас умозаключение через наведение [индукция] более наглядно» [Аристотель, 1978, 247–248]. Например, если для АВ средний термин есть В, то через В доказывается, что А присуще В. Именно так осуществляется наведение.

Для савойского аристократа важно, что это всего лишь разные виды умозаключений, мышления, в основе которого находится силлогизм. Общий вывод Местра гласит, что не существует никакой индукции без общего, то есть без силлогизма [Maistre, 1836, vol. I, 19]. Более того, он утверждает, что силлогизм это и есть разум, для него эти два слова синонимичны⁴.

Всякий силлогизм подобен уравнению, в котором мы сопоставляем неизвестное с известным. Это сопоставление и является «средним термином» между двумя крайними терминами, которое мы осуществляем в высказывании⁵.

Бессмертная слава принадлежит Аристотелю, который смог увидеть в человеке, в его разуме силлогизм, его законы и виды. Разные формы силлогизма не меняют сути человеческой природы: силлогизм это и есть человек.

⁴ «...en grec ce mot de syllogisme ne signifie dans la langue qui l'a produit que raisonnement» [Maistre, 1836, vol. I, 24].

⁵ «...c'est opération du verbe qui présente à l'intelligence un fruit d'elle et de lui» [Maistre, 1836, vol. I, 25].

Местр считает, что Бэкон ошибочно представляет Стагирита как творца силлогистического метода: по его мнению, Бэкон постоянно путает силлогизм с силлогистической формой, которую, в свою очередь, противопоставляет опыту⁶. По мнению Местра, он без конца говорит об Аристотеле, упрекая его в уклонении от эмпирической методологии, подразумевая экспериментальную физику, что неверно уже только потому, что во время Аристотеля не существовало экспериментальной физики. А для Бэкона не существует науки, кроме экспериментальной физики, только она, по его мнению, является собственно наукой, все другие не являются науками, они относятся к области доксы, мнения.

Местр считает такой подход опасным и унижающим статус человека. Позитивистская вера в науку, где критерием научности выступает экспериментальная физика, деформирует естественную иерархию в познании. Местр декларирует, что естествознание вообще не должно занимать первое место в познании. Каждая нация, которая занимала такую позицию, с неизбежностью терпела крах и падение.

По его мнению, Бэкон не понимал или не хотел признать, что хотя в естественных науках высказывания и строятся на основании чувственного восприятия и опытных данных, тем не менее фиксируются эти данные в общих понятиях и пропозициях. Сама пропозиция (высказывание) представляет собой необходимую часть внутреннего силлогизма, то есть Местр хочет сказать, что никакой вывод невозможно сделать без допущения существования чего-то наподобие врожденных идей Платона и Декарта, которые некоторым образом существуют независимо от опыта, потому что человек не может ничего измерять без предшествующего принципа меры, которым все соизмеряется. Опыт был бы совершенно бесполезным, если бы он не соотносился с этим внутренним принципом человеческого разума — принципом, на основании которого высказывается суждение о валидности опыта.

Для того чтобы показать, что индукция есть не что иное, как вид силлогизма, наподобие энтимемы, Местр приводит пример индуктивного по форме рассуждения о материальности воздуха Торричелли, который утверждал, что воздух можно взвесить точно так же, как и все другие тела.

Согласно Местру, «индукция, или аналогия, Торричелли возможна только потому, что у него есть „совершенный силлогизм“» [Maistre, 1836, vol. I, 32]. Воздух обладает свойствами тела, как и всё, что имеет тело. Воздуха можно касаться, вдыхать его, портить или очищать, его можно видеть. Мы видим воздух, как рыбы видят воду. Его можно точно так же взвешивать, как и все тела. Это хороший пример индукции, или аналогии. Согласно Местру, здесь в качестве среднего термина выступает понятие «тело», а само оно является абстрактным термином, с помощью которого сравнивают и высказывают суждение («C'est le verbe de toute intelligence»).

Догадки и гипотезы. Далее Местр обращается к особенностям бэконовской индукции: согласно одной из них, вывод, сделанный на основе некоторого числа опытных данных, утверждает Бэкон, без данных противоположного опыта является лишь гипотезой, а не законным выводом (см: [Maistre, 1836, vol. I, 33–34]).

На что Местр язвительно заявляет, что человек по природе своей обречен на то, чтобы без конца делать догадки и строить гипотезы. Человек не может шагу ступить вперед в области науки без догадок и гипотез. Искусство выдвижения гипотез и догадок является отличительной чертой гения. Местр уверен, что Бэкон допускает стратегическую ошибку, жестко противопоставляя неуверенность полной уверенности. Догадка, неуверенность является частью достоверности⁷.

Человек в области научных открытий должен четко различать разные порядки истинности и не смешивать их. Человек всегда ищет причины, пытается постичь

⁶ «On peut noter que Maistre souligne la différence entre le syllogisme et la méthode syllogistique surtout si cette dernière est comprise seulement comme une chose formelle et scholastique, au sens négatif du terme. Dans toutes ses œuvres, Aristote a employé le syllogisme, c'est-à-dire le raisonnement, mais il n'a jamais employé la méthode syllogistique» [Maistre, 1836, vol. I, 27–28, 46].

⁷ «...la conjecture n'est qu'une fraction de la certitude» [Maistre, 1836, vol. I, 35].

сущность, и его интересует фактичность, истинность фактов. Местр упрекает Бэкона в неумении различать эти три разных порядка истинности и замечает, что в силу этого неумения тот применяет их невпопад (см.: [Maistre, 1836, vol. I, 38]). В качестве иллюстрации он приводит метод элиминативной индукции Бэкона, к которому, по мнению Местра, привели его путанные размышления о сущностях. Так, на вопрос, что является сущностью теплоты, по мнению барона Веруламского, нельзя ответить: «свет», эту гипотезу нужно исключить, потому что свет есть в вещах, которые лишены теплоты. Например, в фосфоре, в свете от луны или в светящемся светлячке. После последовательного выдвигания гипотез и применения операции исключения (элиминации) мы достигаем, по мнению Бэкона, истинного определения такого явления, как теплота, то есть ее сущности. Местр утверждает, что ничего нового в «новом методе» Бэкона нет. Например, Бэкон заявляет о необходимости не торопиться с выводами на основании недостаточности эмпирических данных. Но это просто здравый смысл, который был во все времена (см.: [Maistre, 1836, vol. I, 41]).

После проделанной критики и установления идентичности силлогизма и индукции Местр обращается к вопросу о сущности разума, раскрывая и разворачивая перед читателями своего рода метафизику силлогизма, да еще в теологической перспективе учения блж. Августина о единстве Троицы и троичности единства в человеке как образе Божиим (см.: [Maistre, 1836, vol. I, 50]). Разум предстает как первичная сила разумного существа, как интеллигенция, где формируются общие идеи, как источник для двух других сил, а именно рассудка и речи (логоса), которые через «активное» сопоставление идей в акте суждения соотносят каждую конкретную идею с ее сущностным первоначальным понятием⁸, и, во-вторых, разума как воли (см.: [Maistre, 1836, vol. I, 49]).

Из природы разума рождается силлогизм, термины которого представляют собой не что иное, как проявление разумных сил. Местр строит аргумент следующим образом. Всякое «простое бытие» является неразрушимым (*indestructible*); разум человека представляет собой такое «простое единство», которое определяется когерентным принципом, неразрывной связанностью всех возможных мыслей друг с другом.

Под суждением разума понимается операция, связывающая конкретную идею с первичным принципом разума, на основании которого сформированы общие идеи. В этом смысле они неразрывно связаны с природой человека, и они не могут быть приобретены просто извне. Собаку нельзя научить математике, потому что у нее нет соответствующей идеи в ее природе.

Спрашивать об источнике, происхождении общих идей — все равно что спрашивать об источнике источника или об источнике разума. Человеческий разум представляет собой такое «простое единство», а потому он неразрушим и обладает бессмертием. Истина, как и жизнь, не передается иначе как через единство. «Нужно, чтобы две истины поженились, чтобы родилась третья истина» [Maistre, 1836, vol. I, 51]. Все правила, все методы, все инструменты, все творческие приемы являются лишь творениями, продуктами разума (см.: [Maistre, 1836, vol. I, 54]).

Идеи и интеллект. Защищая теорию врожденных идей, Местр пытается отделить таких философов, как Гиппократ и Аристотель, от эмпириков и сенсуалистов, которые убеждены, что все идеи имеют эмпирическое происхождение и возникают благодаря ощущениям, чувствам и способностям человека удерживать в памяти результаты воздействий на органы чувств и последующей рефлексии. Он упрекает своих оппонентов за невнимательное и недостаточное знание первоисточников, т. е. самих текстов Аристотеля, утверждая, что в большинстве своем материалисты и атеисты не читали их на греческом языке, а пользовались плохими переводами или использовали цитаты, сделанные по памяти другими людьми. Подобным образом они поступают и с другими мыслителями, например с таким античным ученым, как Гиппократ, который хотя

⁸ «...verbe ou raison, par la comparaison active de ces idées et par le jugement qui rapporte chaque idée particulière à la notion primitive et substantielle <...> par l'acquiescement et l'action» [Maistre, 1836, vol. I, 49].

не разделяет, но и прямо не опровергает гипотезу о врожденных идеях. Его интересует прежде всего медицина, и в данном контексте он ограничивается рассмотрением вопросов о значении опыта и теории в медицине.

Местр, вопреки общеизвестной аристотелевской критике теории платоновских идей и решительному отвержению гипотезы об объективном существовании «идеального мира» Платона, предлагает свою интерпретацию аристотелевской позиции, по сути — платонической. Подобное делали на протяжении всей постаристотелевской интеллектуальной истории Европы. Некоторые книги Стагирита еще в древности прямо трактовались как платонические или очень близкие к платонизму, например «Протрептик» или «Лямбда» «Метафизики». Отвергая онтологический статус идей Платона, Аристотель не может избежать объяснений проблем, с которыми связано само возникновение этого учения, ему необходимо предложить свое объяснение природы интеллектуального аспекта реальности в его отношении к миру. Предлагая иную, чем его учитель Платон, онтологию, Аристотель разрабатывает теории, которые тем не менее позволяют их платонически интерпретировать. Так и поступил Местр. Прежде всего это касается допущения о возможном особом отделенном от тела и от всякой материальности существовании интеллекта, активного разума.

Савойский мыслитель настаивает, что никто в античной философии, включая Аристотеля, не отрицал существования такого конкретного аспекта реальности, к которому относятся слова «идея», «понятие» и «концепт». Споры идут лишь об их происхождении, статусе и сущности. Для Местра важно найти и показать, что у Аристотеля существует доктрина, аналогичная теории врожденных идей. Для этого он переносит акцент с вопроса об онтологическом статусе идей на эпистемологическую область, на вопрос об исходных основаниях знания, на вопрос о происхождении и устройении разума человека.

Чтобы должным образом высветить проблему, рассмотрим позицию Аристотеля как строго антиплатоническую. В данной перспективе человеческое мышление предстает как то, что не имеет собственной, онтологически предшествующей конкретной вещи, предварительной положительной формы, оно по своей природе является лишь способностью, его, строго говоря, содержательно нет до момента самого акта мышления. Для того чтобы мыслить, нет никакой необходимости в таких посредниках, как идеи Платона, именно «предварительная» чистота разума делает его способным к восприятию разных объектов. Более того, сам разум также может стать объектом, он умопостигаем в той же мере, что и все его объекты.

Сам акт разума означает, что одни и те же формы в равной степени принадлежат и разуму, и вещам, которые он мыслит. Разница в том, что разум лишь потенциально тождествен объектам своей мысли, подобно тому как восковая табличка потенциально содержит то, что на ней будет написано впоследствии, и сами по себе внешние предметы не имеют разумной природы. Мысля нематериальные формы, ум становится единым со своим объектом. Разум обладает качеством быть формой без материи, это качество определяет сущностную его природу. Разум имеет дело не с единичными частными вещами, а с их с «чистыми формами». Повторимся, хотя сами по себе эти разумные формы не существуют до акта мышления, однако они существуют все же как формы, подразумеваемые в вещах, как нечто, что возможно и может быть актуализировано в мышлении.

Если бы Местр мог задать вопрос самому Аристотелю о природе этой способности, последний мог бы ответить, что это чистая (умопостигаемая) потенциальность. Это, вероятно, означает, что до начала самого акта мышления мы не можем найти в человеке разума. Остается только понять, что представляет собой это первичное основание в так понимаемом потенциальном разуме человеческого рода.

Все вышеизложенное вполне приемлемо для Местра, в фокус его пристального внимания как раз и попадет аристотелевское учение о разуме и его особом месте в природе человека. Мы находим это учение в 3-й кн. трактата «О душе» Аристотеля.

Именно там Местр усматривает возможность для верной интерпретации всей философии Стагирита.

Прежде чем последовать за савойским аристократом в его интерпретации аристотелевского учения о разуме и ответить на фундаментальные вопросы, откуда берется разумная деятельность и что именно представляет собой эта интеллектуальная способность, представляется необходимым сделать несколько предварительных замечаний, которые позволят увидеть в правильной перспективе квазисовпадение методологических установок Аристотеля и Жозефа де Местра на примере «Исследования философии Фрэнсиса Бэкона». В этом труде Местр не ставит перед собой собственно научной задачи исследовать природу и сущность разума, его основная цель — остановить динамику атеистической сциентистской идеологии, вытесняющую религию на периферию социальной жизни. Это та самая победившая, и не только во Франции, сциентистская идеология, которая доминирует в современном мире. Интерес Местра к аристотелевскому интеллектуальному наследию определяется его стремлением противопоставить атеистической идеологии религиозно оправданное мировоззрение, в котором наука занимает свое по праву естественное место, не пытаясь вытеснить религию и занять ее место. Ничего подобного нет в творческой философской лаборатории Стагирита.

Аристотелевский философский методологический и технический понятийный аппарат, с одной стороны, очень глубоко проник в европейский теологический дискурс, включая влияние посредством арабской и еврейской средневековой философии, с другой — его подчеркнуто научно-исследовательский характер и специфика его метафизики позволяют довольно легко исключать теологический аспект из его философии.

Теология. Можно поставить вопрос: а есть ли у Аристотеля вообще теология? Обратившись к современным исследователям философии Аристотеля с просьбой ответить на этот вопрос, мы не получим однозначного ответа или даже рискуем получить отрицательный ответ, что никакой теологии в привычном для нас понимании у Аристотеля нет. Так думают, например, Энрико Берти, Пьер Пеллегрен. Существует традиция, которая критически оценивает теологические интерпретации и сомневается, что можно вообще говорить о теологии у Аристотеля. Мир у Стагирита один, ни в нем, ни вне его нет никакой отдельно существующей идеальной сущности наподобие мира идей Платона. Конкретный физический мир исследует физика, и Аристотель прежде всего физик. Метафизическими вопросы становятся вследствие невозможности ответить на них средствами самой физики.

Однако теологический аспект можно рассматривать, что и делалось, как неразрывно связанный со всей проблематикой «первой философии» Аристотеля, с его онтологией, этологией, учением о сущности, о потенциальном и актуальном аспектах бытия. Все вместе эти учения представляют собой высшую форму познания реальности во всей ее всеохватности и глубине. Они были адаптированы религиозным сознанием, породив особый вид теологии с ее техническим философским словарем (аппаратом), формами и интеллектуальными наработками, получившими в дальнейшем специфическое развитие уже в античном неоплатонизме, арабской средневековой философии и томизме. Но если все-таки акцентировать внимание на специфичности теологического аспекта в аристотелевской метафизике и абстрагировать его от всего вышеперечисленного, то мы найдем очень разные интерпретации среди специалистов.

Канадский ученый Ричард Бодуэс утверждает, что то, что называют теологией Аристотеля, на самом деле является определенным способом рассуждения о «живых бессмертных» существах, т. е. «обитателях небес», — иными словами, речь идет о небесных светилах и о богах полиса (см. подр.: [Bodéüs, 1992]). Немецкий исследователь Пауль Наторп полагает, что для Аристотеля теология является не наукой, но собранием мифов о богах, которое воспроизводится в творчестве поэтов (см.: [Natorp, 1888, 37–65, 540–574]). В «Метеорологике» (II 1, 353 а 35) Аристотель говорит о «теологиях», имея в виду именно мифы о богах. В «Метафизике» (B 4, 1000 а 9) он упоминает

Гесиода и подобных ему в качестве θεολόγοι, употребляя то же слово, что и при противопоставлении поэтов с т. н. φυσικοί в 12-й кн. (Α 6, 1071 b 27; 10, 1075 b 26), а также при противопоставлении древних поэтов нынешним философам в 14-й кн. (N 4, 1091 a 34). В 1-й кн. «Метафизики» (Α 3, 983 a 28) Аристотель использует глагол θεολογεῖν для обозначения характера деятельности древнейших поэтов в тех случаях, когда они говорят о богах. То есть мы должны констатировать, что никакой теологии у Аристотеля нет.

Однако невозможно оспаривать наличие в трудах Аристотеля слова «бог», хотя оно используется предельно скупое, в связи с чем философа подозревали в атеизме. Нельзя также не признать, какое огромное значение имела именно теологическая интерпретация аристотелевской мысли в последующей истории, например в неоплатонизме, в исламской средневековой философии, у средневековых схоластов начиная от прп. Иоанна Дамаскина до св. Фомы Аквинского, Дунса Скотта и представителей второй схоластики.

Мы последуем ставшим уже общепринятым путем в изложении теологической позиции Аристотеля, согласно которой все аргументы о существовании Бога в конечном счете связаны и следуют из принципов метафизики (онтологии) мыслителя. Все 14 книг «Метафизики» направлены на специфическое знание, которому Аристотель не дает какого-то одного-единственного названия, но знание это описывается тремя различными способами. Это, во-первых, знание первых причин и первых принципов. Аристотель называет такое знание «мудростью» («софией») и рассуждает о нем в 1-й кн. («Альфа», Α). Во-вторых, это учение о бытии, искомая наука — это онтология, хотя самого этого слова у Аристотеля нет: «Существует наука, которая изучает бытие именно как бытие и его сущностные атрибуты» [Метафизика (Γ) 1]. В-третьих, в 6-й кн. «Метафизики» (Ε) 1) самой высокой наукой объявляется «первая философия», и если есть у Аристотеля что-то подобное теологии, то она рассматривается именно в этом месте, так утверждает Пьер Пеллегрин. Таким образом, искомая наука последовательно предстает в «Метафизике» как учение о причинах, как учение о бытии, как «первая философия» (теология).

Со времени неоплатоников, а затем Средневековья восторжествовали интерпретации первой философии, которые Мартин Хайдеггер назвал онто-тео-логией. Высшая наука — это наука о высшем бытии, т. е. о Божественном. Опираясь на онтологическое истолкование Исх 3:14 «И сказал Бог Моисею: Я есмь Сущий», христиане будут использовать в богословии инструментарий, выработанный Аристотелем в «Метафизике». Бог — это не только Высшее Существо, но и высшая причина всех существ (метафизика как наука о первопричинах). Он является источником акта бытия для всего существующего — всех вещей, которые оказались бы в небытии, если бы Бог не поддерживал их онтологически. Это то, что впоследствии будут называть «продолжающимся творением» (метафизика как наука о бытии как таковом). В 6-й кн. (Ε) «Метафизики» прямо утверждается, что теология — это высшая наука по сравнению с другими теоретическими науками — математикой и физикой. Аристотель заявляет: «То, что мы ищем, — это начала и причины существующего» [Метафизика, 1976, 180], и в конце главы мы читаем: «Именно первой философии надлежит исследовать сущее как сущее — что оно такое и каково все присущее ему как сущему» [Метафизика, 1976, 182]. Именно заявленное исследование бытия и принадлежащих ему свойств есть теология. Последнее можно понять так, что если кто и отказывается отделить онтологию от теологии, то это сам Аристотель. Пьер Пеллегрин полагает, что метафизика только тогда завершена и полна, когда она использует три своих измерения: этиологическое, онтологическое и теологическое, которые не являются независимыми друг от друга, но образуют единую систему.

Все это вполне подходит Местру для его собственных метафизических размышлений, с той оговоркой, что этого недостаточно. Мироздание имеет моральное, провиденциальное, социально-политическое измерения. В этом смысле Местр предстает скорее как последователь Платона.

Разум. Обратимся вместе с графом де Местром к аристотелевскому наследию размышлений о разуме, его способностях и формах, в которых он себя реализует и проявляет себя. Основной замысел Аристотеля истолковывается обычно как попытка создания альтернативного по отношению к платоновской теории врожденных идей учения, но Местр видит в учении Аристотеля о потенциальном и актуальном разуме, в его теории силлогизма и рассуждениях о беспредпосылочном знании лишь вариант теории врожденных идей.

Предшествующее знание. Первая проблема состоит в том, чтобы найти отправную точку человеческого познания. И Местр, и Аристотель убеждены, что для того чтобы начать познавать, мы должны обладать некоторым начальным, исходным знанием. Местр ссылается на широко известный тезис Аристотеля, согласно которому человек не может ничему научиться, кроме как в силу того, что он уже знает (см. подр.: [Аристотель, 1976]). Для него важно подчеркнуть, что человек всегда обладает знанием, что он рождается «разумным». Этот тезис имеет универсальный характер, сама возможность познания основана на «предшествующем знании». Нужно только вербализовать, как можно понимать это «предшествующее знание». А это именно то, что, по мнению Местра, с необходимостью предполагает нечто подобное теории врожденных идей.

В своих исследованиях начал познания Аристотель предлагает различать две принципиальные способности мышления: первая находит свое выражение в учении об интеллекте как особой фундаментальной способности, в которой мысль предстает в нераздельном едином состоянии с ее объектом, второй вид интеллектуальной способности представлен в учении о силлогизме (демонстративном, аподиктическом).

Аристотель предлагает различать разные неделимые с мыслью объекты. В трактате «О душе» (кн. 3, гл. 3) мы находим исследование этих неделимых с мыслью объектов в проекции учения о потенциальном и действительном аспектах бытия. Ум, направленный на сущность предмета как его сути бытия, всегда истинен, здесь нет места для ложного (см.: [Аристотель, 1976, 436–437]). Именно таково постижение простых понятий: они всегда истинны, ошибки относительно них невозможны, они возникают, только когда мы высказываем суждение.

Пьер-Мари Морель указывает на эмпирическую теорию формирования непосредственного единства объекта мысли с разумом, возникающего на основании первичного чувственного восприятия и памяти. Это учение мы найдем во «Второй аналитике» (I, 3, 72b24; I, 23, 85a1; I, 33, 88b36) и «Никомаховой этике» (VI, 1141a 7–8) (см.: [Morel, 2003, 75]). Первые начала разума активируются через индуктивный акт, именно таким образом восприятие порождает общее. Только разум может и способен «схватывать» непосредственные начала. Это возможно потому, что сам ум и есть начало познания, он и есть изначальная истина, ибо ум и его предмет — одно и то же.

Другой вид интеллектуальной способности реализуется в суждении, объединяющем два понятия и одновременно разделяющем «данное целое» на два его элемента — субъект и свойство (признак). Этот тип знания Местр рассматривает через призму учения Аристотеля о силлогизме, которому он отводит особое место. Началом науки может быть только разум, началом науки не может быть сама наука, но только интеллект. Интеллект является принципом науки, так как нельзя иметь о чем-либо знание посредством доказательств, если не имеется первых непосредственных начал разума.

В этом учении Аристотеля о силлогизме Местр выделяет два принципиальных аспекта. Один касается исследования природы разума, и в этой перспективе силлогизм предстает в качестве формы разума, объявляется, что разум и силлогизм — это одно и то же. Второй аспект предлагает понимать учение о силлогизме как особом методе достижения истинного знания как силлогистическую форму научного познания, разработанную впоследствии в Средневековье.

Местр старается представить эти формы и логические законы как трансцендентальные и одновременно как имманентные формы самого разума. По его мнению,

Аристотель увидел силлогизм в человеческом разуме, разделил его на виды, нашел его законы и, если можно так выразиться, духовно анатомировал его.

В греческом языке слово «силлогизм» в его первоначальном и общем значении означает «рассуждение». Местр понимает силлогизм так же, как это делали Галилео Галилей или Рене Декарт, утверждая, что любой силлогизм — это своего рода уравнение, а то, что используется в математике, применимо во всех других науках. В силлогизме мы сопоставляем, сравниваем неизвестное с известным, и как только равенство доказано, неизвестное становится известно. Силлогизм является своего рода средним термином, объединяющим два крайних термина, это действие логоса (глагола), который в акте сопоставления предстает в интеллекте как результат, как плод этого взаимодействия.

Силлогизм является формой мышления, в основании которой находится принцип непротиворечия, другими словами, он основывается на единстве субъекта и объекта мысли, на принципе тождества. Это единство, в свою очередь, включено во все другие единства в рамках тотального единства разума и мира и связано с ними. Так понимаемая природа разума описывается Местром уже скорее в горизонте умонастроения блж. Августина, чем Аристотеля.

Тринитарная форма и единство разума. Местр интерпретирует силлогизм, используя августиновскую тринитарную методологию, согласно которой рассуждение реализуется в тринитарной форме. Греки называли «логизмом» (суждением) изолированную пропозицию, а силлогизмом (можно сказать, со-рассуждением) — объединение или триединство «логизмов», содержащее две истины и вытекающее из них заключение. Истина, как и жизнь, распространяется только через союз, образно говоря, две истины должны «вступить в брак», чтобы родилась третья истина. Структура человеческого мышления такова, что человек не может рассуждать, не делая вывода из двух посылок.

Душа и тело. Как разумная сущность связана с телом? Чтобы понять и осмыслить характер этой связи, необходимо обратиться к учению Аристотеля о душе.

Прежде всего душа трактуется Аристотелем как жизнь. Поскольку понятие «жизнь» имеет разные значения и может истолковываться по-разному, он дает ей следующее определение: «мы утверждаем, что нечто живет, когда у него наличествует хотя бы один из следующих признаков: ум, ощущение, движение и покой в пространстве, а также движение в смысле питания, упадка или роста». Душа есть начало «растительной способности, способности ощущения, способности размышления и движения» [Аристотель, 1976, т. 1, 306–307].

Со времен Платона в природе человека стало обычным делом различать два аспекта: тело и душу. Но, в отличие от учителя, Аристотель считает, что душа и тело — это не две субстанции, а неразделимые элементы единой субстанции. Душа не может существовать вне тела. Душа и тело образуют единство, которое, пока длится, является полным и в котором душа и тело — лишь аспекты, различимые только философским взглядом. Христианство воспримет и проинтерпретирует это утверждение о нерасторжимом единстве души и тела в горизонте «воскресения». Фома Аквинский полагал, что тело является видимой частью души, это и есть собственно душа. Душе естественно быть в теле, смерть человека истолковывается как своего рода «свернутое состояние души», и воскресение людей будет в телах. Живой цельный человек это и есть душа в ее развернутом виде.

Аристотель с помощью созданного им самим неологизма пытается дать точное определение души, он заявляет, что «она есть энтелехия некоторого тела»; «душа не может существовать без тела и [вместе с тем] не есть какое-либо тело»; «душа есть некоторая энтелехия и смысл того, что обладает возможностью быть таким [одушевленным существом]» [Аристотель, 1976, т. 1, 309]. «Душа есть причина в трех смыслах, а именно, [она] есть причина как то, откуда движение, как цель и как сущность одушевленных тел» [Аристотель, 1976, т. 1, 402]. Энтелехия мыслится и как переход от возможного к действительному, к более совершенному, и как сама эта

совершенная осуществленность. Все это вызывало у Местра особый интерес к понятию «энтелехия».

Хотя трактаты Аристотеля по психологии относят к корпусу книг по естественной философии, физике в широком смысле или натурфилософии (см.: [Morel, 2003, 25]), в которых исследование строится на эмпирическом основании, в них есть учение о высшем элементе человеческой души — активном разуме.

Аристотель утверждает, что «существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету. Ведь, некоторым образом, свет делает действительными цвета, существующие в возможности. И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью», и «этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно. У нас нет воспоминаний [об этом], так как этот ум ничему не подвержен; ум же, подверженный воздействиям, преходящ и без деятельного ума ничего не может мыслить» (430a 22; ср. ссылки на это в 413a 4–7; b 24–27) [Аристотель, 1976, 435–436]. Но существует ли этот разум в индивидууме или включен в более широкое разумное единство, которое включает ангелов и Бога? Аристотель ничего не говорит на этот счет (см. подр.: [Ross, 1930, 186]).

Интерпретация книги «Лямбда» «Метафизики» Аристотеля. У Местра мы находим реконструкцию цепи аргументов, доказывающих наличие разумного нематериального принципа существования мира, являющегося также благом, совершенством (красотой) и жизнью. Для достижения этой цели он опирается на 12-ю кн. («Лямбда») «Метафизики».

В гл. XV «Исследования философии Фрэнсиса Бэкона», посвященной принципу самопроизвольного движения и движению вообще, мы находим эти прямые ссылки к книге «Лямбда». Само по себе неудивительно, что Местр обращается именно к этой книге, учитывая, что на протяжении длительной истории у нее сформировалась устойчивая репутация самой «теологичной» книги Аристотеля. В ней нередко видят единственное систематическое сочинение Аристотеля по теологии и «краеугольный камень всей „Метафизики“». Более того, эта книга считается самой платонической из всех работ Аристотеля, даже по сравнению с «Протрептиком».

Но все-таки вплоть до сегодняшнего дня нет согласия относительно этой книги, она по-прежнему привлекает внимание комментаторов, оценки и мнения которых значительно расходятся. Некоторые считают, что эта книга — просто компиляция «Физики», другие убеждены, что она является стержнем для всей системы (см.: [Tricot, 2004, 154]). С нашей точки зрения, важно учитывать, что наряду с платонической и теологической интерпретацией существует другая, более отвечающая научно-му эмпирическому духу всей аристотелевской философии.

Основная цель обращения Местра к этой книге проста: ему нужно показать существование изначального нематериального, активного и умопостигаемого принципа мира, именно такой принцип он находит в 12-й кн. «Метафизики» Аристотеля. Рассматривая в 7-й гл. вопрос о природе и источнике движения, философ приходит к выводу, что должен существовать перводвигатель, который движется, не будучи движимым, и который может быть понят как вечное и совершенное бытие. Он является субстанцией и чистой активностью» (1072 a 25), «он вечен, неподвижен и отделен от чувственно воспринимаемых вещей (1073 a 4). По Аристотелю, эта субстанция не может иметь никакой величины (протяженности), она проста и неделима (1073 a 8), она не подвержена ничему и неизменна (1073 a 12) (см. также: [Tricot, 2004, 156, 170, 174, 178]).

Это высшее бытие, будучи нематериальным, все приводит в движение, а «что движет, не будучи приведено в движение; оно вечно и есть сущность и деятельность. Движет так объект желания и предмет мысли; они движут, не будучи приведены в движение. А высшие предметы желания и мысли тождественны друг другу, ибо предмет желания — это то, что кажется прекрасным, а высший предмет воли — то, что на деле прекрасно. Ведь мы скорее желаем чего-то потому, что оно

кажется нам хорошим, а не потому оно кажется нам хорошим, что мы его желаем, ибо начало — мысль. Ум приводится в движение предметом мысли, а один из двух рядов [бытия] сам по себе есть предмет мысли, и первое в этом ряду — сущность, а из сущностей — сущность простая и проявляющая деятельность» [Аристотель, 1976, 309].

«Прекрасное и ради себя предпочтительное» движет как предмет желания, подобно цветку, который привлекает пчелу. «Целевая причина находится среди неподвижного», и она «движет, как предмет любви движет любящего» (Метафизика, 1072 b 3). В этом своем качестве «Suprême Désirable» идентично «Высшей Разумности», и более того, этот первоисточник движения является «необходимым сущим (бытием) и началом» (Аристотель, 1976, 310). От этого начала зависит весь мир и вся природа. Это первоначало является умом и жизнью, «ибо деятельность ума — это жизнь, а бог есть его деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывные и вечное существование, и именно это есть бог» [Аристотель, 1976, т. 1, 310]. Он обладает благой жизнью, является разумом, мыслящим сам себя. Он есть необходимое бытие, и, как необходимое, он есть Благо (1072 b 10). Его жизнь — это созерцание Красоты, Его природа — разумна, суверенна и совершенна.

Кажется, что в таком понимании первоначала нет ничего, с чем бы не согласился Местр, за исключением вопроса о непосредственном участии Бога в делах подлунного мира, в его истории и ее событиях, на котором настаивает савойский аристократ.

Интерпретация Местра. Обращаясь в «Исследовании философии Бэкона» к вопросу о происхождении движения в целом, Местр с целью иллюстрации прибегает к учениям Аристотеля и Ньютона, поскольку, по его мнению, они в конечном итоге признают существование нематериального источника движения. В случае Ньютона это начало усматривается как причина существования всеобщего тяготения [Maistre, vol. 2, 1884, 273].

В начале главы, посвященной этой теме, мы сталкиваемся с понятием *принципа бытия*, которое, утверждает Местр, исключает саму возможность чего-то материального в своей природе, ссылаясь на кн. XII, гл. 6 «Метафизики» (1071 b 20) [Аристотель, 1976, 307]. Он перечисляет и уточняет характеристики этого принципа бытия, утверждая, что он является разумным [Maistre, 1884, 303, 304]. Как и Аристотель, он заявляет, что материя не может быть движима сама по себе, а только «творческой силой». Местр воспроизводит почти дословно текст Аристотеля. Чтобы избежать регресса в бесконечность в поисках первопричины движения, мы вынуждены признать существование субстанции, которая движется, не будучи движимой, и которая может быть постигнута только разумом.

Для обоих философов этот принцип бытия должен быть вечным и активным, и его следует отличать от таких вечных существ, «которые можно назвать серединными, поскольку они изменчивы, изначально движимы и подвижны». Для Аристотеля такое серединное положение занимает первое небо, сфера неподвижных звезд. Это небо, взирая на перводвигатель, вечно стремится уподобиться его неизменности посредством движения по кругу. Для Местра такими посредниками между Богом и чувственным миром являются ангелы.

В этом принципе бытия, как и в перводвигателе, нет потенциальности, которая бы предшествовала актуальности, поскольку в так понимаемой субстанции ее действие и есть она сама. Для своего существования и деятельности она не нуждается во внешней силе. Она непосредственно не соприкасается с другими вещами и, поскольку не участвует в движении физическим образом, может оставаться неподвижной. Все это призвано убедить в существовании вечного бытия, неизменного по своей сущности и отдельного от чувственного, но присутствующего в мире в качестве принципа бытия. Эти рассуждения приводят нас к обширной теме целевых причин.

Целевые причины. Местр посвящает разбору этой темы обширную главу в «Исследовании философии Фрэнсиса Бэкона» [Maistre, 1836, vol. II, 173–253]. Его главная

цель — защитить теорию врожденных идей от нападок на нее английского теоретика эмпиризма. Последний считает главными виновниками, породившими теорию целевых причин и введшими в естественную философию теологию, Платона и его предшественника Пифагора. Эти ошибочные и пагубные для научного познания, по мнению Бэкона, допущения, были подхвачены и развиты в дальнейшей истории многими философами, среди которых он особо выделяет Цицерона, Сенеку и Плутарха (см.: [Maistre, 1836, vol. II, 185]). Главный упрек Бэкона состоит в том, что учение о целевых причинах мешает и вредит исследованию настоящих физических причин (см.: [Бэкон, 1977, т. 1, 229]).

Позиция Аристотеля в данном контексте не является объектом внимания Бэкона, и понятно почему: философская мысль последнего также держит дистанцию от теологии и соответствующих словаря и понятий, хотя само учение о целевых причинах занимает в философии Стагирита одно из центральных мест. Аристотелевский подход будет чужд Бэкону по другой причине, а именно в связи с абстрактностью, идолопоклонством рационализма в ущерб живому познанию в опыте и эксперименту. В философии Демокрита Бэкон видит более правильную и успешную познавательную стратегию. Оставляя в стороне теологию и не поддаваясь чарам «идолов разума», она, по его мнению, в познании физических причин природы проникла глубже, чем философия Платона и Аристотеля. Местр последовательно критикует позицию Бэкона, считая учение о целевых причинах «бичом материализма» (см.: [Maistre, 1836, vol. II, 179]).

Что же это такое — целевые причины? Интуитивно нам несложно допустить, что для каждой конкретной вещи и каждого вида существ существуют свои цели, которые ведут их к полноте осуществления. Нетрудно также предположить в перспективе тотального единства существование главной цели для совокупности всех вещей, в которой реализуются все частные цели, своего рода цели всех целей. Иными словами, можно различать цель, которая всегда находится вне предметов, но влечет их всех к себе, подобно трансцендентному Благу Платона или Единому неоплатоников, одновременно имманентному и трансцендентному, и целевую причину, включенную в видовую форму предметов и существ, которая задает форму и определяет развитие существа от зародыша до достижения завершенности.

Первая гипотеза объясняет действие трансцендентного начала следующим образом: всякая природа стремится к чему-то, она желает своей цели, чтобы наилучшим образом осуществить свое предназначение. В случае с неодушевленными предметами это стремление реализуется через их природу, их строение. Точно так же растения и животные всегда стремятся к наилучшему результату (*De Anima* 415a26–b2). Все стремится к лучшему, к благу (*De gen.* et corr. 336b27–28). Целевая причина, взятая в этом смысле, движет, притягивая все к себе как объект любви (см.: [Аристотель, 1976, 309]). Можно, таким образом, указать ряд смыслов, соотносимых с учением о целевых причинах, среди которых цель как трансцендентное начало, как трансцендентальная и имманентная форма всего существующего, как то, что реализуется в диалектике потенциального и действительного, и наконец, как то, для чего Аристотелю потребовалось создать понятие «энтелехия».

Энтелехия у Местра и Аристотеля

Мир и всё в нем находится в движении и изменении. Аристотель заявляет, что движение является энтелехией того, что находится в потенциальном состоянии, в той мере, в какой оно обладает силой к осуществлению этой потенции. Движение — это энтелехия того, что реализуется.

Хотя термины «движение» и «действие» часто синонимичны, Аристотель определяет движение как некую деятельность, которую нельзя отнести к уже выявленным им видам. «Причина этого в том, что возможное, деятельностью (осуществлением) чего [является движение], не завершено» [Аристотель, 1981, 106]. В отличие от этой

незавершенной реализации возможного энтелехия означает завершенность, а в динамическом смысле это процесс этой завершенности (Физика, кн. II, 201 b 32).

Аристотель часто использует понятия «энергия» и «энтелехия» как синонимы, и их порой трудно отличить друг от друга (см., напр.: [Аристотель, 1976, 238]; см. также: [Tricot, 2004, 42]). Но все-таки это не синонимы. Т. Ю. Бородай проясняет проблему следующим образом: «Энтелехия, по Аристотелю, во многом тождественна энергии и есть реализация заложенных в данном существе способностей и возможностей (в первую очередь, способности к бытию; у живого существа — к жизни); обе противопоставляются потенции (δύναμις). Энтелехия, как и энергия, может означать, во-первых, процесс реализации, во-вторых, состояние реализованности (τὸ ἐντελέχεια ὄν — действительно существе), в-третьих, реализующее начало, форму („материя есть потенция, а форма — энтелехия“, О душе, 414a16). Энтелехия, как действительно существе, предшествует потенциальному („потенциально существе возникает благодаря существе реально“, букв. энтелехийно существе — греч. ἐντελέχεια ὄντος, История животных, 734a30; «действительный человек создает человека из потенциально существующего человека», Физика, 202a11)» [Бородай].

Для Местра важно, что термин «энтелехия» обозначает то, что является сущностным или субстанциальным действием [Maistre, 1836, vol. II, 296]⁹.

Если в «Метафизике» и «Физике» Аристотеля энтелехия часто выступает как синоним термина «энергия» и применяется в отношении к форме и движению¹⁰, то в трактате «О душе» этот термин получает особое значение. Аристотель заявляет, что «душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего в возможности жизнью», а «живое в возможности — это не то, что лишено души, а то, что ею обладает», или то, в силу чего живое существе живо. «Энтелехия есть единое и бытие в собственном смысле». «Душа есть суть бытия и форма (логос) естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя («О душе», 412a27; 412b10) [Аристотель, 1976, 395]. Душа неотделима от тела, но некоторые ее «части», такие как ум, как представляется Аристотелю, способны, «могут существовать отдельно, как вечное — отдельно от преходящего» [Аристотель, 1976, 398].

Этот врожденный и сущностный принцип проявляется в изначальной интенции к благу (De anima 3.10, An pr. 70b9–12). В отличие от движения, энтелехия в статическом смысле означает завершенность (accomplissement), а в динамическом — процесс этой завершенности. В этом случае представляется возможным рассматривать некоторые черты энтелехии по аналогии с перводвигателем и вечным движением. А если есть вечное движение, то в нем нет никакой потенции, оно всегда должно быть деятельным.

Местр в главе, посвященной вопросу спонтанного движения, утверждает, что невозможно понять, что такое энтелехия, не проанализировав ее связь с понятиями души и разума. Различные философские школы, от атомистов до идеалистов, по-разному трактовали природу и сущность разума. Материалисты стремились представить его как некую тонкую материю, например типа воздуха, огня или «теплого дыхания», а идеалисты рассматривали разум как особую природу, отличную от всего материального. Одни считали разум субстанцией, совершенно отличной от всего материального, а другие доказывали, что это особый вид активности, источник которой пребывает во взаимодействии, присущем ему (см.: [Glaudes, 2007, 529; Местр, 2016, 75–76]).

Местр критикует Бэкона за неправильное понимание и использование понятия «энтелехия» и дает платоническую интерпретацию неологизма Аристотеля. Именно через аристотелевское понятие энтелехии Местр парадоксальным образом старается показать нематериальность души, хотя, видимо, цель у Стагирита была прямо противоположная. И более того, он считает, что Аристотель специально придумал это

⁹ «Il faut distinguer le mouvement de l'acte et l'entéléchie de celui-ci, elle n'est qu'un acte essentiel ou substantiel».

¹⁰ Движение есть энтелехия подвижного, поскольку оно подвижно; движение есть энтелехия потенциально существующего; и даже: движение есть энтелехия материи.

слово, чтобы подчеркнуть нематериальность фундаментальных сил мира. Для него важно, что слово «энтелехия» означает субстанциальное действие души.

Энтелехия и интеллигибельность. Местр настаивает на том, что энтелехия имеет умопостигаемую природу. Он считает, что, в отличие от Бэкона, никто не пытался применять понятие «энтелехия» к чувствующей душе, никто из философов не рассматривал душу как отдельную от интеллекта¹¹. Он всеми силами сближает понятие энтелехии с идеей Платона, отступая от аристотелевского смысла этого понятия.

Энтелехия (душа) как источник самодвижения. У всех живых существ есть «внутренний мотор», или внутреннее стремление, интенция, или врожденный импульс для движения (Phys. 192b13–15, 18). Этот врожденный сущностный принцип проявляет себя в стремлении к благу (De anima 3.10, An pr. 70b9–12). В так трактуемой энтелехии можно усмотреть характеристики аристотелевского перводвигателя и вечного движения. Если существует вечное движение, то оно должно всегда действовать, всегда должно быть активным, и если есть вечный двигатель, то в нем не должно быть никакой потенциальности, он должен представлять собой чистую актуальность.

В энтелехии мы можем усмотреть источник самодвижения, который можно мыслить по аналогии с перводвигателем «Лямбды». Его характеристики мы уже рассмотрели, нам остается только перечислить главные: он не может быть материальным, он является чистой активностью без всякой потенциальности, он представляет собой мышление, мыслящее само себя, и он является источником притяжения всего и парадигмой для всего существующего. Все это применимо по аналогии в отношении понятий души и разума.

Энтелехия и сущность человеческой природы (социальное, этическое, политическое измерение природы человека)

Рассмотрение вопроса о сущности человеческой природы немислимо без рассмотрения ее в горизонте социальной природы человека. Исходя из того, что человек может стать самим собой и реализовать свою природу в полной мере только в социокультурном мире «общего блага» в его этическом, аксиоматическом и правовом измерениях, и опираясь на тезис, что природа ничего не делает напрасно, необходимо уточнить, что же именно понимал Аристотель под определением человека как «политического живого существа». Идея о преформизме может касаться не только биологического аспекта человека, но и пониматься более широко, как предзаданная форма, реализуемая в социальном измерении человека (моральном и политическом), как энтелехия живого политического существа.

Человек обладает специфическими способностями, которые ведут его к моральной жизни, к действию, осуществляемому на основании рационального решения (*προαίρεσις*), принимаемого на основании свободного выбора. Представляется невозможным свести человеческую деятельность к тому, что способны делать животные. Человек не может быть понят и определен только на основании естественных законов, он способен к выбору и свободе (см. подр. «Никомахову этику» (VI, 2, 1139b4–5)). Этическое и политическое в философской мысли Аристотеля тесно взаимосвязаны (см. подр.: [Bodéüs, 1982]). Знаменитое определение человека как политического существа (животного) по-прежнему требует уточнений: что именно имеет в виду Аристотель, утверждая это? Давид Лефевр насчитывает в аристотелевском корпусе 9 мест, где встречается данное выражение: 3 раза в «Политике», 4 раза в «Этиках» — один раз в «Эвдемовой» и 3 раза в «Никомаховой этике», и 2 раза в «Истории животных» (см.: [Aristote, 2017, 55–88]).

Традиционно различают два типа интерпретаций выражения «политическое животное» в отношении человека. Согласно первому, это тот, кто живет в городе. Животные не живут в городах, мы используем другие слова для указания, где

¹¹ «Qui ont taché d'appliquer le nom d'entéléchie à l'âme sensible considérée comme puissance séparée de l'intelligence? Il n'en cite et n'en pouvait citer aucun» [Maistre, 1836, vol. II, 299].

и как они живут. Только человек живет в городе, то есть «политический» — это видообразующий, атрибутивный признак человека. Вторая интерпретация связана с биологическим контекстом: человек и некоторые виды животных по природе своей живут совместно с представителями своего вида. Каноническая версия определения самого Аристотеля содержится в 1-й кн. «Политики» (1253a2–3). Человек (ὁ ἀνθρώπος) объявляется по природе своей существом политическим, делается это на основании утверждения, что он призван жить в государстве, которое само появляется естественным образом и «принадлежит к тому, что существует по природе». Аристотель критикует конвенционалистские подходы к решению вопроса о возникновении города и государства. Всякое государство является продуктом естественного возникновения, оно является завершением первичных общин, семьи и селений, их высшей формой, в который призван жить человек. «Государство принадлежит к тому, что существует по природе, и человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, — либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек» [Аристотель, 1984, 378]. То есть ничто нам не мешает трактовать эти утверждения в пользу социального преформизма, предзаданности и реализации политической формы как энтелехии человеческой природы.

К этому следует добавить замечание Анник Жолэн, что разум также естествен для человека и «природность» политического в человеке должна иметь свой коррелят с «природностью» разума в человеческой природе (см. подр.: [Aristote, 2017, 89–107]). Эта человеческая природа обладает такими качествами и способностями, которые необходимым и наилучшим образом реализуются только в городе-полисе: это логос (разум и язык), способность отличать красивое от безобразного, справедливое от несправедливого (Pol., I, 2, 1253a9–10 et 14–18). Человек всегда стремится к счастью (см. подр.: [Aristote, 2017, 64]), которого можно достичь только при условии развития моральных и интеллектуальных способностей, заложенных в природе человека. «Политическое животное», гражданин — это свободный человек, у него есть способность принимать разумные решения на основании свободного выбора (προαίρεσις). Он способен создавать город-полис, этот особый самодостаточный вид совместной жизни. Ни животные, ни рабы не создают городов (Pol., IV, 4, 1291a10). Город является особой и лучшей формой совместной жизни, в которой человек может реализоваться в наилучшем своем виде, как разумное и нравственное существо¹². При этом жить в городе это не значит жить все равно в каком городе¹³.

В «Истории животных» прилагательное «политический» используется, чтобы подчеркнуть общие социальные особенности для некоторых видов живых существ, то есть фиксируется внимание на общем биологическом основании для животных и людей. В данной перспективе человек определяется как просто *чуть больше политический*, чем представители других животных видов.

В этом случае возникает вопрос об адекватности понимания самой природы человека: если человек разделяет с животными одну и ту же природу *политичности*, то его тогда нельзя определить через этот термин и нужно искать иной видообразующий признак. Например, таким собственным признаком человека объявляется его способность к познанию, способность к научной деятельности (Тописка V, 4). Только человек способен к свободе выбора и к памяти в отношении самого себя. Человек стремится к счастливой жизни, и государство нужно именно для того, чтобы этого можно было достичь¹⁴. С небольшими модификациями определение человека

¹² «C'est le sens restrictif, d'un passage de Pol., III, 9, 1280a31 et suiv.: c'est en vue du bien-vivre que l'on ensemble en cité, il n'existe pas de cité d'esclaves ni d'animaux, car ni les uns ni les autres ne participes pas au bonheur ni à la vie guidée par un choix réfléchi» [Aristote, 2017, 61].

¹³ «En Politiques III,6, il établit que ce n'est pas le besoin ou le manque qui est à l'origine de la cité mais un sentiment du bien-être naturellement présent dans la vie humain» [Aristote, 2017, 61].

¹⁴ «НА, I, 1, 488b24–26, dans l'énumération des caractères distinctifs des animaux — seul l'être humain est capable de délibérer, βουλευτιόν, et de se remémorer, ἀναμνησκεισθαι» [Aristote, 2017, 62].

как *политического животного* присутствует в этических произведениях Аристотеля (см. подр.: [Morel, 2017]). П.-М. Морель указывает на следующие случаи и анализирует их: EN, I, 5, 1097b11; EN, VIII, 14, 1162a17–18; EN, IX, 9, 1169b18–19; EE, VII, 10, 1242a22–23. Он обращает внимание на то, что в этических трактатах Аристотеля понятие «политического животного» выполняет роль принципа, но не роль демонстративную или доказательную. Данное понятие используется с различными целями, в частности для того, чтобы иметь возможность выявлять искомый смысл во взаимоотношениях различных понятий, в которых нуждается этический дискурс, или для того, чтобы разрешать апории. Пьер-Мари Морель констатирует, что в этике понятие «политический» вариативно и особое отношение имеет с понятиями «счастье» и «дружба»¹⁵.

Для Жозефа де Местра моральное и политическое измерения реальности являются фундаментальными, но, в отличие от Аристотеля, центральное положение для него и в этом вопросе занимает религиозный аспект. Все творчество Местра, все его наиболее известные произведения написаны в теоцентричной перспективе.

Природа человека, первородный грех. Чтобы продемонстрировать универсальность христианской догмы на протяжении всей истории человечества, Местр искал ее следы повсюду, даже в примитивных и языческих культурах. В «Санкт-Петербургских вечерах» Местр перечисляет различных защитников тезиса о первородном грехе, цитируя Цицерона, который, в свою очередь, опирается на Аристотеля.

Знаменитый фрагмент о связи тела и души из «Протрептики» обычно трактуется в платоническом ключе. Учитывая, что эта книга — одна из первых в творчестве Аристотеля, где очень сильно влияние Платона, такая оценка верна и справедлива. В этом фрагменте дается образ человеческой природы, «подвергающейся ужасным мучениям несчастного, привязанного к трупу и обреченного гнить вместе с ним»¹⁶. Это сильный образ, очень явный и яркий, то, что всегда любил и использует сам Местр. Следует отметить, что этот отрывок можно интерпретировать по-разному. Учитывая то, что мы знаем об эволюции аристотелевской мысли, примечательно, что он трактует природу человека таким образом, что душа страдает от своей связи с телом, что позволяет говорить о том, что душа — это не просто тело. Этот отрывок взят из трактата «Протрептик», где мы все еще находим платонического Аристотеля.

Критика. Местр настаивает на необходимости систематической критики метафизики, оторванной от теологии, такого типа, как бэконовская, которая, в свою очередь, не просто так была активно поддержана просветителями. В подобного рода системах на первый план выносятся понятие науки, при этом старательно разрываются связи с религиозной метафизикой. Такие подходы, согласно Местру, закладывают фундамент, основу для ошибок, разлагающих и опустошающих общество. Он уверен, что «основы этой науки были ложными от Аристотеля до наших дней». Речь идет о влиянии системы метафизических взглядов на представления о политической и социальной деятельности вне религиозного аспекта. Несомненно, такая связь существует, и она очень важна. Современные исследования в этой области, например Карла Шмитта или Лео Штрауса, дают хорошие примеры, подтверждающие этот тезис.

Наука. Местр в полной мере осознавал, что в его время наука стала главным полем битвы в идеологической борьбе, и стремился защитить традиционную парадигму. Он предвидел негативные последствия для общества и личности, к которым ведет неверно понятая наука, основанная на принципах материализма и атеизма.

¹⁵ «Au terme de cette première analyse, quatre points retiennent plus particulièrement l'attention: a) dans les traités étiques, ZP a fonction de principe et non pas de conclusion ou de demonstrandum; b) elle est utilisée à des fins diverses, notamment pour définir les différentes notions dont on a besoin pour élaborer le discours éthique ou pour résoudre des apories particulières; c) le sens de politikon est variable; d) l'usage de ZP a un rapport particulier avec deux problématiques centrales et étroitement liées l'une à l'autre: celle du bonheur et celle de l'amitié ou affection» [Morel, 2003, 113–114].

¹⁶ «Le deuxième nature, Il a cité même et adopté quelque part la comparaison d'Aristote, à qui la contemplation de la nature humaine rappelait l'épouvantable supplice d'un malheureux lié à un cadavre et condamné à pourrir avec lui» [Glaudes, 2007, 487–488].

В противоположность позитивистским тенденциям он настаивает на том, что ключ к науке — это естественная близость науки и религии. Он был убежден, что однажды родство науки и религии органичным образом вновь объединит их в сознании какого-нибудь гениального человека. И это будет началом новой религиозной эпохи, в которой проявится интеллектуальное преобразование Европы.

Жозеф де Местр был одним из первых, кто предпринял систематическую критику философии Фрэнсиса Бэкона. Но при жизни он не осмелился или не успел издать свой труд, посвященный Бэкону.

Фредерик Холдсворт, автор работы под названием «Англия и Жозеф де Местр», заявил, что не видит, чем бэконовский метод отличается от метода Аристотеля. Он убежден, что на самом деле в общей перспективе развития науки не существует ни бэконовского, ни аристотелевского метода, и наука античных философов не может отличаться по своей сути от современной науки. Наука — это своего рода универсальный метод познания. По его мнению, Бэкон не видел, что на самом деле он нападал не на метод Аристотеля, а на его средневековую интерпретацию. Английский исследователь признает, что концепции Коперника, Галилея и Тихо Браге существенно изменили или даже полностью опровергли выводы античной науки. Но, по его мнению, несомненно, что Бэкону принадлежит большая заслуга в том, что он, как никто другой, настаивал на необходимости принять во внимание эти новые научные методы. Для него не так важно, что Бэкон не смог должным образом оценить системы Галилея или Гилберта. Важно то, что он обратил внимание широкой публики на новые научные подходы и показал людям необходимость обновления экспериментального метода (см.: [Holdsworth, 1935, 79–80]).

По мнению Местра, английский канцлер не понимал в полной мере Аристотеля, на которого нападал. Науки функционируют не так, как представлял себе Бэкон: они прорастают, как все, что прорастает, растут, как все, что растет, и связаны с моральным состоянием человека. Чем более непосредственное отношение конкретные науки имеют к жизни человека, как, например, медицина, тем меньше они могут обойтись без религии. Местр отмечает, что мы вольны читать труды нерелигиозных врачей, ученых или писателей, потому что они обладают достоинствами стиля, но никто не позовет неверующего врача к себе в ситуации реальной болезни. Местр приводит в пример Цельса, который рекомендует обращаться к добродетельным врачам (Aug. Corn. Celsi, De Re med. Praef., lib. I). Люди должны искать прежде всего тех, кто поклялся любить всех людей, и сторониться тех, кто, согласно своей мировоззренческой позиции, не должен любить никого. Математика также подчиняется этому закону. Сравнивая верующих математиков с математиками-атеистами, Местр отдает предпочтение первым. На примере Леонарда Эйлера, который был глубоко верующим человеком, он хочет показать, что математика в руках подобных людей может быть эффективной, плодотворной и обращенной на благо человечества.

Местр считает, что люди в большинстве своем заблуждаются относительно природы и прогресса науки. Они ослеплены грубым софизмом, очаровавшим их умы, и, в силу этой зачарованности, они принимают следствия за причины. Занимаются только следствиями, утверждая, что бесполезно заниматься причинами, и не понимают, что такое причина. По мнению Местра, люди не хотят признать, что самые трудные для открытия истины оказываются самыми простыми для понимания. Если бы человек мог узнать истинную причину одного физического явления, он, возможно, понял бы и все остальные. Местр критикует философов за то, что они не понимают, что в материальном порядке не следует искать причины: их там не может быть, они находятся «над-материальном» уровне. Естественные науки ищут истины в материальном мире, но главная и конечная цель находится в мире разума (см. подр.: [Glaudes, 2007, 740]). Роль науки заключается в том, чтобы предложить религии телеологические аргументы и тем самым поддержать положения, предлагаемые Божественным откровением (см.: [Janet, Séailles, 1929, 998]).

Напомним, что Местр, как и Аристотель, опирается на принцип, согласно которому любое знание, будь то рациональное или опытное, строится на фундаменте предшествующего знания (см.: [Glaudes, 2007, 510, 529]). Они оба принимали за основополагающую максиму, что человек не может узнать ничего, кроме того, что он уже знает. Поэтому любое учение и любая рациональная наука основываются на предшествующем знании. Это «предшествующее знание» можно усмотреть в природе самого разума. По мнению Местра, если рассматривать вещи в соответствии с их реальной ценностью, то понимание природы разума является ключом ко всем остальным наукам и искусствам. Как Аристотель изящно и метко сказал, что «душа есть как бы рука: как рука есть орудие орудий, так и ум — форма форм» [Аристотель, 1976, 440]; (Aristotle, De Ame, III, 8), так и знание устройства разума является «искусством искусств». Мы легко и просто познаем все вещи и всё что угодно, если кто-то нас научит этому. Для Местра очевидно, что без «внешней помощи», а именно «помощи Бога», первые люди, заселившие мир после великой катастрофы всемирного потопа, не смогли бы ничего понять. Он провозглашает, что источник знания один, и этот источник — Бог. По мнению Местра, всё свидетельствует об этой истине со всех сторон и никогда истина не может противоречить сама себе, тогда как заблуждения и ошибки всегда противоречат сами себе. Это простое применение принципа непротиворечия ко всей совокупности истин, поскольку ни одна истина не может противоречить другой истине.

Местр разделяет точку зрения о цельности и единстве всего знания, в котором все науки тесно связаны между собой иерархически. Также для него очевидно, что знание, наука имеет историческое измерение. Но он не разделяет точку зрения эволюционистов, он отказывается рассматривать первобытное состояние человека и общества как первичное начальное состояние человечества, из которого оно должно эволюционировать. Дикость и варварство — результат деградации некоторых народов, а вовсе не первичное естественное состояние человечества. По мнению Местра, наши предки могли знать больше, чем мы. Модель развития науки не является линейной. Местр убежден, что когда-то люди обладали более совершенным и высоким уровнем знаний, чем сейчас. Это знание имело иное качество и сильно отличается от сухого и искусственного дискурса. Первоначальное знание было более тесно связано с религиозным и Божественным знанием.

Местр считает, что религия придает науке свободу и смысл. Если человек теряет связь с Богом в своем сознании, он деградирует. Если человек перестает молиться, он превращается в существо, склоненное к земле, постоянно занятое только законами и физическими исследованиями, уже не имеющее ни малейшего представления о своем естественном достоинстве. Вера в систему неизменных природных законов приводит людей к фатализму, превращает человека в «статую». Местр убежден, что человека окружают гибкие законы. Кажется, что если бы он жил в наше время, он с пониманием отнесся бы к идеям квантовой физики, многозначным логикам или синергетике Ильи Пригожина.

Моральная деградация человека является главной причиной, препятствующей ему обрести истинное знание. Он блуждает, потому что потерял свою главную цель. Это наказание, которого он не понимает. Таково несчастье людей, которые не могут в таком состоянии даже желать своего возрождения, не только по той причине, что человек не может желать того, чего не знает, но потому что люди морально огрубели, очерствели. Поэтому совершенно впустую, напрасно говорить им о том, кем они являются на самом деле и кем (чем) они должны быть (см.: [Glaudes, 2007, 558]). Согласно Местру, хотя человек погружен в Божественную реальность, он отказывается в ней жить. По его мнению, человек, который больше не молится, теряет свое главное предназначение. Если «социальная молитва», культ не встанет на пути всеобщей деградации, то человек может превратиться в настоящего зверя (см.: [Glaudes, 2007, 559]). Но в то же время человек, несмотря на свою деградацию, всегда несет в себе явные признаки своего Божественного происхождения, так что любое

универсальное суждение всегда более или менее истинно. Среди этих истин мы находим тот факт, что люди всегда и везде молились. Они могли молиться плохо, они могли просить не о том, о чем нужно, или не просить о том, о чем нужно, но они всегда молились.

Эта критика не означает, что Местр призывает небрежно относиться к разуму. Он высоко оценивает разум, несмотря на весь вред, который тот наносит. Парадоксальным образом Местр, подобно Бэкону, критически относится к идолопоклонничеству перед «априорным разумом», предлагает свои методы борьбы с ним. Всякий раз, когда разум противоречит здравому смыслу, мы должны отвергнуть его доводы. Догматы и традиции, соответствующие здравому смыслу, охраняют и защищают человека и истину.

Принцип определения истинной религии. Существует известное правило религии, согласно которому мы должны верить в то, во что верили всегда, везде и все. Нет ничего более истинного.

Местр отвергает тезис «абстрактного разума» об универсальном человеке. Опираясь на подобную логику, приходят также к детерминизму, к соблазну заставить людей поверить в неизменные законы природы, а это самая коварная доктрина, которая только может представиться человеческому разуму. Эта система может выглядеть привлекательно, но она ведет прямо к тому, что человек перестает молиться, то есть теряет духовную жизнь. Ведь, по мнению Местра, молитва — это дыхание души, и если ты перестаешь молиться, то перестаешь жить. Поскольку люди никогда не молились иначе, как в силу явленной религии (или признанной таковой), по мере приближения к деизму, который ничего не представляет и ничего не может, люди перестают молиться, они склоняются к земле, занятые только законами и физическими исследованиями и уже не имеют ни малейшего представления о своем истинном достоинстве и призвании.

Все возражения исчезают перед лицом истинной науки. Против истины не может быть возражений, иначе истина перестала бы быть истиной. По мнению Местра, религия и физика нуждаются друг в друге. Когда Европа стала христианской, когда священники стали всеобщими учителями, когда все народы Европы были христианизированы, когда теология заняла свое место во главе преподавания, а другие науки расположились вокруг нее, как фрейлины вокруг своей государыни, когда человеческий род был подготовлен к этому, ему были даны естественные науки и стал возможен научный прогресс.

Источники и литература

1. Аристотель (1975) — *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. 550 с.
2. Аристотель (1978) — *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1978. Т. 2.
3. Аристотель (1981) — *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1981. Т. 3.
4. Аристотель (1984) — *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4.
5. Бородай — *Бородай Т. Ю.* Энтелехия // Новая философская энциклопедия ИФ РАН. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0194d86f3ba748084f864994> (дата обращения: 31.07.2024).
6. Бэкон (1977) — *Бэкон Ф.* Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1977. Т. 1. 567 с.
7. Бэкон (1978) — *Бэкон Ф.* Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1978. Т. 2. 575 с.
8. Конференция (2024) — *Даренский В. Ю., Котельников В. А., Медоваров М. В., Минаков А. Ю., Самуйлов Г. Н., Лебрён Р., Суарес Х. М. Н., Гаврилов И. Б.* Жозеф де Местр (1753–1821) и русская мысль: к 270-летию савойского религиозного мыслителя. Материалы Международной конференции научного проекта СПбДА «Византийский кабинет» от 7 ноября 2023 г. // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 24–64.
9. Местр (2016) — *Местр Ж., де.* Санкт-Петербургские вечера. СПб.: Алетейя, 2016.

10. Самуйлов (2024) — *Самуйлов Г. Н.* Платон и Жозеф де Местр // *Христианское чтение*. 2024. № 2. С. 199–214. DOI 10.47132/1814–5574_2024_2_199.
11. Aristote (2017) — *Aristote*, *l'animal politique* // Sous la dir. de R. Güremen et A. Jaulin. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2017.
12. Bergson (1907) — *Bergson H.* *L'Évolution créatrice*. Paris: Alcan, 1907.
13. Bodéüs (1982) — *Bodéüs R.* *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*. Paris, 1982.
14. Bodéüs (1992) — *Bodéüs R.* *Aristote et la théologie des vivants immortels*. St-Laurent (Québec); Paris, 1992.
15. Deluc (1802) — *Deluc J.-A.* *Précis de la philosophie de Bacon*. Paris: Nyon, 1802. 324 p.
16. Glaudes (2007) — *Joseph de Maistre*. *Œuvres, suivies d'un Dictionnaire* / Ed. par Pierre Glaude. Paris: Editions Robert Laffront, S. A., 2007.
17. Maistre (1836) — *Maistre J., de*. *Examen de la philosophie de Bacon: en 2 vols*. Paris; Lyon, 1836.
18. Morel (2003) — *Morel P.-M.* *Aristote Une philosophie de l'activité*. Paris: GF Flammarion, 2003.
19. Morel (2017) — *Morel P.-M.* *Animal politique, animal pratique. La thèse de «l'animal politique» dans les traités éthiques d'Aristote* // *Aristote, l'animal politique*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2017. P. 109–120.
20. Holdsworth (1935) — *Holdsworth F.* *Librairie ancienne Honoré champion, 5 quai Malaquais, VIe*. Paris, 1935.
21. Natorp (1888) — *Natorp P.* *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik* // *Philosophische Monatshefte*. 1888. Bd. 24. S. 37–65, 540–574.
22. Ross (1930) — *Ross W.D.* *Aristote*. Paris: Payot, 1930.
23. Janet, Séailles (1929) — *Janet P., Séailles G.* *Histoire de la philosophie: Les problèmes et les écoles*. Paris, 1929. In 8°.
24. Tricot (2004) — *Aristote*. *Métaphysique. Traduction, Notes et Index* / Nouvelle éd. entièrement refondue avec comm. par J. Tricot. Paris: Vrin, 2004.
25. Triomphe (1968) — *Triomphe R.* *Joseph de Maistre, l'étude de la vie et les enseignements d'un mystique matérialiste*. Genève: Droz, 1968.