

ФИЛОСОФИЯ КАНОНИЧЕСКОГО ПРАВА. I. ФИЛОСОФИЯ КАК ПОЗНАНИЕ ПРАВА

Протоиерей Александр Задорнов

кандидат богословия, доцент
заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин
Московской духовной академии
141300, Московская область, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева лавра, Академия
azadornov@yandex.ru

Для цитирования: *Задорнов А. В., прот.* Философия канонического права. I. Философия как познание права // Праксис. 2023. № 1 (10). С. 35–53. DOI: 10.31802/PRAxis.2023.10.1.002

Аннотация

УДК 2-747

Философия права — раздел философии и правовой науки, изучающий основания права, а также его связи с другими нормативными системами — в том числе этикой и практической теологией. В последнем случае философия права выступает в качестве юриспруденции, взаимодействующей с правовыми аспектами экклезиологии в виде канонического права. В настоящей статье, открывающей цикл учебно-методических публикаций по философии канонического права, рассматриваются философия как способ вопрошания о сущем и применение философской рефлексии к выяснению правовых начал.

Ключевые слова: философия, философия права, философия канонического права, философия и богословие.

The Philosophy of Canon Law. I. Philosophy as the Cognition of Law

Archpriest Alexander Zadornov

PhD in Theology

Head at the Department of Ecclesiastical and Practical Disciplines

at the Moscow Theological Academy

Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

azadornov@yandex.ru

For citation: Zadornov Alexander, archpriest. «The Philosophy of Canon Law. I. Philosophy as the Cognition of Law». *Praxis*, № 1 (10), 2023, pp. 35–53 (in Russian). DOI: 10.31802/PRAXIS.2023.10.1.002

Abstract. Philosophy of law is a section of philosophy and legal science that studies the foundations of law, as well as its relationship to other normative systems – including ethics and practical theology. In the latter case, philosophy of law acts as jurisprudence interacting with the legal aspects of ecclesiology in the form of canon law. This article, which opens a series of teaching publications on the philosophy of canon law, examines philosophy as a way of questioning the essence and the application of philosophical reflection to the elucidation of legal principles.

Keywords: philosophy, philosophy of law, philosophy of canon law, philosophy and theology.

1. Рассуждение о философии канонического права уместно начать с попытки некоторых определений.

- Философия есть осмысление всего, что имеет место. Поэтому главный вопрос философии — почему есть нечто, а не ничто¹.
- Право есть упорядочение человеческого существования на основе закона и порядка.
- Философия права (юриспруденция) есть осмысление начал такого упорядочения, познание смысла закона и порядка.
- Каноническое право есть регулирование внутренних отношений и внешних связей церковной организации на основании Священного Писания и Священного Предания; канонов и правил святых апостолов, святых Вселенских и Поместных Соборов и святых отцов; постановлений соборов и других органов управления Поместной Церкви².
- Философия канонического права есть осмысление начал такого регулирования с привлечением средств и методов философии, права и каноники.

Настоящая и последующие статьи представляют собою экспликацию этих определений.

2. Затруднение, невозможность двигаться дальше в своём размышлении — та ситуация, в которой и рождаются подлинно философские вопросы. Умение их задавать, возможность их правильной постановки — суть акта философского мышления. Как замечает по этому поводу Аристотель, «вот о чём с давних времен и теперь и всегда спрашивают и всякий раз заходят в тупик: что такое существующее, иначе говоря, что значит существовать»³. Однако при этом тот же Аристотель отмечает две характерные черты такого мышления: 1) оно есть следствие удивления перед тем, что есть и 2) само это удивление должно преследовать не конкретную пользу, но быть бескорыстным. В этом — суть свободы подлинной философии, существующей ради самой себя.

Причина сего заключается в самом характере философского знания: «Бог признан началом всех начал и причиной всех причин, и только

1 Ср.: *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 2023. С. 39; *Лейбниц Г. В.* Начала природы и благодати, основанные на разуме // Сочинения: в 4 т. / Г. В. Лейбниц; ред., сост., авт. вступ. ст. и примеч. В. В. Соколов. Т. I. М., 1982. С. 408.

2 Ср.: Устав Русской Православной Церкви с исправлениями и дополнениями, внесёнными определениями Архиерейских Соборов 2008, 2011, 2013, 2016 и 2017 гг. // Официальный сайт Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/document/133114/>.

3 *Аристотель.* Учение о сущности. Z (7), 1028b // Метафизика / Аристотель; пер. с древнегр., вступит. ст. и комм. А. В. Маркова. М., 2018. С. 162.

Бог или лучше всех Бог мог бы распорядиться такого качества наукой. Другие науки могут быть нужнее этой, но нет науки прекраснее»⁴.

2.1. Непредназначенность для практического применения и сверхприродность происхождения философии гарантируют её свободу. Смысл философского мышления, таким образом, не ограничен сферой человеческой деятельности, несмотря на попытки новоевропейского рационализма вовлечь в область философии социологические элементы. Именно Новое время (Модерн) поставило под сомнение аристотелевскую дефиницию: философию пытались сделать практически пригодной для идеологии, социологии, психологии и так далее. Образ философа-мудреца сменяется образом философа-революционера, меняющего не только *представление* о мире, но и претендовавшего на изменение самого его *устройства*. Дисбаланс между объяснением данного (гносеология) и пониманием структуры реальности с неизбежным моделированием последней (онтология) — основной конфликт философии Модерна. Примирение возможно лишь при понимании того, что *смысл занятий философией, прежде всего, — в выяснении первых начал всякого знания*.

Эта формулировка верна не только со стороны внешних наук, но вытекает из саморефлексии философии.

Первоначала сущего, его природа — всё это есть не только предмет, но одновременно и причина философии. Удивление перед величием сущего не может не перейти в благоговейное восхищение возможностью самого бытия. Следуя этому восхищению, Мартин Хайдеггер вслед за Лейбницем формулирует *основной вопрос философии* следующим образом: «Почему вообще есть нечто, а не ничто?» Всякая подлинная философия есть, прежде всего, ответ на этот вопрос.

Характерно, что точно также оценивает смысл философского мышления и богословие. Прп. Иоанн Дамаскин, пытаясь дать определение философии, называет её, прежде всего, познанием природы сущего, т. е. познанием божественных и человеческих вещей. Но для христианина такого определения недостаточно и потому Дамаскин прибавляет: «Философия есть помышление о смерти произвольной и естественной, уподобление Богу в возможной для человека степени... Философия есть искусство искусств и наука наук. Философия есть любовь к мудрости, а истинная Премудрость есть Бог. Посему любовь к Богу — вот истинная философия»⁵.

4 *Аристотель*. Философия — наука о причинах. А (1), 983а // *Метафизика* / Аристотель; пер. с древнегр., вступит. ст. и комм. А. В. Маркова. М., 2018. С. 22.

5 *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания // *Творения преподобного Иоанна Дамаскина* / пер. и коммент. Д. Е. Афиногенова и др. М., 2002. С. 118.

2.2. Возникает естественный вопрос: если подлинная философия есть любовь к Богу и, тем самым, стремление к Нему, то не совпадает ли её предмет с богословием? Не выражают ли её предмет с богословием? Не выражают ли философия и богословие различным образом одну и ту же реальность? В чём разница между ними: только ли в способе познания природы сущего или же это два несопоставимых знания, относящихся друг ко другу в положении иерархического подчинения?

Для того, чтобы ответить на эти вопросы, следует сравнить область и способ богословского и философского знания, а также попытаться услышать тот особый язык, с помощью которого каждая из этих наук выражает свой смысл. История взаимоотношений между двумя этими науками позволяет вычленить несколько главных моделей их соотношения.

- 1) *Философия есть предшественница истинного (откровенного через Христа) богословия, устранимая после торжества последнего.* Допуская предваряющее значение философского знания, такая позиция отказывает ему в самостоятельности и необходимости по сравнению с богословием. Однако проблема заключается в том, что практика вопрошания о первых началах бытия лежит именно в области философии, в то время как богословие есть по преимуществу область ответа на эти вопросы через Богооткровенную Истину. И сам акт вопрошания не должен, да и не может быть отменён ввиду ясности богословского ответа.
- 2) *Философия ниже богословия иерархически.* Знаменитое определение философии как служанки богословия, допуская существование философии и после торжества теологического знания, сводит её смысл к «техническому обслуживанию» богословских истин (как, например, использование аристотелевской логики тем же прп. Иоанном Дамаскиным). Следует отметить, что сама эта формулировка принадлежит Филону Александрийскому⁶. У эллиниста Филона такая дефиниция не несла с собою уничтожения философии, но указывала на её недостаточность. Свобода философии, декларируемая Аристотелем, при этом не устранялась: такое «добровольное рабство» есть скорее низшее положение в единой иерархии знания начал мира. Теоретически госпожа может обойтись без услуг рабыни, но тогда и объём работы для самой госпожи увеличится вдвое. Не следует преувеличивать значение философской работы, но умалять её не следует.

Различие между ними лежит, тем самым, в категории качества: как ветхозаветный Закон исполняется новозаветной Истиной, так и любомудрие наполняется смыслом лишь с явлением самой Божественной Премудрости.

- 3) *Философия и богословие различаются не мерою познания Мудрости, а способами этого познания.* Этот взгляд, допуская единую цель того и другого знания, отказывает богословию в самостоятельности предмета своего мышления. Нужно ли богословие, если для богопознания достаточно философской рефлексии? Невозможно тем не менее поставить знак равенства между знанием, выводящем понятие об Абсолюте как предмет логической операции разума и богословским опытом откровения Бога как абсолютной Личности.
- 4) *Оба знания — философия и богословие, — имеют все характеристики двух различных наук: собственные метод, механизм и предмет познания; между собою они сообщаются не более, чем биология и минералогия.* Данная модель отвечает новоевропейскому идеалу математизированного знания, чьи части вполне политкорректно не вмешиваются в чужую для себя сферу. Дискретность ставится здесь выше целостной полноты (холизма), а свобода мышления — принципиальнее его результатов. В такой перспективе использование богословием философского арсенала мышления или полагание Божественной реальности предметом философской рефлексии рассматриваются как незаконная интервенция на чужую территорию и пресекаются самым беспощадным образом.

Разумеется, представленные модели имеют массу подвариантов и разветвлений, но сам способ постановки вопроса о соотношении философии и богословия заставляет рассмотреть способ, которым философия выражает итог собственной работы. Иными словами, речь идёт о специфическом языке философии.

3. Особенность философии как рода знания состоит в том, что язык, на котором выражается это знание, имеет не служебное, но самостоятельное значение. Этот язык *показывает*, а не *высказывает*. Терминология, используемая тем или иным философом, может сказать о его философии больше, чем многотомные изложения его системы. *Языком философии говорит сама природа сущего и его начала, а не философ высказывается о них.* Дать место такому высказыванию, суметь услышать этот язык — вот признак настоящей философии.

3.1. Язык не высказывает готовые мысли и истины, а подсказывает пути к ним. Этот метод наведения на мысль, помощь при её родах — характеристика любой подлинной философии (не обязательно сократовской). Современный человек воспринимает язык утилитарно — как речь, несущую определённый message, предназначенный для практического уяснения и применения, но не онтологического восприятия. Тем самым нарушается не только характеристика философии как бескорыстного удивления, но и появляется опасность подмены философии любым подвидом социологического знания.

О подлинном смысле философского языка напомнил Хайдеггер: «Мы говорим не только *на* языке, мы говорим *от* него. Говорить мы можем единственно благодаря тому, что всякий раз уже услышали язык. Что мы тут слышим? Мы слышим, как язык — говорит... Язык есть дом бытия, ибо в качестве сказа он способ события, его мелодия»⁷.

Тема особого философского языка связана с темой философского словотворчества, этимологией и онтологией слова. Специфичность языка философии имеет продолжение в его фиксированности, письменном изложении. Сам по себе факт записи философского учения рассматривался во всех древних традициях как деградационный признак. Аграфическое знание, передаваемое от учителя к ученику — идеал подлинной философии для традиционной культуры. Коль скоро традиция прервалась, происходит кодификация услышанного в языке. Теперь задача философа — воспроизвести заключённое в словесную оболочку знание, в себе самом совершить акт философской мысли.

Тот же Хайдеггер так говорит о настоящем философском чтении: «Настоящее чтение — это собирание ради того, что уже и помимо нашего ведения приняло наше существо в свой требовательный зов, независимо от того, соответствуем ли мы ему или оказываемся несостоятельными. Не читая так, по-настоящему, мы не способны ни видеть глядящее на нас, ни созерцать являющееся и светящее»⁸. Последние слова — аллюзия на послание апостола Павла: *Всё являемое свет есть* (Еф. 5, 13). Речь, тем самым, идёт о нечто бóльшем, чем профессиональный навык философского чтения. Речь здесь, прежде всего, о том, что настоящее чтение через собранный смысл слова приобщает читающего к онтологии слова, а через неё — к началу сущего как такового.

7 Хайдеггер М. Путь к языку // Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер; сост., пер., вступ. ст., коммент. и указ. В. В. Бибихина. М., 1993. (Мыслители XX века). С. 266.

8 Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / пер. с нем., сост., вступ. ст., и коммент. А. Михайлова. М., 1993. С. 258.

3.2. Философское мышление — мышление особого рода. Эта особенность заключается в самом названии акта философского размышления: латинское *re-flexio* есть указание на возвращение мысли к собственным началам, обращение её на саму себя. Русский гуссерлианец Г. Г. Шпет так комментирует это положение: «Философия в своём выражении и через него узнаёт самое себя, поскольку она рефлектирует на самое себя... Это — всегда знание самих источников нашего знания, знание *с самого начала*, знание самих начал или принципов... В философии мы изучаем самые предпосылки, — вокруг них сосредоточивается вся философская проблематика и методика. Философия всегда изучает *начала*, её предмет — «принципы» и источники, основания; философия всегда и по существу есть *первая философия*»⁹.

Отсюда понятно, что и материал для такого изучения собственных оснований и источников философия черпает из своего прошлого. Само это «прошлое» не имеет значения безвозвратно прошедшего во времени; история философии не то же, что история в обычном («хронологическом») смысле. Произшедший акт философской рефлексии может быть воспроизведён независимо от времени его первоначального совершения. Мысль досократиков, схоластов или феноменологов — сегодняшняя, если воспроизводится в полном своём объёме.

Это, конечно же, указывает нам на особое значение и смысл философского *текста*. Само по себе чтение диалогов Платона или хайдеггеровского «Бытия и времени» — занятие, в перспективе не имеющее ничего общего с повышением эрудиции и простой информативности. Нам ничего не даст изучение гипотез *Парменида*, если мы не сможем в своём собственном мышлении воспроизвести ход этого платоновского диалога. Знание того, в каком году и при каких обстоятельствах написан этот диалог, какие мыслители и в каком русле его комментировали — не продвинет нас в понимании соотношения «Одного» и «Иного». Здесь открывается ещё одно важное свойство философского чтения: здесь *текст* принципиально независим от собственного *контекста*.

В чём же тогда смысл истории философии и, в частности, опыта философского комментария? Если текст философии принципиально прозрачен и открыт для желающего воспроизвести содержащийся в нём акт рефлексии, то не рождает ли это возможность неограниченного числа интерпретаций и просто пониманий? Эта герменевтическая проблема ставится и несколько иным образом: что предшествует

в чтении философского текста — понимание или объяснение, возможность воспроизведения или интерпретации мысли?

Тот же Г. Шпет пишет по этому поводу: «Если и возможно какое-либо отношение между интерпретацией и объяснением, то оно основывается прежде всего на *самостоятельности* этих двух методов. Объяснение может предшествовать пониманию, понимание может быть более полным или глубоким, если оно направлено на объект, имеющий своё объяснение, но ни понимание не может заменить функции объяснения, ни объяснение не может заменить понимания, а тем более нельзя одно рассматривать как вид другого»¹⁰.

3.3. В этой связи вернее было бы говорить не о философском мышлении, а об особом видении, свойственном той или иной эпохе в философии. Этим разным эпохам отвечают некоторые разные *типы* разума: от эйдетического разума античности до наукоучения Нового времени. В таком видении совпадают понимание и объяснение. Так, для античности «понять» означает мысленно увидеть *эйдос* чего бы то ни было. Такая *эйдетическая* логика понимания противопоставлена дедуктивной логике новоевропейской философии. Агрессивное «познание» Нового времени, стремящееся захватить и анализировать, расчленить исследуемый предмет, мало напоминает уразумение вещи в античности, отвечающее прежде всего не на вопрос о составе и полезности данного предмета, а вопрошающее о причинах и началах вещи.

В чём же тогда смысл истории философии? Отвечая на этот вопрос, Хайдеггер сказал: «Историческое в философии схватывается только в самом философствовании. Оно (историческое) схватывается только как экзистенция, доступно из чисто фактической жизни, соответственно вместе с историей и благодаря истории... Философия есть историческое познание фактической жизни»¹¹. Вслед за великим церковным учителем мы могли бы сказать, что смысл философского творчества — в возможности «понять, что и философия есть некоторым образом *результат действия Божественного промысла*»¹² (Климент Александрийский).

4. В 1938 году Мартин Хайдеггер выступил в университете Фрайбурга с программной речью «Время картины мира»¹³, в которой заявил:

10 Там же. С. 745.

11 Хайдеггер М. Что такое история философии? // Положение об основании / М. Хайдеггер; пер. с нем. О. А. Коваль. СПб., 1999. (Метафизические исследования). С. 288.

12 Климент Александрийский, *свт.* Строматы: в 3 т. Т. 1. СПб., 2003. С. 87.

13 На русском языке этот доклад доступен в переводе В. Бибихина и А. Михайлова, см.: Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / сост., пер., вступ. ст., коммент. и указ.

«К сущностным явлениям Нового времени принадлежит его наука. Равно важное по рангу явление — машинная техника. Последнюю, однако, было бы неверно истолковывать просто как практическое применение новоевропейского математического естествознания. Сама машинная техника есть самостоятельное видоизменение практики, такого рода, что практика сама начинает требовать применения математического естествознания. Машинная техника остаётся до сих пор наиболее бросающимся в глаза производным существа новоевропейской техники, тождественного с существом новоевропейской метафизики»¹⁴.

Итак, первые два элемента модерна — это наука и машинная техника. Третье явление нового времени заключается в том, что искусство воспринимается в горизонте эстетики. Это значит, что художественные произведения становятся предметом переживания, искусство считается выражением жизни человека. «Четвёртое явление Нового времени, — продолжает Хайдеггер, — даёт о себе знать тем, что человеческая деятельность понимается и осуществляется как культура»¹⁵, человеческая деятельность равна культуре. Казалось бы, почему это особенность именно нового времени? Мы можем говорить об античной культуре, о средневековой культуре и т. д. Хайдеггер поясняет: «Культура есть в этой связи реализация верховных ценностей человека путём заботы о высших благах человека. В существе культуры заложено, что подобная забота со своей стороны начинает заботиться о самой себе, и так становится культурной политикой»¹⁶.

4.1. Пятое и последнее явление особенно важно для нас, когда мы изучаем философию с постоянной оглядкой на богословие, когда мы изучаем историю философии не ради её самой, а ради того, чтобы каким-то образом реконструировать мировоззрение человека прошлого и пытаться понять мировоззрение нынешнего человека. Для Хайдеггера пятое явление Нового времени — это обезбожение.

Данное понятие помогает различить примитивный атеизм и то отношение к стабильным догматическим системам, которые достались от эпохи высокой схоластики. Чтобы понять перипетии отношений между новоевропейским мировоззрением и богословием, следует сказать несколько слов о внешних условиях этих отношений. Ведь помимо

В. В. Бибихина. М., 1993. (Мыслители XX века); *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет / пер. с нем., сост., вступ. ст., и коммент. А. Михайлова. М., 1993.

14 Цит. по: *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 41.

15 Там же. С. 42.

16 Там же.

мировоззренческих, у Нового времени (Модерна) есть, разумеется, и внешние, социальные основания.

Три главных принципа, благодаря которым состоялась современная Европа — это создание национального государства, отделение от него Церкви и правовой приоритет в социальных отношениях. Первый принцип Модерна — *национальное государство*, политическим субъектом которого является не монарх или собрание феодалов либо любой другой элиты, но — образующая данное государство нация. Имеющий репутацию «последнего защитника модерна» современный немецкий мыслитель Юрген Хабермас отмечает проблематичность сохранения этого субъекта в современном мире.

Конфликтный потенциал в национальном государстве заключается, по Хабермасу, в оппозиции «республиканизм/национализм». В действительности, рассматриваемое Хабермасом противостояние связано с куда более древним спором о преимуществах природного состояния (этническая общность) или исторического прорыва (гражданское общество). Первое, в гегелевском духе, видит в государстве форму реализации собственных интересов и исторического предназначения. Второе всячески дистанцируется от государственного аппарата, делегируя ему управленческие задачи (администрацию и сбор налогов), себе же оставляя социальное прожектёрство и рефлекссию (в виде критики) над судьбами родины. Объединению двух этих наций внутри одного государства мешают как современные исторические вызовы (внутренняя мультикультурность и внешняя глобализация), так и отсутствие в современном мире классической модели национального государства модерна — с этнически (и конфессионально) однородным населением.

Залог единства политической культуры при многообразии субкультур — строгое ограничение субкультурного развития рамками признания одних и тех же общественных ценностей. «Уровень общей политической культуры, — считает философ, — должен быть отделён от уровня субкультур и их дополитически сформированных идентичностей. Притязание на равноправное сосуществование ограничивается, конечно же, тем условием, что охраняемые убеждения и практики не должны противоречить сохраняющим свою значимость принципам государственного устройства»¹⁷. Иными словами, все формы конфликтов (территориальные, классовые, партийные, религиозные etc.) могут

17 Хабермас Ю. Европейское национальное государство // Вовлечение другого: очерки политической теории / Ю. Хабермас; пер. с нем. Ю. С. Медведёва; под ред. Д. В. Складнева. СПб., 2008. С. 215.

быть разрешены лишь при условии их развёртывания в пространстве одного национального государства.

4.2. Второй, после создания национального государства, составляющей модерна является *принцип отделения Церкви от государства*. Этот принцип рождается только после того как, по словам анализировавшего этот процесс Хайдеггера, и возникает такое явление Нового времени как «обезбожение». Это выражение не означает грубого атеизма. «Обезбожение, — поясняет свою мысль философ, — двоякий процесс, когда, с одной стороны, картина мира расхристианизируется, поскольку вводится основание мира в качестве бесконечного, безусловного, абсолютного, а с другой — христиане перетолковывают свое христианство в мировоззрение (христианское мировоззрение) и таким образом сообразуются с Новым временем»¹⁸.

Итак, Европа в состоянии обезбожения, примирения с мыслью о «смерти Бога» для современного человечества. Чем восполняется образующийся вакуум смыслополагания после этого? Суррогатами наподобие культа Верховного Существа якобинцев? Религией прогресса и романтикой революций? Важен не столько пример исторических попыток наполнить ответ на трансцендентальный вопрос убогим временным посясторонним содержанием, сколько статус самой Церкви и её богословия в этом пространстве.

Юридически оформленный принцип отделения Церкви от государства — второй элемент европейского модерна. Когда его исторический генезис связывают с Французской революцией, зачастую забывают о времени принятия соответствующего декрета — 21 февраля 1795 г. (3 вантоза III г. по республиканскому календарю), т. е. уже *после* падения якобинской диктатуры. Все революционные эксцессы — разрушение церквей, разгон монастырских общин, поругание мощей — относятся, разумеется, к временам диктатуры, однако законодательно вопросы отношения Церкви и государства решаются после большого террора. В это время революционная стихия должна вернуться в русло права и потому один из первых актов директории — принятие соответствующего декрета. Его название также зачастую забывают: «Декрет о свободе культов и отделении церкви от государства». Дальнейшее регулирование государственно-церковных отношений — законодательные акты той же директории, консульства и т. д. вплоть до Кодекса Наполеона — лишь развитие этого принципиального акта.

18 Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 42.

4.3. И, наконец, третий модернизационный принцип — доминирование права в системе ценностей. Не традиция или не требующий рефлексии обычай, но именно право как гарантия справедливых общественных отношений.

Почти двести лет назад Чаадаев утверждал, что, несмотря на все просвещенческие эксцессы, Европа остаётся христианской. Более того, «несмотря на всю неполноту, несовершенство и порочность, присущие европейскому миру в его современной форме, нельзя отрицать, что царствие Божие до известной степени осуществлено в нём, ибо он содержит в себе начало бесконечного развития и обладает в зародышах и элементах всем, что необходимо для его окончательного водворения на земле». Залог этой осуществлённости (помимо указанной возможности к развитию) Чаадаев видит в универсальности христианства. Универсальности, возможной лишь в случае имеющегося у христианства собственного ответа на рассмотренные вызовы.

5. Научная революция, которая неизменно связывается с самим понятием Нового времени, произошла далеко не сразу. После этой революции к философии стали предъявляться те же требования, что и к любой другой науке — указать её точную предметную сферу и очертить границы области, на которую распространяется компетенция этой научной философии.

5.1. Ещё аристотелевская логика определяет идентичность двух вещей как одинаковость их сущности. Поэтому существует выделение существенного и несущественного: сущности и явления как конкретного проявления этой сущности. С этим дуализмом сущности и явления связано древнейшее определение философии: *философия занимается нахождением за явлениями их сущности*.

Тот же дуализм присутствует в важнейших для новоевропейской философии понятиях экзистенции и эссенции; в этой оппозиции «экзистенция» — конкретное проявление, реальное бытие, «эссенция» — бытие идеальное, воспринимаемое только мышлением. Философский эссенциализм модерна ищет сущности вещей, философский экзистенциализм — наоборот.

Начиная с XVII века, в связи с той же научной революцией, снова был поставлен вопрос о том, с чем можно идентифицировать философию. С наукой? Но традиционную науку в этот период ещё противопоставляют вере, т. к. наука — это, прежде всего, научная аргументация. Неверифицируемость философских положений мешает отнести её только к научной сфере. Отныне философия должна быть не просто

манифестацией различных мыслей, но их обоснованием. Именно этим занимается философская логика — выяснением основных принципов философствования, когда речь идёт о методологических вопросах. Центральное понятие в процессе обоснования философии — рефлексия, постоянное возвращение (re-flexio) мысли к самой себе. Благодаря рефлексии мы отличаем её от других наук; она выражает специфику философии. Философия находится в состоянии непрерывного кризиса; это — кризис самоидентификации, саморефлексия.

5.2. Платоновский тип философской рефлексии предполагал её понимание как средство познание мира через самопознание. Картезианский тип рефлексии стремился методом тотального сомнения утвердить реальность собственного и чужого бытия. Наконец Кант первым тематизировал рефлексию в философии в разделе «*Критики чистого разума*» под названием «Об амфиболии рефлексивных понятий», где эмпирическая рефлексия противопоставляется *трансцендентальной*. Трактовать рефлексию, говорит Кант, можно амфиболически (двумя путями): как компарацию (сравнение) — и это путь докантовской рефлексии и в качестве рефлексии трансцендентальной, которую обосновывает сам Кант.

Первый путь предлагает метод, в котором суждения и понятия соединяются в *сравнении*: сравнивая представления, мы образуем суждения, а суждения составляем в понятия. Поэтому рефлексия первая, логическая или эмпирическая — это сравнение (компарация), в котором сравниваются не предметы, но представления о них. Результат такой рефлексии — тоже рефлексия, таким образом, это — суждение о суждении. Но здесь нет ответа на вопрос, как получаются представления и как возможен переход от представлений к *понятиям*.

Поэтому если философия ограничится такой рефлексией, она не сможет перейти к самим феноменам (явлениям). Эта компаративная рефлексия имеет два варианта: 1) *логическая рефлексия* — рефлексия есть лишь компарация чистых суждений (рационализм Декарта и интеллектуализм Лейбница, для которых в мире существуют предпонятия или врождённые идеи); 2) *эмпирическая рефлексия* — рефлексия переходит в сферу представлений, рождающихся из ощущений (сенсуализм Локка). Если признать, что понятия образуются путём обобщения чувств, они будут индуктивными или вероятностными.

5.3. Кантовский метод иной: «Размышление [т. е. рефлексия] (reflexio) не имеет дела с самими предметами, чтобы получать понятия прямо от них; оно есть такое состояние души, в котором мы прежде

всего пытаемся найти субъективные условия, при которых можем образовать понятия. Рефлексия есть осознание отношения данных представлений к различным нашим источникам познания, и только благодаря ей отношение их друг к другу может быть правильно определено»¹⁹.

Канту важно подчеркнуть, что рефлексией мы не обращаемся к самим предметам, но *рефлексия есть состояние души или специфическое внимание*, благодаря которому мы получаем понятия, средство, которым можно выявить истоки представления. Трансцендентальная рефлексия выясняет условия для образования понятий, поскольку: 1) каждое такое выяснение есть рефлексия. Выяснить — значит искать нормативный контекст; 2) выяснить понятие — указать на причины его возможности, которые должны быть независимы от индивидуального опыта.

Трансцендентальная рефлексия — характеристика трансцендентального сознания. Априорное сознание не зависит от опыта и это сознание — о условиях опыта, *независимых* от самого опыта. Этим каждому предмету указывается место в системе априорий (топологический метод): «Все суждения и даже все сравнения нуждаются в размышлении, т. е. в различении той познавательной способности, к которой принадлежат данные понятия. Действие, которым я связываю сравнение представлений вообще с познавательной способностью, производящей его, и которым я распознаю, сравниваются ли представления друг с другом как принадлежащие к чистому рассудку или чувственному созерцанию, я называю трансцендентальной рефлексией»²⁰.

Логическая компарация всегда уходит от анализа представлений и есть чисто аналитическая, а не философская («Логическая рефлексия есть простое сравнение, так как при ней совершенно отвлекаются от познавательной способности, к которой принадлежат данные представления»). Эмпирическая рефлексия так же есть не философия, а естествознание. Поэтому трансцендентальная рефлексия превосходит обе рассмотренные, для неё цель философии — выяснить условия сознания и возможности существования любой вещи. Только трансцендентальная рефлексия (направленная на самые предметы) содержит основание возможности объективного сравнения представлений друг с другом, становясь тотальной и направленной на себя.

19 Кант И. Об амфиболии рефлексивных понятий, происходящей от смешения эмпирического применения рассудка с трансцендентальным. В317 // Собрание сочинений: в 8 т.: перевод с немецкого / И. Кант; под общ. ред. А. В. Гулыги. Т. 3: Критика чистого разума. М., 1994. С. 248.

20 Там же.

Эта трансцендентальная рефлексия, по Канту, обязательна для всякого, кто желает а priori судить о вещах.

Отличие *трансцендентального* от *трансцендентного* в том, что последнее означает непознаваемое (в частности, такие понятия как *Бог* или *свобода*). Для кантианства существует несколько таких понятий и категорий: *независимость от сознания* — нечто независимое от акта сознания (гносеология); *сверхчувственное*, непознанное или непознаваемое (теория опыта); *внемировое* (онтология); *внемировое Божество* (теология); *превышающие отдельные понятия категории* (логика); *превосходящие алгебраические величины* (математика).

5.4. *Трансцендентальным* называется такая рефлексия, которая для достижения своей цели делает следующие шаги. Философ-трансценденталист начинает с того, что определяет сферой своего интереса не предметы, а априорные понятия о предметах вообще (и этим философия отличается от естествознания). Но каково это значение независимых от опыта понятий? Как теория об априорных суждениях может быть теорией представлений? Какова связь априорного и опыта?

Для того, чтобы ответить на эти вопросы, философу надо показать, что априорные понятия — это необходимые условия возможности опыта. Трансцендентальное сознание показывает функции априорий. Разумеется, опыт возможен при наличии фактических условий — событий, явлений и т. д., но трансцендентальная философия под условием опыта не подразумевает фактические условия. Трансцендентальное сознание — особое сознание беспредметного содержания, процесс познания самого процесса. Поэтому условия представлений — само сознание или его *функции*.

Через чувственное восприятие нам даётся лишь материал сознания; для того, чтобы появились представления, необходимы функции сознания, перерабатывающие чувственно данное в представления. Поэтому теперь надо доказать, что априорные понятия — именно условие опыта и что в них фиксированы определённые функции сознания. Требуется исследовать возможность субъекта трансформировать полученную информацию в опыт, т. к. опыт — не просто информация, но уже её обработка. Именно поэтому существует определённая трансцендентальная функция и можно составить схему трансцендентальных суждений: *опыт есть оформленная в суждение информация*.

Далее трансцендентальная философия должна также доказать, что такая схема понятий интерсубъективно значима, всеобща (в «*Критике чистого разума*» этому посвящены страницы о трансцендентальной

дедукции чистых понятий). Сами объекты реальности становятся объектами лишь попадая в наш опыт, оформляясь в трансцендентальные понятия. Тем самым Кант даёт совершенно новую трактовку опыта: для него опыт есть образование (*конструирование*) объектов.

6. В этом и состоит «канто-коперниканский поворот в метафизическом мышлении», сделанный Кантом: предметы «приспосабливаются» к способностям нашего сознания, а не наоборот. *Мы познаём предметы не такими, каковы они есть, а такими, какими мы можем их познать.* Условия наших представлений есть условия возможности вещей; именно это и является функциями сознания, в результате чего рождается и опыт, и предметы опыта.

6.1. Трансцендентальная функция сознания есть функция синтеза информации. Опыт основывается на нашей возможности синтеза, а синтетическая функция основывается на самом сознании (апперцепция). Основа всего этого синтеза находится в самосознании, которое есть основа любого суждения. «Синтетическое единство апперцепции» основывается на том, что субъекту надо познать себя как такового. Если есть сознание его, то из этого можно вывести все остальные суждения, так как в основе суждений — отношение вещи к субъекту.

Последнее положение заставляет вспомнить Декарта. Трансцендентальная рефлексия является эмпирической или когнитивной (*сенсительная* или *интеллектуальная*). Если под рефлексией понимать сознание вообще — она когнитивная, но может быть и эмпирической, как у Локка. С точки зрения трансцендентализма мы ничего не можем сказать об онтологическом статусе предмета, т. к. требуется рефлексия самой рефлексии; такая рефлексия есть объяснение условий сознания, а не оно само.

Трансцендентальная рефлексия не является познанием, т. к. с её помощью ничего не познают, не создают ничего нового, но просто открывают то, что уже есть. Поэтому Кант критиковал эмпирическую и логическую рефлексии как претендующие на познание вещей. Если метод Канта — познание не вещей, а условий — верен, то этим снимается сам предмет спора Локка-Лейбница о наличии врождённых идей и их значении в познании.

Если бы картезианец спросил Канта, рефлексивно ли самосознание, тот счёл бы вопрос некорректным и попросту глупым, т. к. трансцендентальная рефлексия не есть познание вещей, поэтому самопознание — нереплексивно в трансцендентальном отношении. Трансцендентальную рефлексивность не интересуют ни предметы, ни представления. Субъект

(Ego) есть не предмет (индивидуум), не представление (индивидуальное Я), но условие образования и познания представлений предметов. «Я» трансцендентально, а не идеально или реально, человеческое «Я» является средством сознания, о котором невозможно теоретизировать. Трансцендентальное Ego — вид и способ синтезирования наших представлений, которое всегда проходит апперцепцию, т. е. самоотношение (к самому себе). Ego — форма упорядочивания представлений, а трансцендентальный субъект — это чистая форма, организовывающая опыт и мир.

Содержательно «Я» пусто, декартовское *cogito* — это трансцендентальный субъект, остающийся сам по себе непознаваемым. Трансцендентальный субъект — начало любого сознания и каждое сознание должно начинаться именно со слов *cogito*, ведь Кант философствует сквозь призму субъективности. Тем самым редукция картезианской проблемы, сделанная Кантом, гласит: к трансцендентальной рефлексии относятся не онтологические или гносеологические альтернативы. Канта интересуют те условия, при которых мы можем считать знаки предметов самими предметами: *трансцендентальная рефлексия не познание, а тематизация.*

6.2. После кантовской рефлексии метафизики о самой себе появляется самостоятельная гносеология и, как следствие, антиметафизические стратегии в философии от позитивизма до философии жизни, поставившей на место Бытия и Духа самую Жизнь. Феноменология невозможна вне этой антиметафизической стратегии, заставляющей Э. Гуссерля на место кантовского феномена — явления вещи, поставить феномен-как-сам-себя-рождающий, *сам на себя указывающий.* Поэтому и рефлексия здесь понимается как компарация представлений и понятий. Предметы рефлексии должны быть тематизированы так же, как и в опыте — то есть непосредственно, прямой направленностью сознания, интенцией. Это и означает дать описание предмета. Характерно, что и эмпирическая, и рациональная философии стремятся к описанию сущности вещей, хотя ещё Локк постулировал, что в исследованиях используется не чисто описательный метод.

7. Начало всех философских проблем — сама мировая загадка, которую традиционно разделяют на несколько частей: 1) метафизические проблемы — причины бытия мира, его основные принципы, законы и нормы; 2) этические проблемы — значение морали и возможность абсолютных норм, смысл существования; 3) гносеологические и логические проблемы — возможности и способы человеческого познания.

Особенности ответа на эти извечные философские проблемы, — метафизики (онтологии), этики и гносеологии — и составляют специфику философии как таковой.

Теперь, определившись с содержанием тех начал философии, которые понадобятся в дальнейшем, следует перейти к рассмотрению содержания философии права, каноники и философии канонического права.

Библиография

- Аристотель*. Метафизика / пер. с древнегр., вступит. ст. и комм. А. В. Маркова. М.: РИПОЛ классик, 2018.
- Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М.: КоЛибри, 2023.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания // Творения преподобного Иоанна Дамаскина / пер. и коммент. Д. Е. Афиногенова и др. М.: Индрик, 2002.
- Кант И.* Об амфиболии рефлективных понятий, происходящей от смешения эмпирического применения рассудка с трансцендентальным. В317 // Собрание сочинений: в 8 т.: перевод с немецкого / И. Кант; под общ. ред. А. В. Гулыги. Т. 3: Критика чистого разума. М.: ЧОРО, 1994.
- Климент Александрийский, свят.* Строматы: в 3 т. Т. 1. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2003.
- Лейбниц Г. В.* Начала природы и благодати, основанные на разуме // Сочинения. В 4 т. / Г. В. Лейбниц; ред., сост., авт. вступ. ст. и примеч. В. В. Соколов. Т. 1. М.: Мысль, 1982. (Философское наследие; т. 84).
- Трубецкой Е. Н.* Труды по философии права / сост. И. И. Евлампиев. СПб.: Изд. Русского Христианского гуманитарного института, 2001.
- Устав Русской Православной Церкви с исправлениями и дополнениями, внесёнными определениями Архиерейских Соборов 2008, 2011, 2013, 2016 и 2017 гг. // Официальный сайт Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/document/133114/> (дата обращения: 01.01.2023).
- Хабермас Ю.* Европейское национальное государство // Вовлечение другого: очерки политической теории / Юрген Хабермас; пер. с нем. Ю. С. Медведева; под ред. Д. В. Скляднева. СПб.: Наука, 2008.
- Хайдеггер М.* Путь к языку // Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер; сост., пер., вступ. ст., коммент. и указ. В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. (Мыслители XX века).
- Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет / пер. с нем., сост., вступ. ст., и коммент. А. Михайлова. М.: Гнозис, 1993.
- Хайдеггер М.* Что такое история философии? // Положение об основании / М. Хайдеггер; пер. с нем. О. А. Коваль. СПб.: Алтейя, 1999. (Метафизические исследования).
- Шпет Г. Г.* История как проблема логики: критические и методологические исследования. М.: URSS, 2011.