

Ханжи Владимир Борисович – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии и биоэтики Одесского национального медицинского университета

УДК 141.4:272/273-175(091)

**ПРОБЛЕМА ТЕОДИЦЕИ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ МЫСЛИ
ЧАСТЬ 2. ФОМА АКВИНСКИЙ: ПАРАДОКСЫ СОЧЕТАНИЯ
БОЖЬЕГО ПРОВИДЕНИЯ И РАЗУМНОЙ СВОБОДЫ**

Во второй части статьи на примере учения Фомы Аквинского рассмотрено осмысление проблемы теодицеи в контексте соотношения категорий Божьего провидения (в частности, предопределения) и человеческой свободы. Выявлены (так же, как и у Августина – в первой части статьи) эстетический и этический варианты решения этой проблемы. Показаны разногласия между Аквинатом и Августином по вопросу соотношения воли и разума. Подчеркнута необходимость согласования ряда идей христианской антропологии и этики для получения целостной модели решения проблемы теодицеи.

Ключевые слова: теодицея, Божье провидение, Божье предопределение, разумная свобода, эстетическое решение, этическое решение.

**ПРОБЛЕМА ТЕОДИЦЕЇ В СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ ДУМЦІ
ЧАСТИНА 2. ТОМА АКВІНСЬКИЙ: ПАРАДОКСИ ПОЄДНАННЯ
БОЖОГО ПРОВІДІННЯ І РОЗУМНОЇ СВОБОДИ**

У другій частині статті на прикладі вчення Томи Аквінського розглянуто осмислення проблеми теодицеї в контексті співвіднесення категорій Божого провидіння (зокрема, передвизначення) і людської свободи. Виявлено (так само, як і у Августина – в першій частині статті) естетичний та етичний варіанти вирішення цієї проблеми. Показані розбіжності між Аквінатом і Августином з питання співвідношення волі і розуму. Наголошено на необхідності узгодження ряду ідей християнської антропології та етики для отримання цілісної моделі вирішення проблеми теодицеї.

Ключові слова: теодицея, Боже провидіння, Боже передвизначення, розумна свобода, естетичне рішення, етичне рішення.

**THE PROBLEM OF THEODICY IN MEDIEVAL THOUGHT
PART 2. THOMAS AQUINAS: THE PARADOXES OF A COMBINATION
OF GOD'S PROVIDENCE AND REASONABLE FREEDOM**

In the second part of the article, through example of doctrine of Thomas Aquinas, the problem of theodicy in the context of correlating the categories of God's providence (in particular, predestination) and human freedom is comprehended. Aesthetical and ethical options of this problem's solution (as well as Augustine's – in the first part of the article) are identified. Author shows disagreements between Aquinas and Augustine on a question of will-mind's relationship and points the necessity of coordinating of a number of ideas of Christian anthropology and ethics to obtain an integral model of the problem's of theodicy solution.

Key words: theodicy, God's providence, God's predestination, reasonable freedom, aesthetical solution, ethical solution.

Целью, ознаменовавшей обе части статьи, является средневековое осмысление проблемы теодицеи в контексте соотношения категорий Божьего провидения и человеческой свободы. Первая часть нашей работы, вышедшая в свет в предыдущем номере журнала, была посвящена артикуляции проблемы богооправдания в учении Августина Аврелия. В ней было показано, что проблема теодицеи органично укладывается в контекст проблемы соотношения Божьего предопределения и человеческой свободы, что и побудило нас к их синтетичному осмыслению. Этот же синтетичный концепт будет реализован и ввторая часть статьи, в данном случае – через

философский анализ соответствующих взглядов мыслителя, чье учение в энциклике Папы Римского Льва XIII (1879 г.) было признано наиболее авторитетным для католического мира, – Фомы Аквинского. В связи с актуализацией как житейского, так и научно-философского ориентирования на вопросы религиозной проблематики появилась острая необходимость нового обращения и, нередко, переосмысления средневековой мысли вообще и учения Фомы в частности. Более того, несмотря на то, что Аквинат является чествуемым лишь католической церковью, его философия вызывает новые интерпретации не только в странах католического мира, но и в тех, где эта ветвь христианства заметно уступает другим ветвям, например, православию (в первой части статьи упомянуты работы последних десятилетий).

Как это следует из цели, рассмотрение модели богооправдания в учении Фомы Аквинского должно быть упреждено решением задачи реконструкции контекста этой проблемы. Таковым выступили размышления философа о провидении (в частности предопределении) Божьем и человеческой свободе, поэтому стартовые наши изыскания будут ориентированы соответствующим образом. В присущей ему манере диалогизирования с самим собой и другими мыслителями (через цепь возражений и ответов на них) Аквинский пытается решить ряд вопросов, возникающих в рамках проблемы Божьего провидения [7, с. 293–302], под которым понимает присутствующий в Божьем Разуме прообраз упорядоченности всего сущего к его цели [7, с. 294]. Этот способ исследования следует рассматривать не как необходимость, вызванную ущербностью веры, а лишь как дополнение для большей ясности, доходчивости (подробнее об этом – см. [2, с. 27]). Рассмотрим некоторые из упомянутых вопросов (далеко не полный перечень).

Так, философ размышляет о том, все ли в тленном мире подчинено Божественному провидению. Он упоминает, например, такие возражения в отношении всеобщности охвата провидения, как наделенность человека свободой воли, а также присутствие зла (как противоречие общему благу замыслу Устроителя). Ответы Аквината отражают его стремление сочетания идей Божьего провидения и человеческой свободы, ведь апология последней – наилучшая аргументации посылка об ответственности человека за существование зла в мире и, адекватно этому, – тезиса о непричастности Бога к несправедливым ориентациям людей. Необходимо, по его мнению, понимать различие в видах «действующей силы» (как орудия осуществления провидения). В одних случаях она такова, что обуславливает лишь одно следствие – таким образом детерминированы те объекты, которые не наделены свободой воли. В других же действующая сила охватывает некий конгломерат альтернатив деятельности и предполагает, с учетом разумности и свободовольности того, кому она определена, возможность обсуждения этих альтернатив и сознательного выбора той или иной. Но поскольку «человеческое провидение», т.е. вольное целеполагание по упорядочиванию вещей, есть частная причина по отношению ко всеобщей причине, то данная система обоснования не позволяет свободной воле иного существования, кроме как в контексте Божьего провидения [7, с. 298–299]. В то же время, именно «внутренняя» самость, зиждущаяся на свободе воли и возможности выбирать между добром и злом, есть фундамент разделения людей на грешников и праведников, а также последующего ограждения вторых Божьим провидением от искушений, могущих сбить их с пути спасения.

Переходя к размышлениям о предопределении [7, с. 303–322], Фома Аквинский предлагает соотнести понятия провидения и предопределения как, соответственно, общего и частного: если провидение есть (как было указано выше) «образ упорядоченности всех вещей к цели», то предопределение – «...образ вышеупомянутой направленности разумной твари к цели – жизни вечной...», что является конкретизацией первой дефиниции [7, с. 304]. Кроме того, предопределение имеет и методологическую окраску. Оно выступает в качестве «способа» упорядочения праведников к итоговому спасению [7, с. 306].

Среди ряда непростых вопросов этой тематики одно из самых важных в контексте нашего исследования мест занимает вопрос об отвержении Господом кого-либо из людей. Он тесно связан с вопросом об ответственности на Страшном Суде, который, в свою очередь, необходимо

артикулировать в тесной взаимосвязи с проблемой теодицеи. Аквинский упоминает среди прочих такие философские позиции (которые он собирается оспорить), как: 1) неотвержение Богом никого из людей, ведь, согласно Библии, «Ты любишь все существующее и ничем не гнушаешься, что сотворил» (Прим. 11,25); 2) безосновательность обвинения кого-нибудь в том, что тот не в силах изменить, ведь отверженность, которая полагается грешникам, есть то, с чем они не в состоянии справиться, и, в то же время, именно отверженным суждено погибнуть [7, с. 307–308].

Ответы философа достаточно жестки и одновременно вполне вняты. К величайшему сожалению, полагает Аквинский, некоторые люди отвергаемы Богом. Другое дело, что понимать под отвержением. Фома подчеркивает, что точно на том же основании, на каком предопределенные к спасению достигнут жизни вечной, в отношении других людей провидением Божиим попускается недостижение высшей цели. Таким образом, первые обретают милость и славу, а вторые, в силу пощущения, впадают в грех. По этому поводу Б. Рассел замечает, что, вероятно, невозможно объяснить, «...почему одни избраны и попадают на небо, а другие остаются проклятыми и отправляются в ад...», по крайней мере, у Фомы Аквинского, как, кстати, и у Августина Аврелия, внятной аргументации этого нет [5, с. 559]. Возможно, с целью «снятия напряженности» Фомой используется пояснение, что отвержение ни в коей мере нельзя рассматривать как причину присутствующего в настоящей жизни греха. Оно – лишь причина оставленности Богом, которая, в свою очередь, служит причиной вечных мук по заслугам. Однако, «...сама вина проистекает из свободной воли согрешающих, кои отвергнуты и лишены милости» [7, с. 309].

Из сказанного выше вытекает и решение проблемы теодицеи. Как и в учении Августина, в философии Фомы Аквинского предложены два варианта (эстетический и этический) ее решения. В рамках обоснования первого варианта он предлагает соотнести образы двух хозяев-распорядителей – частного и всеобщего. Если первый довольствуется задачей максимального усовершенствования той среды хозяйствования, за которую он отвечает (т. е. избавления ее от каких бы то ни было изъянов), то второй преследует фундаментальную цель – всеохватывающее благо целого. Соответственно, Всевышний как Мироздатель, заботясь о мировом целом, позволяет быть некоторым частным проявлением зла и порчи, «...поскольку порча [какой-то] вещи способствует благу [какой-то] другой, или даже благу всего (ведь разрушение одного есть [залог] возникновения другого, и благодаря этому виды и сохраняют свое бытие)» [7, с. 298]. В такой подаче зло оказывается относительным, зависящим от вектора рассмотрения. Так, по отношению к одному объекту нечто может, будучи для него деструктивным, выступать в качестве зла. Однако по отношению к другому объекту тот же феномен или процесс, который в первом случае был выявлен как негативный, проявится не только как благо в том смысле, что их существование есть допустимое (т.е. взаимоневредящее) условие для одного и другого, но и как благо необходимое, т.е. «питающее», задающее потенцию бытия этому объекту. «Как выжил бы лев, – вопрошает Аквинат, – без [дозволения] убийства животных, и как претерпели бы мученики без [пощущения] гонений со стороны тиранов?» [7, с. 298].

В свою очередь, этический вариант решения проблемы теодицеи во многом подготовлен, как уже было анонсировано, представлениями Фомы о человеке как самом совершенном телесном существе, принципиально выделяющемся на фоне мира животных способностью поступать на основании свободной воли согласно собственному разумению. Польский исследователь философского наследия Аквината Стефан Свежавский этой связи замечает, что понятие «поступок» можно использовать только в отношении человеческой активности, животное же способно лишь на действия, фундированные инстинктами, ведь «именно на основании воли, которая свободна в своей сущности, мы говорим о человеческих поступках» [6].

Размышляя о гранях духовных (в том числе, рациональных) потенций, Фома Аквинский различает дискурсивный (*ratio*) и недискурсивный (*intellectus*) способы постижения истины. При этом нельзя сказать, что разграничение понятий интеллекта и разума у философа является в достаточной мере аргументированным и устоявшимся (подробнее – у

современногоученого К. В. Бандуровского[1]). Тем не менее, именно человеческая способность дискурсивного познания позволяет обратиться к вопросам о соотношении предопределенности и свободы воли, а через это – к проблеме добра и зла, а также оправдания Божьего за существование последнего. Не менее важной сферой исканий философа является проблема соотношенияволи и разума (как человеческой проекции интеллекта). Как показывает Свежавски, Фома полагает их не просто связанными – воля «...находится в самом близком соседстве с познавательной способностью ума, а поэтому она тесно связана с интеллектом» [6]. В том же духе, комментируя Аквинского, высказывается В. Гертых, который пишет, что выбор (кстати, философ-схоласт понятию «свободная воля» нередко предпочитает конструкцию *liberumarbitrium* – свободный выбор) нельзя признать прерогативой исключительно волеизъявления. Скорее, он – результат кооперации рационального и волевого начал с явным доминированием первого[4].

В размышлениях о примате воли или разума выявляются значительные разногласия между Аквинатом и Августином (взглядам второго мыслителя была посвящена первая часть статьи). Фома критикует позицию Августина, утверждавшего определенную несогласованность разума и воли (когда «...ум мчится вперед, а воля не поспевает, и потому мы, зная, что есть благо, не [всегда] бываем подвигнуты к деланию [его]» [Прив. по:8, с. 125]) и нередкую независимость последней от разума. Аквинский же отвечает, что воля побуждает разумтолько в смысле исполнения замысла в действиях, но не определения акта, которое всецело во власти ума, ибо объект стремления – благо «...схватывается под специальным аспектом как содержащееся в универсальной истине» именно рационально [8, с. 127]. Стремясь проникнуть в суть приоритета рациональности над волей, философ-схоласт предлагает различать два вида первенствования: 1) во временном отношении; 2) относительно порядка природы. Первый вид подразумевает, что, как пишет Ю. Боргош, «...данное явление, имеющее место в определенный момент, опережает другое на какую-то единицу времени» [3, с. 136], подобно тому как один их соревнующихся бегунов опережает другого. Второй же вид первенствования – относительно порядка природы – предполагает, что разумное начало опережает волю так же, «...как причина движения предшествует предмету, находящемуся в движении, или как активное первенствует над пассивным, ибо добро, познанное интеллектом, движет волю» [Цит. по: 3, с. 136]. Иными словами, воление оказывается вторичным по отношению к разуму и, соответственно, рациональному познанию, ведь проявление свободы воли предполагаетпознанность объекта желания («этический интеллектуализм»). В итоге Фома, следуя призыву Сократа, провозглашает принцип: желать можно того, что через познание открылось как благо. Более того, он настаивает на том, что разумная воля не может иметь иного позитивного (т. е. желающего) двигателя, кроме как стремление к благу, в то время как отрицательный (обуславливающий отказ, избегание) двигатель интенцирован на зло: «...Воля, – находим у средневекового автора, – связана и с благом, и со злом, но с благом так, что желает его, а со злом так, что избегает его. ...Таким образом, волеизъявление относится к благу, а неприятие – к злу» [8, с. 119–120]. Вероятно, мыслитель подразумевает не благо объективное, а то, что является благом для самого субъекта воли. В противном случае оказались бы бессмысленными все этические варианты решения проблемы теодицеи.

Выше нами было показано, как, согласно Аквинскому, провидение создает контекст мирового бытия, устремляя объекты к цели на основании Божьего разума. Но люди следуют провидению особым образом: именно свободная воля человека является итоговым основанием для принятия решения в пользу добра или зла. А поскольку это так, то на Страшном Суде у Всевышнего есть все основания для того, чтобы расценивать одни поступки как достойные и благие, а другие – как прегрешения, что и служит в итоге критерием определения участи каждого человека. Упреждая возможные нарекания на то, что отверженные, не имеющие Божьей милости, не имеют, в силу этого, даже малейшей возможности спасения, Фома замечает следующее. На первый взгляд, человеческое раболепствованиеперед грехом, помноженное на отсутствие Божьей милости, якобы, требует ответственности в большей мере от Бога, нежели от

человека, ведь последний оказывается, скорее, слабым, лишенным поддержки, нежели нечестивым. Однако Фома оправдывает Бога, указывая на то, что отверженность, как и предопределение ко спасению, суть вещи гипотетические, ведь итоговое решение в пользу добра или зла принимает сам человек. Поскольку некое событие, когда лишенный милости «...впадает в то или иное частное прегрешение, происходит вследствие [реализации] его свободной воли...», то его негативное деяние справедливо вменяется ему вину [7, с. 309]. А посему и Бог оказывается непричастными к злу, творимому человеком.

Мы полагаем, что этическое решение проблемы теодицеив рамках христианской философской мысли только в том случае обретает целостность и взвешенность, когда в нем взаимосвязаны, по меньшей мере, три идеи христианской антропологии и этики: идея сотворения человека, его свободовольного выбора между добром и злом, а также идея Страшного Суда. Согласно Священному Писанию, человек создан «по образу и подобию Божьему». В чем же уподоблен человек Богу? Как минимум два атрибута, которые, будучи абсолютными, определяют Божью Сущность, нашли свое относительное отображение (подобие не есть тождество!) в человеке как величайшем творении Всевышнего – атрибуты разумности и свободной воли. Однако если это так, то заявленные потенции должны иметь возможность действительного существования, опредмечивания. Каким же образом реализуются рациональное и волевое начала человеческой экзистенции? Ответ для средневековой мысли очевиден – в определяющем выборе между путями грешников и праведников, между добром и злом. Каждый человек, как некогда Адам и Ева стоит перед «древом познания добра и зла». Знал ли Господь Бог, что первые люди нарушат запрет и вкусят плоды с дерева? – Безусловно, ведь Он всеведущ! И, тем не менее, позволил и дереву быть в поле зрения Адама и Евы, и змию – искушатель, и самим людям – послушаться Бога. Учитывая тленность и временность посястороннего бытия, его можно расценивать как испытание, а выбор – как лакмусовую бумажку, раскрывающую человеческую сущность. Ибо, как сказано в Библии, именно по поступкам будет Господь Бог судить на Страшном Суде (здесь мы подошли к третьей идее). И от того, какой путь был избран человеком в мире суетном и временном, зависит то, каким будет его бытие в загробном мире – в Царствии Небесном или в адских муках. Именно потенция свободовольного решения, а также возможность его опредмечивания в деятельности есть критерий человеческой ответственности за выбор соответствующей альтернативы. Последняя же выступает в качестве основания оправдания Бога, что, собственно, и требуется средневековому мышлению, априори несущему в себе аксиомы абсолютизованности благодати и справедливости Всевышнего, однако перманентно нуждающемуся и в философской подпитке этих посылов веры.

Выводы (по двум частям статьи):

1. В статье(в двух частях) на примере учений Августина Аврелия Фомы Аквинского осуществлено осмысление проблемы теодицеи в контексте соотнесения категорий Божьего провидения (в частности, предопределения) и человеческой свободы.

2. Показаны предложенные Августином: а) обоснование невозможности решения этой этической проблемы в рамках онтологических позиций пантеизма и дуализма; б) аргументация необходимости его фундирования установками теизма и креационизма; кроме того, рассмотрены выявленные более поздними исследователями (в частности, Г. В. Лейбницем) возможности преодоления трудностей августинианского учения, связанных с согласованием идей Божьего предопределения и человеческой свободы.

3. Предложенный Августином эстетический вариант решения проблемы теодицеи основан на тезисе о том, что в доступном исключительно Богу целостном взгляде на мир сущее избавляется от зла в принципе. Зло становится реляцией, констатируемой человеком в отношении действительного положения вещей, если таковое в ценностном смысле уступает желаемому положению. Для Бога же существуют лишь разные степени добра. Этический вариант решения проблемы зиждется на утверждении свободы воли в качестве значимого атрибута человеческого бытия. Указывая на амбивалентность воли (добрая и злая), Августин полагает, что вторая ее грань есть причина нечестивых деяний, и именно человек как носитель разума и извращенной

свободной воли есть субъект греха. А это, в свою очередь, автоматически позволяет снять ответственность с Бога за наличие зла в мире.

4. Фома Аквинский предлагает свой вариант согласования Божьего провидения (в частности – предопределения) и человеческой свободы. Философ считает, что существует такой вид «действующей силы» (как орудия осуществления провидения), который позволяет и обуславливает некую вариабельность альтернатив деятельности. Учитывая разумность человека и его атрибутированность свободной волей, это предполагает возможность самостоятельного и сознательного выбора той или иной альтернативы.

5. Эстетический вариант решения проблемы теодицеи, моделируемый Фомой Аквинским, построен на тезисе о позволительности частных проявлений зла и порчи, которые являются таковыми лишь относительно, ибо в другой проекции они выступают в качестве условий возникновения и существования других объектов. Таким образом, Богом реализуется фундаментальная цель – всеохватывающее благо целого. Этический вариант подготовлен представлениями Фомы о человеке, принципиально обладающем способностью не только делать, но и поступать на основании свободной воли согласно собственному разумению. Отвержение людей, как и предопределение таковых к спасению, находящиеся во власти Бога, суть вещи гипотетические. Самоопределение и актуализация выбора в пользу добра или зла – прерогатива самого человека, поэтому с Бога снимается вся ответственность за человеческие проступки.

6. В рамках этического варианта решения показаны разногласия между Августином и Аквинатом по вопросу соотношения воли и разума. Если, по Августину, воля независима от разума, то Фома утверждает первенствование второго. Более того, философ-схоласт позиционирует рациональную атрибутированность воли, что устремляет ее исключительно на благо («этический интеллектуализм»), точнее, на то, что выступает в качестве блага для конкретного субъекта.

7. Этическое решение проблемы теодицеи, осуществляемое в рамках христианской философской мысли, на наш взгляд, должно быть артикулировано через взаимосвязь трех идей: сотворения человека «по образу и подобию Божьему», его способности свободовольного выбора между добром и злом в контексте Божьего провидения, а также Страшного Суда как итога человеческого становления на передовой борьбы добра и зла. В таком случае модель богооправдания обретает последовательность и целостность.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бандуровский К. В. Бессмертие души в философии Фомы Аквинского / К. В. Бандуровский. — М.: РГГУ, 2011. — 328 с.
2. Баумейстер А. Призначення філософії та її межі: інтелектуальний спадок Томи Аквінського / Андрій Баумейстер // Філософська думка. — 2012. — № 4. — С. 24–37.
3. Боргош Ю. Фома Аквинский / Ю. Боргош; пер. с польск. М. Гуренко. — М.: Мысль, 1966. — 212 с. — (Серия «Мыслители прошлого»).
4. Гертых В. Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского [Электронный ресурс] / Гертых В. — Режим доступа: http://orthodox-book.ru/index.php?catid=17:2011-09-03-14-03-49&id=210:2011-09-03-14-09-12&itemid=21&option=com_content&view=article. — (дата обращения: 03.03.2017).
5. Рассел Б. История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней / Бертран Рассел; науч. ред. В. В. Целищев. — Изд. 7-е, стереотип. — М.: Акад. Проект, 2009. — 1003 с. — (Концепции).
6. Свежавски С. Святой Фома, прочитанный заново [Электронный ресурс] / Стефан Свежавски. — Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/swezh01/txt22.htm>. — (дата обращения: 03.03.2017).
7. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I. Вопросы 1–43 / Фома Аквинский; пер. с латинского С. И. Еремеева и А. А. Юдина. — К.: Ника-Центр, Эльга; СПб.: Алетейя, 2007. — 560 с.

8. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. II–I. Вопросы 1–48 / Фома Аквинский; пер. с латинского, ред. и примеч. С. И. Еремеева. — К.: Эльга, Ника-Центр, 2006. — 576 с.

Худенко Андрей Владимирович – доктор философских наук, профессор кафедры социологии Одесского национального университета имени И.И. Мечникова

УДК: 111.141

РЕЖИМ ЗНАНИЯ И «ПАРАДИГМА СЛОЖНОСТИ»

Режим знання розглядається в контексті «парадигми складності». Акцентується увага на зрушенні як рушійної силі режиму знання. Зрушення аналізується як динамічний, темпоральний, збиральний процес, що протікає в інтервалі впливу.

Ключові слова: знання, інтервал впливу, процес, темпоральність, складність.

РЕЖИМ ЗНАНИЯ И «ПАРАДИГМА СЛОЖНОСТИ»

Режим знания рассматривается в контексте «парадигмы сложности». Акцентируется внимание на сдвигении как движущей силе режима знания. Сдвигение анализируется как динамический, темпоральный, собирающий процесс, протекающий в интервале воздействия.

Ключевые слова: знания, интервал воздействия, процесс, темпоральность, сложность.

The regime of knowledge and the "paradigm of complexity".

The regime of knowledge is considered in the context of the "paradigm of complexity". Attention is focused on shifting as the driving force of the regime of knowledge. The shifting is analyzed as a dynamic, temporal and concrescence process that flows in the interval of effect.

Keywords: knowledge, interval of affect, process, temporality, complexity.

Речь пойдет о сложности. О сложности в двойном смысле этого русского слова: трудности и сложенности. А о чем нужно говорить? Когда не трудно, т.е. все дается без усилий, и когда все равно и видимо, то следует молчать. В самом деле, когда знаешь куда идти, то и тьма не помеха; когда знаешь как идти, то и свет не нужен. Когда не знаешь, то следует искать и спрашивать, спрашивать и искать.

Чтобы вести речь о сложности, необходимо начать с простого.

В Германии почти 50 лет, с 1896 по 1944 годы, издавался журнал «Симплициссимус». Его эмблема – красный бульдог на черном фоне. Немного угрожающая эмблема. Так вот, «Симплициссимус», авторами которого были, среди прочих, и Гессе, и братья Манны, был сатирическим журналом: как бы незамысловатым журналом. Статьи, размещаемые в журнале, рассказывали о перипетиях европейской политики. Вот как о журнале пишет Г. Гессе: «Он настраивал меня на критический лад, революционизировал меня. Дух журнала был, собственно, не немецкий, он шел из Парижа и состоял из той типично парижской смеси искусства и политики, которая столь многих молодых художников и литераторов во французской столице побуждала к сознательному осмыслению политических событий» [1, с. 146].

Что делал этот журнал? – Он революционизировал: вертел, оборачивал – менял угол зрения.