

# ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2018. Том 23. Номер 2

## Главный редактор

*И.И. Блауберг* (Институт философии РАН, Москва, Россия)

## Редакционная коллегия

*С.И. Бажов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *П.А. Гаджикурбанова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Б.Л. Губман* (Тверской государственный университет, Тверь, Россия), *И.Д. Джохадзе* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Т.Б. Длугач* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *И.И. Евлампиев* (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия), *А.А. Кротов* (Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), *А.Н. Круглов* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), *В.А. Куренной* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *В.Г. Лысенко* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Л.Б. Макеева* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *В.И. Молчанов* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), *В.В. Петров* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *А.М. Руткевич* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *А.Э. Савин* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Ю.В. Синеокая* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.А. Солопова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *А.В. Черняев* (Институт философии РАН, Москва, Россия)

## Международный редакционный совет

*Джеффри Эндрю Бараш* (Пикардийский университет им. Жюль Верна, Амьен, Франция), *Аудриус Бейнориус* (Вильнюсский университет, Вильнюс, Литва), *И.С. Вдовина* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.Н. Громов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Моник Кастийо* (Университет Париж-ХII, Франция), *Н.В. Мотрошилова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Николай Плотников* (Восточноевропейская коллегия, Северный Рейн-Вестфалия; институт русской культуры им. Ю.М. Лотмана, Рурский университет Бохума, ФРГ), *А.В. Смирнов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.Т. Степаняц* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Мишель Юлен* (Сорбонна, Париж, Франция)

**Учредитель** Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

**Периодичность:** 2 раза в год. Выходит с 1997 г.

**Журнал зарегистрирован:** Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61225 от 03 апреля 2015 г.

**Подписной индекс** в Объединенном каталоге «Пресса России» – 94118

**Журнал включен в:** Перечень рецензируемых научных журналов ВАК (группа научных специальностей «09.00.00 – философские науки»); Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); КиберЛенинка; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

**Адрес редакции:** Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 412  
Тел.: +7 (495) 697-73-26; e-mail: [hist\\_phil@iph.ras.ru](mailto:hist_phil@iph.ras.ru);  
сайт: <http://iph.ras.ru/hp.htm>

---

# HISTORY OF PHILOSOPHY

(ISTORIYA FILOSOFII)

2018. Volume 23. Number 2

---

## Editor-in-Chief

*Irina I. Blauberg* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

## Editorial Board

*Sergey I. Bazhov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Anatoly V. Chernyaev* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Igor D. Dzhokhadze* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Tamara B. Dlugatch* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Igor I. Evlampiev* (St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia), *Polina A. Gadzhikurbanova* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Boris L. Gubman* (Tver State University, Tver, Russia), *Artem A. Krotov* (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), *Alexey N. Kruglov* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia), *Vitaly A. Kurennoy* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Viktoria G. Lysenko* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Lolita B. Makeeva* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Victor I. Molchanov* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia), *Valery V. Petrov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Alexey M. Rutkevich* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Alexey E. Savin* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Julia V. Sineokaya* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Maria A. Solopova* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

## Editorial Council

*Jeffrey Andrew Barash* (University of Picardy Jules Verne, Amiens, France), *Audrius Beinorius* (Vilnius University, Vilnius, Lithuania), *Monique Castillo* (University Paris-Creteil, Paris, France), *Michail N. Gromov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Michel Hulin* (Sorbonne, Paris IV, Paris, France), *Nelly V. Motroshilova* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Nikolaj Plotnikov* (Lotman-Institute of Russian Culture at Ruhr-University; “Osteuropa-Kolleg NRW”, Bochum, Germany), *Andrey V. Smirnov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Marietta T. Stepaniants* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Irena S. Vdovina* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

---

**Publisher:** Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences  
Frequency: 2 times per year  
First issue: 1997

**The journal is registered** with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61225 on April 3, 2015

**Subscription index** in the United Catalogue “The Russian Press” is 94118

**Abstracting and Indexing:** the list of peer-reviewed scientific editions acknowledged by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; CyberLeninka; Ulrich’s Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS

All materials published in the “History of Philosophy” journal undergo peer review process

**Editorial address:** 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation  
Tel.: +7 (495) 697-73-26; e-mail: [hist\\_phil@iph.ras.ru](mailto:hist_phil@iph.ras.ru);  
website: <http://iph.ras.ru/hp.htm>

## СОДЕРЖАНИЕ

### ТЕОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

*Р.В. Савинов.* Античная философия в схоластическом дискурсе ..... 5

### МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

<i>М.А. Солопова.</i> Демокрит и дата падения Трои .....	18
<i>Б.Л. Митруев.</i> «Йогачарабхумишастра» как историко-философский источник .....	32
<i>Т.Г. Корнеева.</i> Знание в философии Нāсира Хусрава .....	44
<i>Вера Поцци.</i> Проблемы онтологии и критика кантовского формализма в «Institutiones Metaphysicae» И.Я. Ветринского (Часть II) .....	56
<i>А.Э. Савин.</i> Критика иудаизма в ранних «теологических» сочинениях Гегеля .....	68
<i>Е.А. Долгова.</i> Философия в Институте Красной Профессуры (1921–1938 гг.): институциональное оформление, методика преподавания, слушатели, профессура.....	81
<i>В.В. Старовойтов.</i> Карен Хорни о последствиях невротического развития личности и способах его преодоления.....	95

### ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

<i>В.Г. Лысенко.</i> Дигнага об определении восприятия в «Вадавиддхи» Васубандху. Историко-философская реконструкция «Праманасамуччаявритти» (1.13-16) .....	103
<i>Е.А. Мирошниченко.</i> Толки о Л.Н. Толстом: рецепция воззрений писателя в общественной мысли России конца XIX в. (к 190-летию со дня рождения великого русского писателя и мыслителя).....	118

### РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

<i>Н.А. Татаренко.</i> История философии в формате лекционного конспекта.....	131
<i>А.С. Цыганков.</i> На пути к возрождению метафизики: С.Л. Франк и Э. Корет .....	139
Информация для авторов.....	148

## TABLE OF CONTENTS

### THEORY AND METHODOLOGY OF HISTORY OF PHILOSOPHY

*Rodion V. Savinov.* Philosophy of Antiquity in Scholasticism ..... 5

### WORLD PHILOSOPHY: THE PAST AND THE PRESENT

*Mariya A. Solopova.* The Chronology of Democritus and the Fall of Troy ..... 18  
*Bembya L. Mitruyev.* “Yogācārabhūmi-Śāstra” as a Historical and Philosophical Source ..... 32  
*Tatiana G. Korneeva.* Knowledge in Nāṣir Khusraw’s Philosophy ..... 44  
*Vera Pozzi.* Problems of Ontology and Criticism of the Kantian Formalism  
in Irodion Vetrinskii’s “Institutiones Metaphysicae” (Part II) ..... 56  
*Alexey E. Savin.* Criticism of Judaism in Hegel’s Early “Theological” Writings ..... 68  
*Evgeniya A. Dolgova.* Philosophy at the Institute of Red Professors (1921–1938):  
Institutional Forms, Methods of Teaching, Students, Lecturers ..... 81  
*Vladimir V. Starovoitov.* K. Horney about the Consequences of Neurotic  
Development and the Ways of Its Overcoming ..... 95

### PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

*Victoria G. Lysenko.* Dignāga on the Definition of Perception in the *Vādavidhi*  
of Vasubandhu. A Historical and Philosophical Reconstruction of Dignāga’s  
*Pramāṇasamuccayaṛtti* (1.13-16) ..... 103  
*Elizaveta A. Miroshnichenko.* Talks about Lev N. Tolstoy: Reception of the Writer’s  
Views in the Public Thought of Russia at the End of the 19th Century  
(Dedicated to the 190th Anniversary of the Great Russian Writer and Thinker) ..... 118

### REVIEWS

*Nataliya A. Tatarenko.* History of Philosophy in a Format of Lecture Notes  
(on Hegel G.W.F. Vorlesungen zur Ästhetik. Vorlesungsmitschrift  
Adolf Heimann (1828/1829). Hrsg. von A.P. Olivier und A. Gethmann-Siefert.  
München: Wilhelm Fink, 2017. XXXI + 254 S.) ..... 131  
*Alexander S. Tsygankov.* On the Way to the Revival of Metaphysics:  
S.L. Frank and E. Coreth ..... 139  
Information for Authors ..... 148

## ТЕОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

*Р.В. Савинов*

### Античная философия в схоластическом дискурсе

*Савинов Родион Валентинович* – кандидат философских наук. ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургская государственная академия ветеринарной медицины». Российская Федерация, 196084, г. Санкт-Петербург, ул. Черниговская, д. 5; e-mail: savrodion@yandex.ru

В данной статье рассматриваются формы отношения к античной философии, характерные для средневековой и постсредневековой схоластики. При помощи сравнительного метода выделяются основные подходы к философскому наследию древности, которые определяли отношение схоластов к мыслителям прошлого, а также к проблеме актуализации доктрин предшествующих этапов развития мысли. Представители патристики (Епифаний Кипрский, Филастрий Бриксийский, Лактанций, Августин) видели в античных космологических доктринах ересь. В раннем Средневековье (например, в творчестве Исидора Севильского) содержание этих ересиологических трактатов было усвоено и стало главным источником знания об античной философии. Развитая схоластика сохранила настороженное отношение к античной философии: с одной стороны, выделяется доктринальное содержание, обсуждавшееся в рамках проблематики, формировавшейся из практики университетов (Альберт Великий, Фома Аквинат и др.), с другой стороны, информация об античных философах начинает интегрироваться в хронологические модели (Петр Коместор, Винсент де Бовэ, Вальтер Бурлей). Наконец, в постсредневековой схолистике (в творчестве Педро да Фонсеки, Коимбрцев, Т. Стэнли и др.) выдвинулись вопросы «истории идей», тем самым был заложен фундамент истории философии в современном ее понимании.

**Ключевые слова:** история философии, патристика, схоластика, рефлексия, критика

Становление истории философии как своеобразной области исследования невозможно представить без обращения к средневековому наследию. Благодаря усилиям схоластов были сохранены многие важнейшие источники, а устойчивый интерес мыслителей этой эпохи к определенным темам и специфическое отношение к тексту стимулировали разработку историко-критических методов и формирование важных критериев достоверности, актуальных и донныне.

Традиционно Средние века представляются временем, когда интерес к истории философии не проявлялся очевидным образом, а знания в этой области имели вид фрагментарной доксографии, которая лишь сохраняла существующие в традиции данные и не стремилась углубить их понимание. Средневековые мыслители, которые знакомились с философами древности из вторых и третьих рук (даже важнейшими, вроде Аристотеля, известные тексты которого, по замечанию Ренана, представляли «латинский перевод с еврейского перевода комментария к арабскому переводу сирийского перевода, сделанного с греческого текста» [Ренан, 2010, с. 40]), вычеркиваются исследователями из числа авторов, заслуживающих внимания в контексте развития философской библиографии или концепций развития философии.

Известный сборник «Философия в истории: Опыты по историографии философии» [Rorty, Schneewind, Skinner (eds), 1984], где опубликованы работы Р. Рорти, А. Макинтайра, К. Скиннера и других, не указывает определенных временных границ, когда формируется историческое отношение к философии, но авторы не работают с материалами средневековых мыслителей как темой, достойной такого рода интереса. Х. Грасиа в методологической работе «Философия и ее история» также выводит средневековые опыты за пределы темы истории философии. Помещая средневековый подход в категорию отношения к истории философии как источнику поддержки и респектабельности собственной позиции, он указывает, что это был период, когда господствовал принцип авторитета и значимость того или иного автора определялась степенью его близости к санкционированным Церковью взглядам. Если они принимаются, то уже не могут содержать в себе значимые противоречия, что служило для средневековых мыслителей важнейшим качеством истины. «Следует заметить, что интерес этих авторов был не исторический; они использовали авторов прошлого как подпорки для поддержки своих собственных взглядов и доказательства приемлемости их теорий» [Gracia, 1992, p. 143].

Авторы фундаментального исследования «Модели истории философии» определенно указывают на начало истории философии в эпоху Ренессанса, время, когда возникает вопрос об авторстве тех или иных произведений и концепций, время реконструкции античной мысли, что мотивирует поставить проблему достоверности сведений о той или иной позиции [Santinello (ed.), 1993, vol. 1, p. 4–5]. Отметим концепцию Л. Брауна: автор вводит деление историко-философских подходов на «наивную историю» (античность), «эрудитскую историю» (с XV в. до сер. XVII в.), «прагматическую историю» (с кон. XVII в. до сер. XVIII в.), «историю философии как развитие» (кон. XVIII в. и нач. XIX в.), «историю философии до появления критицизма» (ранний XIX в.) и «романтическое видение истории философии», сложившееся в сер. XIX в. [Braun, 1973]. Как видим, и здесь на месте Средневековья зияет ничем не заполняемая дыра. Наконец, Л. Катана относит основание истории философии как специальной области знания к деятельности Я. Бруккера, т. е. вовсе к XVIII в. [Catana, 2008, p. 4].

Таким образом, из категории «История философии» вычеркивается целая эпоха, а если смотреть шире – ибо средневековый тип философии существовал и после «формального» окончания Средних веков в XVI в., – то и целый тип рациональности, который мы можем назвать схоластическим. Исследователями он просто противопоставляется эрудиции Ренессанса, и смысл обращения к нему – оттенить появление универсальной историчности в эпоху Возрождения. Однако представление об историчности философии и самой мысли родилось не сразу, и схоластика сыграла немаловажную роль в формировании этого взгляда. Мы рассмотрим становление представлений об историчности философии на примере отношения средневековых мыслителей к античному философскому наследию, которое играло конституирующую роль как для схоластики, так и для интеллектуальной средневековой культуры в целом.

Раннее Средневековье действительно с подозрением относилось к античной философии. Она осознавалась как прошлое человеческой мысли, но прошлое опасное, способное отклонить от истины, данной в Евангелии. Эта позиция сформировалась на основе того понимания значения «языческой мудрости», что было характерно уже для патристики.

Ранние отцы Церкви понимают философию греков как «ересь», отклонение. Эта точка зрения поддерживалась заимствованной у Филона Александрийского концепцией «плагиата»: греческие мыслители ознакомились с откровением, данным Моисею, а затем выдали его за свои открытия, исказив при этом содержание. Но если у Филона это было стратегией отыскания общих точек между иудейской и античной традициями, то у некоторых христианских авторов данная интерпретация становится

основой для протеста против античной культуры. Уже Татиан полагал, что языческая культура в основе не имеет ничего своего, но есть искаженное демонами откровение, а весьма умеренный Климент Александрийский неоднократно говорит, что «эллинские философы несомненно украли у Моисея и пророков их учения, неблагодарно скрыв источник... И благодаря распространению этого пророческого знания среди эллинских [поэтов], философы смогли создать свое учение об этих предметах, иногда верное, когда они случайно улавливали тайный смысл, иногда же – ошибочное, когда они были не в силах постичь значение пророческих иносказаний» [Климент Александрийский, 2003, с. 151–152].

От этого утверждения несложно было перейти к следующему: если философия – это искаженное откровение, а искажение откровения – дело еретиков, значит, философия – это род ереси. И довольно рано в ересиографических сочинениях появляются разделы, посвященные обличению эллинских философов. Автор одного из крупнейших Ипполит Римский (III в.) в трактате «Философумыны» рассматривает античную интеллектуальную традицию как непрерывное развитие заблуждений, все более искажающее истину. Доктрину «воровства идей» Ипполит доводит до конца: философы украли истинные положения у библейских писателей и исказили их, а теперь ересиархи крадут идеи у философов и тем самым вносят в церковь новую смуту. В «Панарионе» Епифания Кипрского (IV в.) мы найдем уже сложившуюся концепцию, согласно которой есть два базовых направления, противостоящих истине, – эллинизм и иудейство. Философские учения стоиков, платоников, пифагорейцев (они же перипатетики [Епифаний, 1863, с. 16]) и эпикурейцев рассматриваются наряду с мистериями, восходящими к Орфею, и идолослужением, созданным Зороастром, – они одинаково составляют эллинизм. «Из таинств, получивших начало от Орфея и от неких иных, впоследствии составлены ереси Епикуром, стоиком Зеноном, Пифагором и Платоном... И появились на свет писания у еллинов и провозглашенные после сего времени ереси философов, которые согласны между собою в заблуждении и одинакого достоинства слагают учение об идолослужении, нечестии и безбожии; но, взаимно сходясь в одном и том же заблуждении, вместе и разнятся друг от друга» [там же, с. 37–38]. Рубеж, который делит историю мысли на две несопоставимые части, – это жизнь Христа: после того, как возникла Церковь и сложилось христианство, философия, хотя и содержащая отблеск истины, не может быть терпима и не имеет никакого значения.

Таким образом, в грекоязычной части христианского мира сложилось негативное представление о философии, и история ее была частью ересиографии. Если обратиться к западному, латинскому региону, то – хотя сочинения греческих апологетов и критиков были хорошо известны – отношение к философии было гораздо более сдержанным. За исключением ряда радикальных авторов вроде Тертуллиана, здесь господствовало примирительное отношение к ней. Лактанций (ум. 330-е гг.) рассматривает философию как недостаточное знание: если оно не основано на авторитете откровения, то не может считаться достоверным, а множество предположений не дает никакой мудрости. История философии поэтому служит опровержению самой философии [Лактанций, 2014, с. 194–196]. Филастрий Бриксийский (ум. ок. 397 г.) в своем каталоге ересей, которым активно пользовался Августин, продолжает говорить обобщенно об «эллинстве» (называя это явление «паганизмом»), но данная категория у него крайне широка: он уже не упоминает в числе заблуждений взгляды конкретных античных философов, ограничиваясь отдельными замечаниями против тех или иных идей, противоречащих утверждениям Библии. Так, он выступает против «суетных философов», которые утверждают, что Земля движется [Philastrius, 1845, col. 1216A], против идеи о бесконечности мира [ibid., col. 1239B], против иных, чем в Библии, названий мест [ibid., col. 1241B-1247A], против телесности души [ibid., col. 1252B-1253A], против утверждений о положении неподвижных звезд [ibid., col. 1264B-1265A].

Августин достаточно лояльно относится к философии как части общей культурной образованности, имплицитно разделяя буквальное следование букве Писания и ученую экзегезу, которая должна преимущественно быть критикой языческой теологии и космологии [Marenbon, 2015, p. 31]. Свою работу «Против ересей» Августин посвящает почти исключительно христианским и околохристианским течениям, упоминая лишь случаи признания воды первоначалом, совечным Богу, мнение о множестве миров и перевоплощении душ. Он пишет: «75. Другая [ересь]: вода не создана Богом, но ему совечна. 77. Иная говорит, что есть бесконечное множество миров, что мнят себе философы язычников. 78. Иная говорит, что души грешников обращаются в демонов и в животных, какие им соответствуют» [Augustinus, 1845, col. 45A]. Вероятно, под этими замечаниями имеются в виду Фалес, пифагорейцы и Платон.

Примечательно, что в VI–VII вв. данная картина радикально меняется, становясь похожей на ту, что мы наблюдаем в греческом регионе. Данное изменение ярко отразил Исидор Севильский (ум. 636 г.). Для него вопрос о состоятельности «языческих учений» уже не стоит, главная проблема – это распространенность книг, в которых они изложены. Он указывает на суетную мудрость античных философов и то, что среди их учений есть множество «ересей» (*haeresibus*). «Высказывали же они мнения о Боге не ради познания, ибо забылись в своих рассуждениях. Называют себя мудрецами, но стали глупцами. Эти заблуждения философов вошли в Церковь и стали ересями. Отсюда неизвестные мне *αἰῶνες* [эоны] и формы, арианское “Троица – это наименование” и платоническое безумие Валентина. Отсюда Богу Маркиона лучше быть в покое: ведь он уважает стойков, что душа – говорит – погибает, то нашел у Эпикура, что отрицает воскресение плоти – подражает суете всех философских школ, что материя равна Богу – то выучил у Зенона, а где Бога считает огнем – там последовал Гераклиту. Еретиков и философов занимают одни и те же темы, и они вкупе должны быть отвергнуты» [Isidorus, 1878, col. 307C-308A].

В то же время Исидор, как отмечает во Введении к своему переводу «Этимологий» С. Барни, извлекает информацию об осуждаемых им доктринах из вторичных источников, лишь изредка обращаясь к крупным авторитетам, вроде Августина, с целью обнаружения тех или иных сведений [Barney, 2006, p. 13]. В полной зависимости от суждений Исидора находится Храбан Мавр (ум. 856 г.), который в трактате «О природе вещей» почти дословно воспроизводит соответствующие места из «Этимологий» Исидора. Эти источники во многом и определили то сдержанное отношение к древней философии, которое доминировало в течение раннего Средневековья, и его последствия ощущались еще в XII в.

Это ясно видно на примере наиболее значительного памятника историографии раннего Средневековья – “*Historia Scholastica*” Петра Коместора (XII в.). Все творчество историка сводится здесь к пояснительным дополнениям к библейской истории, поэтому проблематика истории мысли сюда просто не вмещалась: философия здесь возникает лишь как негативный фон библейского рассказа о творении – в указании на заблуждения Платона, Аристотеля и Эпикура, информация о которых также восходит к Исидору и Храбану Мавру. «Истинно говорит Моисей: “сотворил”, отрицая три ошибки – Платона, Аристотеля и Эпикура. Платон говорил, что три существовало от вечности: Бог, идеи, материя, и в начале времен мир был создан из материи. Аристотель признавал два: мир и создание, которое действует на основе двух начал – материи и формы, – действуя без начала и осуществляясь без конца. Эпикур признавал два [начала]: пустоту и атомы, и от начала природа сложилась из атомов: одни стали землей, другие водой, третьи воздухом, остальные огнем. Моисей же пророчествовал лишь о Боге, не предполагая материи для создания мира» [Petrus Comestor, 1525, fol. 3r]. Петр Коместор был сторонником идеи «плагиата эллинов»: ссылаясь на слова «и Дух Божий носился над водами», он отмечает, что «Платон плохо понял это место, полагая, что это сказано о душе мира, но сказано это о Духе Святом». В другом месте он отмечает, что Платон прибыл в Египет, чтобы прочесть книги Моисея [ibid., fol.



3v, 5r]. Как видим, философский материал не интегрируется у Петра Коместора в его историческое повествование, а выносится в «доисторический» раздел, где в традиционной манере дезавуируется ссылками на библейский текст.

Исторический контекст, таким образом, до XIII в. не привлекал к себе внимания. Впоследствии он вписывается в общее историческое мировоззрение, которое было свойственно развитому средневековому сознанию. В этом отношении схоласты XIII–XIV вв. выступают предшественниками гуманистов. Нельзя отрицать, что «интерес к истории мысли возник в пятнадцатом столетии как результат гуманистического движения с присущим ему стремлением к переоткрытию классической древности» [Santínello (ed.), 1993, vol. 1, p. 4], так что уже на заре Возрождения его деятели испытывали огромный интерес к истории «возрождаемых» ими доктрин [ibid., p. 6, 15–20]. Однако интерес к личностям мыслителей, который тоже зачастую приписывают гуманистам, впервые проявился у ряда средневековых авторов, посвятивших данному предмету свои сочинения.

Шаг в этом направлении совершил французский схоласт Винсент де Бовэ (1190–1264), посвятивший проблеме истории целый отдел своей универсальной энциклопедии. В главном Винсент остается верен традиции, даже стилистически. Вопросы «истории философии» он рассматривает в IV части своего трактата – «Историческое зеркало» (*Speculum historiale*). По замыслу это своего рода всемирная хроника, по исполнению она напоминает «Сентенции» Петра Ломбардского: материал членится на небольшие главы, связанные с каким-нибудь единичным событием, именем или явлением; событие это помещено в подразумеваемый автором библейский контекст, так что все описываемые факты пребывают в монохронном пространстве, задаваемом библейским текстом. Еще одна черта, роднящая Винсента из Бовэ и Петра Ломбардского, – безусловная ориентированность на авторитет. В сущности, «Сентенции» являются систематизированным и комментированным собранием выписок из сочинений отцов церкви, а «Историческое зеркало» Винсента – хронологически упорядоченным собранием выписок из известных ему историков: Евсевия Кесарийского, Петра Коместора, Солина и других авторов, включая Цицерона, Боэция и Аристотеля. Об учениях древних философов Винсент не сообщает почти ничего, ограничиваясь биографической канвой, а зачастую просто приводя те или иные оценки мыслителя. Качество сведений удручающее: в основном они неадекватны, примером чему может служить глава «О Гераклите и Демокрите» [Vincent de Beauvais, 1591, fol. 34r], где перепутаны и цитаты, и мнения, и источники. Обращаясь к истории своего времени, Винсент пишет главным образом историю политиков и чудес. Отдельные сведения он сообщает о своих предшественниках-схоластах: об Алкуине и Храбане Мавре, об «Иоанне Скоте философе», об Ансельме Кентерберийском, Петре Ломбардском, «чьи Сентенции ныне публично читаются в богословских школах», и Петре Коместоре. Они получают хронологическую привязку, но никак не доктринальную. История имеет провиденциальный характер, а потому не может усложняться до истории идей – это главным образом человеческое измерение, обращенное в прошлое.

Но именно биографическое содержание в итоге стимулирует интерес к философии Греции и Рима. Эта перемена связана с именем Уолтера Бурлей (1275–1344) и его книгой «О жизни и нравах философов» (*Liber de vita et moribus philosophorum*). У. Бурлей не претендует на самостоятельность: отмечают, что «местами биография почти дословно совпадает с текстом “Исторического зеркала” Винцентия из Бовэ» [Зубов, 1963, с. 253]. Ссылается он и на Диогена Лаэртца, отрывки из которого стали к тому времени известны. По-прежнему он воспринимает как авторитетные свидетельства информацию Исидора и других раннесредневековых авторов. Многие, говорит Бурлей, писали о древних философах, стремясь отличиться примечательностью фактов и элегантностью описаний, но он ставит своей целью обобщить материал для чтения утешительного и нравственного. Книга делится на две части: одна посвящена греческим авторам, а другая – латинским. Объем собранных сведений позволяет Бур-

лею вдаваться в подробности, а их самодовлеющее значение, свободное от обязательной привязки к прагматической или священной истории, делает книгу своеобразной «историей нравов».

Бурлей по-прежнему остается в рамках парадигмы «свободных искусств», разделяя характерное для нее понимание философии как научного знания вообще. Поэтому в его книгу попадают сведения о древних медиках (с описанием способов диагностирования), поэтах, риторках, астрономах и историках. Попадает в число античных философов даже римский полководец Сципион (благодаря трактату Макробия). Обо всех своих персонажах Бурлей знает из третьих рук, что, конечно, не стесняет его. Интересно, что к ним он подходит не только с нравственными, но и эстетическими критериями, характерными уже для Ренессанса: зачастую он отмечает, что автор “elegantier”, изысканно высказал ту или иную мысль; к примеру, Платон изящно выражает идею бренности всего земного [Burlaeus, 1516, fol. 23r]. Примечательно, что биографиям Цицерона и Сенеки с пространными выдержками из их сочинений уделено огромное внимание, наряду с биографией Платона и Аристотеля, что также напоминает гуманистов. Собственно, Сенекой, его увещанием заниматься наукой, и заканчивается книга У. Бурлея. Главный интерес ее, как мы отметили, состоит не в ее оригинальности или точности (коих не обнаруживается), а в интересе к отдельной жизни того или иного мыслителя, которая воплощается в истории и отражается в своеобразной и поучительной системе мышления.

Этот момент выводил средневековых авторов к вопросу о посмертной участи античных философов, и в частности, Аристотеля. Как известно, Данте помещает его и других античных мыслителей в первом кругу Ада: для них нет спасения, но благодаря своей нравственности они избежали и осуждения на муки (Inf. IV, 130-144). Но для многих перипатетиков XV–XVI вв. этот вопрос не возникал, и Аристотелю отводилось место среди обитателей рая [Зубов, 1963, с. 252]. С другой стороны, гуманисты выдвинули биографию Аристотеля как важный аргумент против современных им перипатетиков. К примеру, критикуя схоластическую трактовку проблемы свободы воли, Л. Валла завершает свой трактат рассказом о самоубийстве Аристотеля, который сошел с ума из-за того, что не смог постичь причины колебания уровня воды в реке Эврип, и утопился в ней. Эта история служит финальным аргументом против перипатетического учения [Валла, 1989, с. 289–290].

Дальнейшее развитие этот принцип получил уже в историографической традиции, в частности, у немецкого хрониста Г. Шеделя (1440–1514). Его «Всемирная хроника» (*Liber chronicarum*) издана в 1493 г. и является одним из наиболее значимых памятников позднесредневековой историографии. В ней приведены сведения – в основном несколько строк, обозначающие время жизни и род занятий, – о множестве мыслителей Древнего мира и Средних веков. Наиболее важным, однако, является то, что автор не ограничивается прошлым, но уделяет внимание и современным ему философам: на страницах хроники упоминаются М. Фичино, Николай Кузанский, Филельфо, Виссарион, Лоренцо Валла и Иоанн Региомонтан. Таким образом, в историческое сознание позднего Средневековья вторгается современность, что радикально отличает данную стадию развития традиции от предшествующих этапов.

Итак, в раннем христианском сообществе сформировались определенные принципы изложения и оценки философии в рамках ересиографических трактатов с характерной для них фрагментарностью и осуждающей направленностью. Даже отдельные авторы, представляющие исключение (как Августин), сохранили эти характерные особенности отношения к философии. С формированием раннесредневекового энциклопедического жанра (у Кассиодора и Исидора Севильского) содержание ересиографических трактатов было воспроизведено и превратилось в почти безальтернативный источник информации и оценок для последующих поколений (ибо античные доксографические сочинения, преимущественно греческие, были

неизвестны). Характерно, что связь с античностью подчеркивалась через указание «этнографической» принадлежности учений («эллинство») или религиозной («язычество»), и оба в одинаковой мере противопоставлялись христианству.

Кроме того, выраженные в этих трактатах оценки легитимировали или дискредитировали в глазах средневекового читателя целые пласты античного наследия. Также следует отметить характерную особенность такого рода изложений: выделение доктринальной составляющей того или иного античного философского учения, которое рассматривалось как основа ереси, лишало ценности в глазах авторов данных изложений исторический контекст возникновения этих учений. Мы не найдем, с одной стороны, традиционного для Античности принципа преемств, организующего историко-философский материал, например, у Диогена Лаэртца, а с другой стороны, хронологических конструкций «истории идей». В итоге отношение к древней философии конституировалось именно оценочными суждениями, которые определяли подход средневековых интеллектуалов к той или иной концепции. Дж. Маренбон выделил для схоластики три такие модели: объединение, выборочное отрицание и ограниченная релятивизация [Marenbon, 2015, p. 137], – **которые объединяет своеобразный селективный подход, рассматривающий не целое той или иной доктрины (например, Аристотеля), а набор «мнений» (opiniones), которые признаются или отвергаются на основании соответствия религиозной доктрине, ведущему орденскому авторитету и исходя из тактических полемических соображений**<sup>1</sup>.

Одной из первых попыток выделить учения древности как особый предмет для размышлений является ряд мест из «Комментариев на книги Метафизики Аристотеля» иезуита Педро да Фонсеки (1528–1599).

П. да Фонсека относится к тому поколению мыслителей – старших современников Ф. Суареса, для которых была очевидна автономность философии и несводимость ее внутреннего содержания к чисто служебной функции, но, с другой стороны, философия для них в первую очередь и по преимуществу заключалась в сочинениях Аристотеля. П. да Фонсека работал в сфере логики и метафизики, был автором одного из самых популярных руководств по диалектике, а своими комментариями к «Метафизике» заслужил прозвище «португальского Аристотеля». Будучи, таким образом, пограничной фигурой, демонстрирующей заключительный этап пути философии к статусу особой науки, он утвердил в качестве такой науки метафизику. Из суммы этих факторов проистекали те вопросы, которые встали перед П. да Фонсекой, и набор предложенных им ответов.

Во введении к своему труду он обращается к вопросу о том, что есть философия. Ответ: это учение Аристотеля, как оно изложено в его «Метафизике». Отсюда следует ряд задач, и прежде всего задача обозначить уникальность философского опыта Аристотеля, утвердить аутентичность его сочинений и их авторитетность. Эти задачи Фонсека решает, последовательно выстраивая характеристику перипатетизма как обобщающего учения о принципах и началах сущего. При этом им демонстрируется невероятная осведомленность об учениях стоиков, платоников и прочих древних философов и высокий уровень их понимания. Но метафизика, рассматриваемая *sui generis*, должна получить санкцию более высокой науки – теологии, рассматриваемой им также как совокупность текстов и авторитетов. Поэтому вопрос П. да Фонсеки звучит так: «почему первые доктора церкви предпочитали перипатетизму доктрины древней Академии и стоиков» [Fonseca, 1577, p. 20].

Действительно, многие отцы церкви сдержанно относились к Аристотелю, а Иустин Философ, отмечает П. да Фонсека, написал книгу против одного Аристотеля, а не академиков или стоиков. Причину он видит в том, что отдельные положения пла-

<sup>1</sup> Мы имеем в виду только античных мыслителей, тогда как была также обширная категория арабских мыслителей (Авиценна, Аверроэс и др.), которые также рассматривались как оппоненты христианской системе взглядов и обозначались на языке схоластов вместе с древними философами понятием «язычники». *Gentiles* Аквината могли рассматриваться и как древние, и как арабские «язычники».

тоники и стоики соответствуют основным догматам христианства, если речь идет о таких проблемах, как жизнь и смерть, происхождение мира и действие провидения, тогда как Аристотель об этом говорит мало или совсем ничего. «По этой причине доктора католической веры с самого начала церкви отвергали всех философов, учивших всякой глупой мудрости, противоречащей доктрине Христа, однако при этом они убеждались в авторитете перипатетической доктрины», и по мере знакомства с философией «Аристотель стал казаться приверженцам веры единственным, кто поддерживает собственно христианское понимание человеческой судьбы и самого Христа. Но когда учение Аристотеля стало славно расцветать, в нем заподозрили ниспровержение веры» [ibid., p. 21]. **Ведь многие еретики основывались на его словах.** С течением времени эта проблема была преодолена, поскольку убедились, что «в принципиальных моментах Аристотель ошибался меньше других», и «в результате аристотелевская доктрина была исправлена и усовершенствована правилами святой веры, сделавшись достойной Христианской республики, а ныне вся философия как таковая зиждется на основаниях, заложенных именно Аристотелем, и неотступно следует за ним как за своим знаменем» [ibid., p. 24].

Окончательный вывод Фонсеки о значении Аристотеля таков: «Аристотель, по общему мнению, является как бы судьей, чье место между различными философиями его времени, особенно между академиком и киником, родителями стоиков. Он представляет собой норму философствования (*norma philosophandi*), сдерживая необузданность и произвол одних и укрощая упрямство других... Собственно, поскольку именно перипатетическое учение отодвинуло на второй план суммой своего авторитета всяческие философские секты, то только на нем может быть основана доктрина веры и христианская философия» [ibid.]. Таким образом, Фонсека впервые и радикально переоценивает то критическое отношение к древней философии, что сформировалось еще на рубеже Средневековья. Перипатетизм ценен для Фонсеки прежде всего своим доктринальным целостным содержанием (конечно, легитимированным также и церковным преданием), а не набором приемлемых в том или ином случае *opiniones*.

За этим, однако, не следует как таковой истории древней философии: обозначив ее таким образом, П. да Фонсека растворил ее во всем массиве своего комментария. Сообразно аристотелевскому тексту, он отводит этому материалу специально III–VII главы первой книги, приурочивая его к замечаниям Аристотеля о предшествующих его философии учениях. Следует заметить, что П. да Фонсека показывает себя блестящим интерпретатором, когда не только исторически и филологически трактует текст, сравнивая старый средневековый перевод Михаила Скота и новый И. Аргиропула с греческим оригиналом, но предлагает и философское истолкование разбираемых учений. Значительное место отведено изложению истории платонизма, его учению об идеях и сопоставлению его с перипатетизмом.

Новое состояние знаменует Коимбрский курс комментариев к аристотелевскому корпусу сочинений (изд. 1576–1606), где историографическая тенденция обозначилась более отчетливо. Хотя это не стало новостью само по себе, определенной инновацией является включение данного аспекта в область преподавания и, что более важно, самой научной теории: история науки рассматривается как пролегомены к науке. Коимбрцы помещают историю философии в том, посвященном логике, – хотя он вышел последним в серии, однако в курсе философии логика является первым изучаемым предметом. Стало быть, история философии – это введение ко всему курсу, что говорит в пользу получения философией относительно самостоятельного значения. Коимбрцы рассматривают не столько философские идеи, сколько саму сублимированную динамику истории философии, которая упорядочена по принципу развития школы. Таковым у них является *secta* – группа решений, предложенных тем или иным мыслителем и нашедших поддержку в традиции: это значит, что философия не является сугубо индивидуальным творче-

ством, но конституируется как коллективное знание. О знании речь пойдет далее, а здесь Коимбрцы указывают на распространенность этих идей. Материал античной философии здесь впервые выступает в своей целостности и хронологической завершенности.

«Секты философов... получили прозвища от различных примечательных вещей» [Conimbricenses, 1606, р. 2]. Далее подчеркивается (со ссылкой на комментарии Аммония), что происхождение названий философских течений разнообразно и случайно: во времена всеобщей, особенно деноминативной унификации это несколько принижало достоинство философии.

После этого следует раскрытие мысли о традиции и коллективном начале античной философии. Ставится вопрос о зачинателе философии – указываются Пифагор (со ссылкой на Августина и Плутарха) и Фалес (Аристотель и Евсевий). Затем указываются мыслители, которые относились к обоим направлениям. Употребляется и понятие «школа» (schola), но в территориальном контексте: «из ионийской школы произошла афинская» (qui ex Ionia schola Athenas traduxit). **Есть и измерение временное** – олимпиады, что подчеркивает «языческий» характер философии. После Сократа следуют секты академиков и стоиков. Объединение их продиктовано внешним принципом, так как название пошло «от школы» (“a gymnasio, ut Academici, & Stoici”), но особо подчеркивается, что «между академиками и стоиками имеются серьезные, неизменные различия», на что не рекомендуется обращать внимание. Наконец, дело доходит до Аристотеля.

Тон изложения заметно меняется: оно становится более подробным. Меняется летоисчисление: Аристотель жил за триста восемьдесят один год до жизни Девы Марии (ante partu Virginis). Кроме краткой биографии Аристотеля дается энкомий (похвала), в основном из цитат Квинтилиана, Плиния и Аверроэса. Затем идет перечисление интерпретаторов – греков и латинян, в число которых, помимо Боэция, Альберта Великого и Фомы Аквината, попадает и Аверроэс. Наконец, отмечается, что Аристотель «получил бессмертную славу, так что секты прочих философов уже во власти забвения и праха, а семья Перипатетиков донныне растет и процветает, а доктрину их признают не только те, кого еще не просветил свет небесной дисциплины – как это было некогда с теми, кто принимал все учение Аристотеля, – но, спустя много веков, и доктора теологии и философии преизобильно используют ее как в физике и диалектике, так и в моральных и божественных предметах, блестяще прославляя божественную веру и объясняя ее в пространнейших и серьезнейших вопросах» [Conimbricenses, 1606, р. 56]. В заключение говорится о ясности стиля Аристотеля и пересказывается по Страбону судьба его сочинений.

Текст Коимбрцев интересен прежде всего тем, что в нем проявляется новая самоидентификация людей, занимающихся философией. Хотя философия у них по-прежнему не отделена от исходного текста и, значит, от задач его комментирования, но, во-первых, читателю предлагается сознательно ассоциировать себя с особым философским направлением: в него включаются также и богословы, но именно на правах перипатетиков. Во-вторых, решительно утверждается современность и актуальность перипатетизма: от прежнего подозрительного и избирательного отношения к древней философии не остается и следа. Доктрина Аристотеля и его последователей выдержала испытание временем, что является своеобразным прагматическим доказательством ее истинности. Наконец, в-третьих, указывается на ее универсальность (этому служит и весь всеобъемлющий курс комментариев) и пригодность для самых разных людей и вопросов.

Весьма плодотворным этот подход оказался в трудах схоласта-протестанта Б. Кеккермана (1573–1609), современника авторов Коимбрского курса. Как уже говорилось, целевая аудитория такого рода сочинений – именно изучающие философию, для которых он составил нечто вроде слишком пространного философского катехизиса, отнюдь не вызывающего к самостоятельному мышлению. К нашей теме относит-

ся его сочинение «Предварительные сведения по логике», где во втором трактате он предлагает список изобретателей и авторов по науке логики от сотворения мира до года издания данного сочинения. Он считает, что истоком логики является Св. Дух, «первый и главнейший изобретатель всех наук и искусств, какие только есть» [Keckermann, 1599, р. 76]. Затем идут первые люди, Прометей с Ноем, Моисей и ветхозаветные патриархи, Соломон и, наконец, Пифагор. Все это сопровождается указанием годов от сотворения мира, а затем от рождества Христова.

Схема, предложенная Б. Кеккерманом, является гораздо более привычной для нас. Автор дает некую летопись (он называет ее историей) развития науки и перечисляет в хронологическом порядке открытия и находки тех или иных авторов, а также линии преемств. Все изложение делится на ряд глав, обозначающих веки в развитии логики: первая «эпоха», Древность как таковая, длится от сотворения мира до времени П. Рамуса, который являлся главным методологическим авторитетом у протестантов первой половины XVII в. и выступал в качестве альтернативы традиционной логике католической схоластики. П. Рамусу отведено значительное место (две большие главы): речь идет как раз об отличиях его логики от логики Аристотеля и его последователей. Наконец, за этим следует глава о логиках, писавших после П. Рамуса, где комментаторы Аристотеля удостаиваются всего нескольких слов. Таким образом, принцип историзма у Б. Кеккермана летописный, но он весьма напоминает современное отношение к истории философии, которое выставляет ряд «новаторов», отсчитывая от их открытий или высказываний очередную «эпоху». Однако, уступая в методическом плане, летопись Б. Кеккермана чрезвычайно обстоятельна и подробна, насколько это возможно в рамках компендиума.

Попытку совмещения доктринального и биографического подходов предпринимает Т. Стэнли (1625–1678), издавший в 1656 г. первую историю философии на национальном (английском) языке. Представляя собой классический тип ренессансного полигистора, Стэнли, как и многие другие полигисторы XVI–XVII вв. (К. Гесснер, У. Альдрованди и пр.), стремится не столько к содержательной, сколько к информационной полноте, что означает необходимость собирания всей дошедшей до нас информации о том или ином мыслителе. Достоверность этой информации не ставится под сомнение по причине отсутствия такой задачи: на первый план выходит собирание всего возможного материала и распределение его по категориям (например, данные биографические, включающие сведения о стране, родителях, образовании, перемещениях, встречах, сочинениях, обстоятельствах личной жизни, учениках и соперниках, смерти и оставленной памяти).

При этом Стэнли продолжает традицию систематизации персоналий по школам, принимая схему Диогена Лаэртца и распределяя материал по частям, посвященным семи мудрецам и их ученикам, школам (sects) ионийской, италийской, академической, перипатетической, сократическим, скептической, стоической. Эпикурейская школа традиционно игнорируется за ее «безнравственность». «Биографический» подход, связанный с преломлением тех или иных доктрин через призму личной истории, является для Стэнли сознательно выбранным методом [Stanley, 1656, Preface (sine pag.)]. При этом им учитывается и доктринальный способ изложения, который до него применяли П. Гассенди в работе об Эпикуре и Ю. Липсий в изложении доктрины стоиков. Платонизм дается по «Учебнику» Алкиноя, учение Аристотеля Стэнли излагает в виде краткого обзора содержания его сочинений.

Таким образом, схоластика создала собственные формы отношения к философии и ее развитию. Поскольку непосредственным предшественником, а также авторитетной инстанцией для нее оставалась Античность, средневековая интеллектуальная культура породила определенные способы отношения к философии древних Греции и Рима. Изначально – в период патристики и в раннесредневековой письменности – была осознана дистанция, которая отделяет христианскую интеллектуальную культуру от предшествующей, языческой. Характер этой дистанции претерпел с течени-

ем времени ряд трансформаций, и в итоге попытки ее преодоления в рамках опыта позднесредневековой и постсредневековой схоластики стали одной из предпосылок формирования современного подхода к истории философии.

### Список литературы

- Валла, 1989 – *Валла Л.* Об истинном и ложном благе. О свободе воли / Отв. ред. А.Х. Горфункель; сост. и авт. вступит. ст. Н.В. Ревякина; пер. с лат. В.А. Андрушко, Н.В. Ревякиной, И.Х. Черняка. М.: Наука, 1989. 476 с.
- Епифаний, 1863 – *Епифаний Кипрский.* Творения. Ч. 1. М.: В. Готье, 1863. 384 с.
- Зубов, 1963 – *Зубов В.П.* Аристотель. М.: Изд. АН СССР, 1963. 368 с.
- Климент Александрийский, 2003 – *Климент Александрийский.* Строматы. Т. 2. (Кн. 4–5) / Изд. подгот. Е.В. Афонасин. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. 336 с.
- Лактанций, 2014 – *Лактанций.* О творении Божиим. О гневе Божиим. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений / Пер., вступит. ст., коммент. и указ. В.М. Тюленева. М.; СПб.: Даръ; Изд-во О. Абышко, 2014. 256 с.
- Ренан, 2010 – *Ренан Э.* Аверроэс и аверроизм / Пер. с фр. под ред. В.Н. Михайлова. 2-е изд. стереотип. М.: ЛЕНАНД, 2010. 248 с.
- Augustinus, 1845 – *Augustinus.* De Haeresibus ad Quodvultdeum Liber Unus // Migne Patrologia Latina. Vol. 42. P.: Migne, 1845. Coll. 21–50.
- Barney, 2006 – *Barney S.A.* Introduction // The Etymologies of Isidore of Seville. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 1–33.
- Braun, 1973 – *Braun L.* Histoire de l'histoire de la philosophie. P.: Ophrys, 1973. 400 p.
- Burlaeus, 1516 – *Burlaeus G.* Vita philosophorum et poetarum: cum auctoritatibus et sententiis aureis eorundem annexis. Argentina: Knobloch, 1516.
- Catana, 2008 – *Catana L.* The Historiographical Concept “System of Philosophy”: Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy. Leiden; Boston: Brill, 2008. xx+387 p.
- Isidorus, 1878 – *Isidorus Hispalensis.* Etymologiarum Libri Viginti // Migne Patrologia Latina. Vol. 82. P.: Migne, 1878. Coll. 73–728.
- Petrus Comestor, 1525 – *Petrus Comestor.* Historia scholastica magnam Sacre Scripture partem. Lugduni, 1526. 510 p.
- Conimbricenses, 1606 – Commentarii Collegii Conimbricensis e Societatis Jesu in Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae. Moguntae, 1606. 402 p.
- Gracia, 1992 – *Gracia J.J.E.* Philosophy and Its History: Issues in Philosophical Historiography. Albany; N. Y.: State University of New York Press, 1992. 387 p.
- Fonseca, 1577 – *Fonseca P.* Commentaria In Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae. T. I. Romae, 1577. 724 p.
- Keckermann, 1599 – *Keckermann Barth.* Praecognita logicae. Hanoviae, 1599. 296 p.
- Marenbon, 2015 – *Marenbon J.* Pagans and Philosophers: The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2015. 368 p.
- Philastrius, 1845 – *Philastrius Episcopus.* Liber De Haeresibus // Migne Patrologia Latina. Vol. 12. P.: Migne, 1845. Coll. 1111–1302A.
- Rorty, Schneewind, Skinner (eds.), 1984 – Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy / Eds.: R. Rorty, J.B. Schneewind, Qu. Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. xii+403 p.
- Santinello (ed.), 1993 – Models of the History of Philosophy: From Its Origins in the Renaissance to the ‘Historia Philosophica’ / Ed. by G. Santinello. Dordrecht: Kluwer Academic Publishing, 1993. xxxiv+500 p.
- Stanley, 1656 – *Stanley Th.* The History of Philosophy, in Eight Parts. L.: Mosery & Dring, 1656. 858 p.
- Vincent de Beauvais, 1591 – *Vincent de Beauvais.* Speculi majoris Vincentii Burgundi praesulis Belvacensis tomus quartus qui Speculum historiale inscribitur. Venetiis, 1591.

## Philosophy of Antiquity in Scholasticism

*Rodion V. Savinov*

Saint-Petersburg State Academy of Veterinary Medicine. 5 Chernigovskaya Str., St. Petersburg, 196084, Russian Federation; e-mail: savrodion@yandex.ru

This article examines the forms of understanding ancient philosophy in medieval and post-medieval scholasticism. Using the comparative method the author identifies the main approaches to the philosophical heritage of Antiquity, and to the problem of reviving the doctrines of the past. The Patristics (Epiphanius of Cyprus, Filastrius of Brixia, Lactantius, Augustine) saw the ancient cosmological doctrines as heresies. The early Middle Ages (e.g., Isidore of Seville) assimilated the content of these heresiographic treatises, which became the main source of information about ancient philosophy. Scholasticism of the 13<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> cent. remained cautious to ancient philosophy and distinguished, on the one hand, the doctrinal content discussed in the framework of the exegetic problems at universities (Albert the Great, Thomas Aquinas, etc.), and, on the other hand, information on ancient philosophers integrated into chronological models of medieval chronicles (Peter Comestor, Vincent de Beauvais, Walter Burleigh). Finally, the post-medieval scholasticism (Pedro Fonseca, Conimbricenses, Th. Stanley, and others) raised the questions of the «history of ideas», thereby laying the foundation of the history of philosophy in its modern sense.

**Keywords:** history of philosophy, Patristic, Scholasticism, reflection, critic

### References

- Augustinus. De Haeresibus ad Quodvultdeum Liber Unus, in: *Migne Patrologia Latina*. Vol. 42. Paris: Migne, 1845. Col. 21–50.
- Barney S.A. Introduction, in: *The Etymologies of Isidore of Seville*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 1–33.
- Braun L. *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris: Ophrys, 1973. 400 p.
- Burlaeus G. *Vita philosophorum et poetarum: cum auctoritatibus et sententiis aureis eorundem annexis*. Argentina: Knobloch, 1516.
- Catana L. *The Historiographical Concept "System of Philosophy": Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy*. Leiden; Boston: Brill, 2008. xx+387 p.
- Clemens Alexandrinus. *Stromati* [Stromata], trans. by E.V. Afonasin. Vol. 2. St. Petersburg: Oleg Abyshko Publ., 2003. 336 p. (In Russian)
- Commentarii Collegii Conimbricensis e Societatis Jesu in Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*. Moguntiae, 1606. 402 p.
- Epiphanius. *Tvoreniya* [Collected Works]. Part 1. Moscow: V. Got'e Publ., 1863. 384 p. (In Russian)
- Fonseca P. *Commentaria In Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*. T. I. Romae, 1577. 724 p.
- Gracia J.J.E. *Philosophy and Its History: Issues in Philosophical Historiography*. Albany; New York: State University of New York Press. 1992. 387 p.
- Isidorus Hispalensis. *Etymologiarum Libri Viginti*. In: *Migne Patrologia Latina*. Vol. 82. Paris: Migne, 1878. Coll. 73–728.
- Keckermann Barth. *Praecognita logicae*. Hanoviae, 1599. 296 p.
- Lactantius. *O tvoreniy Bozhiem. O gneve Bozhiem. O smerti gonitelei. Epitomy Bozhestvennykh ustanovlenii* [The Works of God. On the Anger of God. On the Deaths of the Persecutors. Epitome of the Divine institutes], trans. by V.M. Tyulenev. Moscow; St.-Petersburg: Dar Publ.; Oleg Abyshko Publ., 2014. 256 p. (In Russian)
- Marenbon J. *Pagans and Philosophers: The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2015. 368 p.
- Models of the History of Philosophy: From Its Origins in the Renaissance to the 'Historia Philosophica'*, ed. by G. Santinello. Dordrecht: Kluwer Academic Publishing, 1993. xxxiv+500 p.
- Petrus Comestor. *Historia scholastica magnam Sacre Scripture partem*. Lugduni, 1526. 510 p.
- Philastrus Episcopus. *Liber De Haeresibus*. In: *Migne Patrologia Latina*. Vol. 12. Paris: Migne, 1845. Coll. 1111–1302A.



*Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, eds. R. Rorty, J.B. Schneewind, Qu. Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. xii+403 p.

Renan E. *Averroes i averroizm* [Averroes and Averroism]. 2 ed. Moscow: LENAND Publ., 2010. 248 p. (In Russian)

Stanley Th. *The History of Philosophy*, in Eight Parts. London: Mosery & Dring, 1656. 858 p.

Valla L. *Ob istinnom i lozhnom blage. O svobode voli* [On Right and False Good. On Free Will], ed. by A.Kh. Gorfunkel, N.V. Revyakina, trans. by V.A. Andrushko, N.V. Revyakina, I.Kh. Chernyak. Moscow: Nauka Publ., 1989. 476 p. (In Russian)

Vincent de Beauvais. *Speculi majoris Vincentii Burgundi praesulis Belvacensis tomus quartus qui Speculum historiale inscribitur*. Venetiis, 1591.

Zubov V.P. *Aristotel'* [Aristotle]. Moscow: AS USSR Publ., 1963. 368 p. (In Russian)

## МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

М.А. Солопова

### Демокрит и дата падения Трои

*Солопова Мария Анатольевна* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: msolopova@yandex.ru

В статье рассматривается хронология древнегреческого философа Демокрита. От классической античности до нас дошли три даты рождения Демокрита: 495 г. до н. э. (Диодор Сицилийский), 470 г. (Фрасилл) и 460 г. (Аполлодор). Эти даты необходимо согласовать с наиболее ценными доксографическими свидетельствами, согласно которым 1) Демокрит «был молод, когда Анаксагор был стар», и 2) он написал «Малый диакосмос» через 730 лет после падения Трои. Рассматривается аргументация в пользу наиболее авторитетных датировок, принадлежащих Аполлодору и Фрасиллу, и обращается внимание на смысл датировки Демокритом своего произведения от года падения Трои. Ставится вопрос о том, что побудило Демокрита говорить о дате падения Трои и каким образом он мог ее вычислить. Высказывается мнение, что Демокрит указал дату падения Трои, чтобы в духе интеллектуальных достижений своего времени датировать «Малый диакосмос», в котором, возможно, обсуждалась история развития человечества от первобытного состояния до возникновения цивилизации. В статье приводятся доводы в пользу того, что число 730 Демокрит получил в результате поколенного подсчета с применением числовой константы 33 (21 поколение) либо 35 (20 поколений). Число 30 (730–700) указывает на возраст самого Демокрита как автора «Малого диакосмоса».

**Ключевые слова:** Древнегреческая философия, Демокрит, Анаксагор, хронология, доксография, Аполлодор, Фрасилл, падение Трои, античная генеалогия, поколение

Хронология жизни древнегреческого философа Демокрита из Абдеры уже в античности была спорным вопросом и едва ли сегодня может быть установлена с неоспоримой надежностью. Сообщения о датах рождения и смерти Демокрита дошли до нас в составе довольно поздних произведений, авторы которых, находясь в затруднении, вынуждены были принимать во внимание все встречавшиеся в предшествующей литературе варианты датировок. Источники называют несколько дат рождения Демокрита: 495, 470 и 460 г. до н. э. (три даты, дошедшие до нас от классической античности), 500–497 г. (Евсевий Кесарийский) и даты акме от 512 г. до 358 г. (в сочинениях христианских авторов)<sup>1</sup>. При этом различные даты года рождения позволяют предполагать целый спектр возможных дат для года смерти философа, поскольку имеются разные сведения также о том, сколько лет он прожил. В целом продолжительность жизни является менее дискутируемой частью проблемы хронологии Демокрита, ведь он был известен как философ-долгожитель, проживший от 90 до 109 лет, по разным данным. Можно сказать, что интенсивность дискуссий о хронологии Де-

<sup>1</sup> Подробнее о датировках в христианской литературе см. [Лурье, 1970, с. 385–386].

мокрита заметно уменьшилась бы, если достаточно было бы признать периодом его философской зрелости последнюю треть V в. до н. э. Но значение Демокрита для истории античной философии столь велико, что важной представляется каждая деталь, с ним связанная, тем более вопрос, когда он родился, а значит, чьим современником, учителем или оппонентом мог быть.

## 1. Даты жизни Демокрита

Согласно «Хронологии» Аполлодора Афинского (II в. до н. э.), Демокрит родился в 80-ю олимпиаду, что соответствует в современном летоисчислении четверхлетию с 460 по 457/456 г.<sup>2</sup> Поскольку порядковый год олимпийского цикла не указан, обычно принимается, что речь идет о первом годе, и таким образом получается дата рождения Демокрита по Аполлодору – 460/459 г. до н. э. [D.L. IX, 41.5-6 = DK 68 A 1 = test. I Luria].

Иную датировку приводит платоник Фрасилл (кон. I в. до н. э. – нач. I в. н. э.), придворный астролог императора Тиберия, известный как издатель сочинений Платона и Демокрита по тетралогиям. В сочинении «Введение в чтение книг Демокрита» Фрасилл пишет, что Демокрит родился в третий год 77-й олимпиады, т. е. в 470/69 г. до н. э. [D.L. IX, 41 = DK 68 A 1]. Казалось бы, по сравнению с датировкой Аполлодора разница невелика – всего десять лет. Однако эти десять лет оказываются для истории философии немаловажными: при смещении хронологии Демокрита к более ранней или поздней дате «досократик» Демокрит оказывается то ровесником Сократа, то младшим его современником. Более поздняя дата, с учетом долгой жизни Демокрита, делает его также современником Платона – Платона, который стал главой Академии и написал наиболее значительные свои диалоги. Все это может представлять определенный интерес в связи с поиском причин давно отмеченного игнорирования Платоном имени Демокрита в своих сочинениях<sup>3</sup>.

Автор «Исторической библиотеки» Диодор Сицилийский (I в. до н. э.) считает датой рождения Демокрита 494 г. до н. э. Точнее говоря, у Диодора сказано только следующее: в первый год 94-й олимпиады (= 404 г. до н. э.) скончался Демокрит в возрасте 90 лет [DK 68 A 5 = Diod. XIV 11,5]. Отсюда путем несложного вычисления выясняется указанная выше дата – 494 г., для истории Греции, кстати говоря, памятный как год падения Милета.

Наконец, епископ Евсевий Кесарийский (1-я пол. IV в. н. э.), автор «Хронологии» от сотворения мира до императора Константина, сообщает, что Демокрит родился в 70-ю олимпиаду, т. е. в 500–497 гг. до н. э.<sup>4</sup> Эта дата является самой ранней и ныне без колебаний отвергаемой. И дело не только в том, что ее сообщает позднейший по отношению к трем другим христианский источник. Дело в анахронизме всего сообщения Евсевия, согласно которому в 70-ю олимпиаду родились вместе Демокрит,

<sup>2</sup> Дата вычисляется по формуле: 776 (год первой олимпиады) минус  $80 \times 4$  (80 – количество олимпиад, 4 – частота их проведения: раз в четыре года). Поскольку первый месяц греческого года начинался новолунием после летнего солнцестояния, что ныне соответствует июлю, то для точного счета указываются двойная дата года (напр., 457/56), считая от июля до июля каждого.

<sup>3</sup> Как пишет Диоген Лаэртский [D.L. IX, 40.8–10], «Платон, упоминая почти всех древних философов, Демокрита не упоминает нигде, даже там, где надо было бы возражать ему» (пер. М.Л. Гаспарова). Считается, что следующие места платоновских диалогов можно рассматривать как демокритовские реминисценции: в «Тезетете» (191 с) имеется знаменитое сравнение памяти с восковой дощечкой в душе, между тем сравнение с воском раньше использовал Демокрит, за что Демокрита критикует Теофраст в сочинении «О чувственном восприятии» (De Sensu 52,2); сравнение с буквами, использованное Платоном в «Кратиле», «Тезетете» и ряде других диалогов, возможно, также восходит к Демокриту; наконец, как считается, учение Демокрита Платон имеет в виду, когда критикует тех, кто «все совлекает с неба на землю» и утверждает, что «существует только то, что допускает прикосновение и осязание» («Софист» 246а), подробнее см. [Ferverda, 1972, p. 351–357].

<sup>4</sup> [DK 68 A 4 = Euseb. Chron. apud Cyrill. Alex. C. Julian. I, 15, 15–16].

Анаксагор и Гераклит, что противоречит всем известным данным. В более поздних сочинениях содержится еще некоторое количество подобных фантастических датировок, которые соотнесены с датой акме Демокрита.

Три античные датировки года рождения Демокрита содержатся в сочинениях, или сохранившихся не полностью (как «Библиотека» Диодора – хотя 14-я книга, в которой упоминается о смерти Демокрита, дошла без утрат), или известных по цитатам у доксографов. Две наиболее признанные датировки – согласно Аполлодору и Фрасиллу – дошли благодаря Диогену Лаэртию (нач. III в. н. э.), который привел их в своем компендии «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов».

Что касается года смерти Демокрита, то здесь традиционные сведения не конфликтуют между собой и сходятся в том, что умер он на родине в Абдере, прожив долгую жизнь – более ста лет [fr. XLVIII–LIII Luria]. О том, что Демокрит прожил 104 г., пишет автор сочинения «Долгожители», которое долгое время приписывали Лукиану из Самосаты [[Luc.] Macrobius. 18 = A 5 DK = test. XLVIII Luria]. В итоге эта группа свидетельств называет дату смерти Демокрита между 404 и 349 гг. до н. э., при этом Демокрита считали автором, сохранившим работоспособность до старости.

## 2. Демокрит и Анаксагор

Рассмотрим наиболее авторитетные датировки Аполлодора и Фрасилла. Почему 470-й и 460-й гг. вызывают большее доверие, чем 495-й или 500-й? Главным аргументом против ранних датировок является невозможность согласовать даты 500–495 как годы рождения Демокрита с главным имеющимся в нашем распоряжении хронологическим ориентиром – словами Демокрита о том, что «он был молод, когда Анаксагор был стар», известными благодаря все тому же источнику – доксографическому труду Диогена Лаэртия. В девятой книге Диогена читаем: «Как он сам говорит в “Малом диакосмосе”, он был молод, когда Анаксагор был стар (νεός κατὰ πρεσβύτην Ἀναξαγόραν), будучи моложе его на 40 лет» [D.L. IX, 41,1-3 = DK 68 A 1]. Хотя приведенные слова («как он сам говорит») и похожи на прямую цитату, едва ли Диоген Лаэртий был знаком с текстом «Малого диакосмоса». Скорее всего, он привел поддержку либо из Аполлодора, либо из «Введения в чтение Демокрита» Фрасилла, где должна была быть историко-биографическая часть (подобная той, что предваряла его издание Платона), либо из другого источника. Большинство исследователей признают источником цитаты «Хронику» Аполлодора [Mansfeld, 1983, p. 253–254].

Итак, для оценки правдоподобности любых датировок Демокрита их следует сопоставить с датами жизни Анаксагора. И только датировки Аполлодора и Фрасилла не создают трудностей для интерпретации ключевого свидетельства о молодости Демокрита и старости Анаксагора при условии традиционной датировки жизни последнего по Аполлодору. Анаксагор родился в 70-ю олимпиаду (500–497 гг. до н. э.) и умер в 72 г. (428–426 гг. до н. э.), как сказано у Диогена Лаэртия [D.L. II, 7 = fr. A 1 DK]. Отсюда следует, что дата рождения Демокрита не может приходиться ни на 500-й, ни на 495-й г., если сохранить существенную разницу в годах для двух философов.

### 2.1. «Был молод, когда Анаксагор был стар»

Что значит «молод» (νεός) и «стар» (πρεσβύτης) в контексте двух приоритетных датировок? По Аполлодору, если Анаксагор родился ок. 500 г., то Демокрит – ок. 460 г., поскольку Демокрит был моложе на 40 лет. В таком случае – если Демокрит видел Анаксагора «когда он был стар», – их встреча могла произойти после 440 г. (Анаксагору 60 лет), но до 428 г. (Анаксагор умер в возрасте 72 лет). В указанный период Демокриту было от 20 до 32 лет.

Когда Демокрит говорил о себе «был молод» (*vέος*), он использовал, очевидно, язык представлений своего времени. Вспомним, что для распространенного уже в ранней традиции деления человеческой жизни на возрасты по седмицам, молодости соответствуют третья и четвертая седмицы (от 15 до 28 лет), а в пятую седмицу (29–35 лет), как сказано в известной элегии поэта и законодателя Солона, «время подумать о браке желанном мужчине»<sup>5</sup>. Гиппократ Косский, знаменитый врач и современник Демокрита, в трактате «О седмицах» упоминает о возрастах человеческой жизни, считая, как и Солон, молодым (*νεανίσκος*) человека в возрасте от 21 года до 28 лет, а пожилым (*πρεσβύτερος*) – от 49 до 56 лет (следующий возраст – «старик», *γέρων*)<sup>6</sup>. Наконец, Платон в «Законах», рассуждая о «трех хороводах», состоящих из детей, молодежи и взрослых, устанавливает для участников второго хоровода возраст моложе 30 лет<sup>7</sup>.

Поэтому, считая датой рождения Демокрита 460 г. до н. э., следует принять год 30-летия Демокрита (430–428 гг.) как *terminus ante quem* для его возможной встречи с Анаксагором. Поскольку датировка по 80-й олимпиаде не строга, а встреча могла быть и в его более раннем возрасте, то для рассмотрения можно определить временной отрезок 435–428/27 гг.

Приняв вслед за Фрасиллом 470-й год как дату рождения Демокрита, мы должны были бы предположить, что Анаксагор родился на 40 лет раньше – в 510 г., тем самым выходя за пределы всех подтвержденных в доксографической традиции датировок, зависящих от даты рождения. Однако нет необходимости изменять дату рождения Анаксагора при датировке «470 г.», а есть необходимость отказаться от 40-летней разницы в возрасте между Демокритом и Анаксагором. Уже более ста лет назад среди ученых сформировалось убеждение, что фраза «будучи моложе на сорок лет» в тексте Диогена Лаэртия представляет собой не подлинные слова Демокрита, а вставку позднейшего доксографа: либо Аполлодора, либо Диогена, либо доксографа-посредника, на текст которого опирался Диоген Лаэртий. Источником этой вставки считается Аполлодор<sup>8</sup>, однако, как показал А.Л. Верлинский в своей статье, посвященной датировке Демокрита у Аполлодора, от этого мнения следует отказаться [Верлинский, 1997, с. 100–127]. Аполлодор в «Хронике» применяет 40-летний стереотипный интервал для определения «акме» (расцвета жизни), но в других случаях не пользуется им, в частности не устанавливает его как стандартную разницу в возрасте между учителем и учеником, и т. п. Из какого источника взялась у Диогена вставка про 40 лет после слов о молодости Демокрита и старости Анаксагора, сказать трудно. Возможно, она появилась в позднейшей прозаической переработке «Хроники» Аполлодора, написанной в аутентичной версии ямбическим триметром, – и в этой отредактированной версии принятый Аполлодором счет по афинским архонтам уже был заменен на более универсальный счет по олимпиадам [там же, с. 111].

Из сказанного следует, что 470-й г. как год рождения Демокрита сам по себе возможен, поскольку не противоречит синхронизации с традиционной датой рождения Анаксагора, требуя ее скорректировать в угоду 40-летней разнице в годах. Однако при попытке датировать их встречу придется иметь в виду, что «молод» Демокрит

<sup>5</sup> Пер. В. Латышева, см.: «Седмицы человеческой жизни» [Античная лирика, 1968]; [West, 1971, p. 155–156]; Solon, fr. 27 West = Philo. De opif. mundi, 104.

<sup>6</sup> *Hippocr. De hebdomadibus*, 5, 13–35], см. этот фрагмент из трактата «О седмицах» в пер. А.В. Лебедева: [Фрагменты ранних греческих философов, 1989, с. 553].

<sup>7</sup> Платон. Законы, II, 664d. «Старший хор» (*πρεσβυτέρων χορός* – в пер. А.Н. Егунова: «хор старцев») у Платона составляют те, кому от 30 до 60 лет (II, 665b). И в диалоге «Протагор» (драматическая дата ок. 432 г.) «пожилому» Протагору – не более 54–55 лет, а «молодому», как он сам себя называет, Сократу примерно 36 лет.

<sup>8</sup> Так считали такие корифеи, как Роде, Якоби и Дильс. После исследования Роде [Rohde, 1880] Якоби уверенно включил это место в издание «Хроники» Аполлодора [FGrHist 244 F 36a], ср. [Mansfeld, 1983, p. 253–254].

был бы до 440 г., но тогда «старому» Анаксагору было бы ок. 55–60 лет. Как мы видели на примере контекстов Платона и Гиппократов, слово *πρεσβύτερος* в цитате Демокрита допускает перевод «пожилой» человек, а не «старый». Где же могли встретиться Демокрит и Анаксагор в указанные годы?

## 2.2. Афины и Лампсак

На основании сохранившихся свидетельств о жизни Демокрита и Анаксагора можно предположить, что встретиться они могли или в Афинах, или в Лампсаке. Как известно, Анаксагор провел в Афинах большой отрезок своей жизни (от 20 до 30 лет), был близко знаком с Периклом – это относится к устойчивой части традиции, хотя споры о хронологии не утихают и здесь. Обсуждается, в каком году Анаксагор появился в Афинах (в 480 или в 456 – при архонте Каллиаде или Каллии) и сколько ему тогда было лет, приезжал ли он в Афины дважды, когда был выслан по обвинению в нечестии, и т. п. Итак, в Афинах Анаксагор долгое время жил, а Демокрит в Афинах бывал. Они могли бы там встретиться, однако в этом есть большие сомнения.

Главное сомнение связано с известным свидетельством самого Демокрита: «Я был в Афинах, но никто меня не знал» [D.L. IX, 36.25-26 = DK68 A 1 = test. XXIV Lugia]. Правда, у Диогена фраза цитируется в контексте возможного знакомства Демокрита с Сократом, а не с Анаксагором. Тем не менее, поскольку сказано определенно «никто не знал», можно понять это так, что: 1) Демокрит в Афинах видел Анаксагора, но не познакомился, поэтому бесед на философские темы с ним не вел, 2) Демокрит в Афинах Анаксагора не видел, поскольку его в то время в городе не было. Первый вариант оставляет открытым вопрос, почему воспоминания Демокрита о поездке в Афины столь скупы и почему он остался никому не известен. По мнению Деметрия Магнесийского (нач. I в. до н. э.), фраза свидетельствует о скромности Демокрита, который жил себе и работал в Афинах, никому не известный, в то время как Цицерон (106–43 до н. э.), наоборот, счел эти слова свидетельством о его тщеславии<sup>9</sup>.

Если предположить, что Демокрит бывал в Афинах в пору своей юности, когда он никому не был известен как философ, не удивительно, что его никто не знал. Удивительно, что в Афинах Демокрит, похоже, не нашел никого достойного упоминания и ни к кому не пошел учиться. Судя по всему, его посещение Афин не было связано с образовательными целями. Можно предположить, что Демокрит оказался в Афинах по делам семьи (весьма богатой и влиятельной в Абдерах), возможно, с торговыми целями, а возможно, с политическими. Интенсивность контактов между Афинами и Абдерами определенно должна была возрасти после 452 г. до н. э., когда Абдеры присоединились к Делосскому союзу. Абдеры стали третьим по своему богатству членом союза, ведущую роль в котором играли Афины. Отец Демокрита в то время, возможно, исполнял обязанности магистрата – в пользу этого свидетельствует нумизматика: найдены отчеканенные в Абдерах тетрадрахмы с легендой на реверсе «при Гегесистрате»<sup>10</sup>, датированные периодом 450–430-х гг. до н. э.<sup>11</sup> Таким образом,

<sup>9</sup> [Cic. Tusc. V, 36, 104] («Вот твердый и стойкий муж, который тщеславится тем, что он не тщеславен!»).

<sup>10</sup> Доксографы сообщают три версии имени отца Демокрита: Гегесистрат, Афинокрит, Дамасипп [D.L. IX, 34].

<sup>11</sup> Среди абдерских монет различного достоинства известны не только тетрадрахма с именем магистрата «Гегесистрат» (сер. V в. до н. э.), но и более ранняя октодрахма, с начальными буквами, вероятно, того же имени, датированная периодом персидского владычества над ионийскими городами (544–450 до н. э.). Наконец, есть монеты, датированные последней третью V в. до н. э., с надписями на реверсе «при Демокрите» и «при Геродоте» (Геродотом звали одного из двух старших братьев Демокрита). О фракийских монетах абдерской чеканки см. [Barclay, 1887, p. 218–219]; подробнее о серебряной тетрадрахме Демокрита с учетом новой датировки см.: [Bicknell, 1970, p. 1–2], со ссылкой на исследование Мея [May, 1966, p. 143–153], который склоняется к датировке монет «ближе к концу периода 439/7–411/10 BC».

Демокрит в молодости мог посетить Афины по делам своего полиса и своей семьи. В этом контексте можно принять известное сообщение Деметрия Фалерского, согласно которому Демокрит «не приезжал в Афины»<sup>12</sup> – ибо он не был там как именованный философ.

Более всего удобно предположить, что встреча Демокрита и Анаксагора произошла в Лампсаке, куда Анаксагор перебрался из Афин после его обвинения судом в нечестии за исследования небесных тел и явлений<sup>13</sup>. Здесь он провел несколько последних лет своей жизни. К наиболее вероятной дате встречи в Лампсаке (ок. 430 г.) ведет предположение о рождении Демокрита в годы 80-й олимпиады (четырёхлетие с 460 г.). При более ранней датировке по Фрасиллу Демокрит едва ли назвал бы себя «молодым», ведь ок. 430 г. ему должно было быть 40 лет. В Афинах же, как он сам сказал, никто его не знал.

### 3. Демокрит, Сократ и Протагор

Из двух датировок года рождения Демокрита датировка по Аполлодору считается предпочтительной. Возражение против датировки по Фрасиллу, которая все же получила признание в работах ряда ученых<sup>14</sup>, обыкновенно состоит в том, что Фрасилл, похоже, намеренно попытался сделать Демокрита старше, чтобы увязать дату его рождения с хронологией Сократа (469–399 до н. э.). В самом деле, по Фрасиллу Демокрит родился «в третий год 77-й олимпиады, то есть годом раньше Сократа» [D.L. IX, 41]. Возможно, Фрасилл исходил из тех соображений, что Демокрит должен быть старше как завершающая фигура натурфилософской традиции по отношению к более поздней софистической и сократовской. Истинное авторство этой историко-философской установки принадлежит Аристотелю, который придерживался систематического порядка изложения философских идей, подчас не соблюдая хронологическую последовательность<sup>15</sup>. После Аристотеля старшинство Демокрита утвердилось в античной философской историографии и ко времени Фрасилла стало представлять проблему. Часть этой проблемы составила не вполне ясно когда возникшая традиция считать Протагора учеником Демокрита.

У Аристотеля нигде не говорится, что Демокрит был учителем Протагора. Позднее в эллинистический период, с возникновением историко-философских сочинений в жанре «Преемств»<sup>16</sup>, появилась возможность соединить в рамках одной школы двух уроженцев Абдеры, что и было сделано. К I в. до н. э., т. е. ко времени хронологических изысканий Диодора и Фрасилла, легенда об ученичестве Протагора у Демокрита в рамках преемства «абдерской школы» философии уже обогатилась художественными подробностями (об этом пишут Авл Геллий, Апулей, Диоген Лаэртий и др.). Современная наука считает хронологию, на которой основывается эта группа свидетельств, невозможной, поскольку Протагор был старше Демокрита на 25–30 лет. Хронология Протагора довольно надежно закреплена свидетельствами о его участии в разработке законодательства общегреческой колонии Фурии

<sup>12</sup> [D.L. IX, 37 = DK 68 A 1.34-35 = test. XXV Luria], – поскольку Деметрий сказал об этом в «Апологии Сократа», интерес, очевидно, вызывала синхронизация Демокрита и Сократа.

<sup>13</sup> Дискутируется дата либо 437/36 г., либо 433/32 г. Дату 437 г. отстаивает Я. Мансфельд [Mansfeld, 1979] и принимает издатель собрания фрагментов Анаксагора П. Курд: [Curd, 1999, p. 131].

<sup>14</sup> За 470 г. до н. э. высказывались: [Diels, 1876; Luria, 1928; O'Brien, 1994].

<sup>15</sup> Как работает этот метод, можно видеть на примере замечания об Анаксагоре и Эмпедокле в Met. I, 3, 984a12. Все же несколько раз Аристотель как будто высказался о старшинстве Демокрита по отношению к Сократу, напр.: *Arist. De part. an.* I, 1, 642a24-31 (Демокрит впервые подошел к общему определению сущности, а после него это получило развитие у Сократа); ср. тж. [Met. XIII, 4, 1078b17-21].

<sup>16</sup> Видными историками философии III–I вв до н. э., авторами «Преемств» (*Διαδοχαί*), были: Антисфен Родосский, Сотийон Александрийский, Гераклид Лемб, Сосикрат, Александр Полигистор – все цитируются Диогеном Лаэртием.

(ок. 444 г. до н. э. – к этой дате и привязано его акме у Аполлодора<sup>17</sup>), так что его дату рождения невозможно сдвигать в угоду синхронизации с Демокритом так, чтобы последний стал его учителем.

Фрасилл мог счесть неудовлетворительной хронологию Демокрита и по версии Аполлодора (460 г.), и по версии Диодора (495 г.). Для него как философа-платоника прежде всего была важна датировка Демокрита, подтвержденная авторитетом Платона, а также Аристотеля, если он не противоречил Платону. Хотя Платон имени Демокрита и не упоминал, его мнение о датировке Демокрита может быть реконструировано на основании диалога «Протагор», ведь у Платона ясно сказано, что Протагор старше Сократа<sup>18</sup>. Если принять, что Демокрит был учителем Протагора, а Протагор был старше Сократа, то мы получаем источник убежденности, например, Авла Геллия (сер. II в. н. э.), в том, что «Демокрит был вне всяких сомнений старше Сократа» [Gell. Noctes Att. XVII, 21; ср. V, 3]. И, похоже, что у Геллия он старше не на один год, как у Фрасилла.

Фрасиллову датировку Демокрита мы должны, по-видимому, воспринимать как пересмотр прежде всего диодоровской (495 г.): Фрасилл переносит год рождения Демокрита по сравнению с Диодором на более позднюю дату, делая его младше, почти ровесником Сократа. Тем самым он сохраняет авторитетную для него линию Платона, согласно которому Протагор был старше Сократа, но по существу ставит под вопрос легенду об ученичестве Протагора у Демокрита. Кроме того, на датировку Фрасилла повлияло его понимание псевдоплатоновского диалога «Соперники», в одном из персонажей которого он усматривал отсылку к образу Демокрита. Фрасилл был готов увидеть (при условии подлинности диалога) Демокрита в том анонимном собеседнике Сократа, которому он говорит, что «философ подобен пятиборцу»<sup>19</sup>, – соответственно, Фрасилл допускает возможность встречи Демокрита и Сократа. В итоге 470 г. был выбран Фрасиллом как символически подходящий для синхронизации Демокрита с Сократом (заодно и с пифагорейцем Филолаем – ср. D.L. IX, 38), при которой не пострадала бы синхронизация Демокрита с определенно более старшим Анаксагором.

#### 4. Дата падения Трои

Каждый из доксографов, выясняя дату рождения Демокрита, должен был интерпретировать свидетельство, которое считается собственными словами Демокрита и выглядит как одно из самых впечатляющих в истории древнегреческой философии. Демокрит сказал, что он написал свой «Малый диакосмос» через 730 лет после падения Трои [D.L. IX, 41.3-5 = DK 68 A 1]. Вопрос только в том, когда пала Троя, по мнению Демокрита.

Возможно, Аполлодору, Диодору либо Фрасиллу была известна Троянская эра по Демокриту. Однако нам она отнюдь не ясна, поскольку они нигде не сопоставили оригинальную датировку Демокрита с принятой ими самими. Это молчание позволяет думать, что им не было известно, о какой именно дате падения Трои говорит Демокрит.

Античная хронография знала более дюжины датировок падения Трои, их временной диапазон – более 200 лет, от самой ранней у Дурида Самосского (1334 г.) до самой поздней у Эфора (1134 г.) [Forsdyke, 1957, p. 62–64]<sup>20</sup>. В большинстве своем

<sup>17</sup> Аполлодор в «Хронике» указывает первый год 84-й ол. (444) как дату акме Протагора [D.L. IX, 56 = 244 F 71 Jacoby]; о его работе над конституцией Фурий сообщает Гераклид Понтийский в соч. «О законах» [D.L. IX, 50].

<sup>18</sup> См.: [Платон. Протагор 317c], где Протагор говорит, обращаясь к Сократу, что «лет ему много» и по возрасту присутствующим он «годился бы в отцы». Ср. также примеч. 7 выше.

<sup>19</sup> См. D.L. IX, 37, подробнее об этом см. [Верлинский, 1997, с. 119].

<sup>20</sup> В исследовании А.А. Немировского [Немировский, 2000, с. 4] указаны 19 античных датировок, в т. ч. и гипотетическая датировка по Демокриту – 1150 до н. э.



эти датировки появились в эллинистический период: перипатетик Дикеарх (его датировка падения Трои – 1212 г.), историки Эфор, Тимей Сицилийский (1193 г.) и Дурид жили в IV в. – нач. III вв. до н. э., Эратосфен (1184 г.), Сосибий Лаконский (1171 г.) и автор «Паросской хроники» (1209 г.) – во 2-й пол. III в. до н. э. **Наиболее авторитетной** стала датировка Эратосфена Киренского – 1184/83 г. (возможно, опиравшегося на «Персидскую историю» Ктесия).

Как отмечает Форсдаjk по поводу точности древних дат [ibid., p. 63], числа и их буквенные обозначения в рукописной традиции легко могли быть подвергнуты искажению и правке, при этом хронографы-посредники редко поясняли, каким методом была получена та или иная датировка. Одна из самых ранних была получена так: по сообщению Климента Александрийского, Дурид Самосский посчитал, что падение Трои случилось за «тысячу лет» до похода Александра Македонского в Азию (334 г. до н. э.). Важным событием для выработки единого хронологического принципа в исторических исследованиях античного времени стала «История» Тимея из Тавромения на Сицилии, который сопоставил годы правления афинских архонтов, спартанских эфоров и аргосских жрецов со списками олимпийских победителей, вводя в ученую практику счет по олимпиадам.

В середине V в. до н. э. мода на вычисление датировок падения Трои только начиналась, и первой более или менее определенной стала датировка автора «Истории» Геродота – около 1250 г. Вторая из появившихся во времена Демокрита была датировка автора «Персидской истории» Ктесия – около 1183 г. Поскольку Ктесий написал свою историю на рубеже V–IV вв. до н. э., то его датировка появилась уже после «Малого диакосмоса» Демокрита. Следовательно, Демокрит был одним из первых греческих авторов, которому приписывается вычисление даты падения Трои (свои датировки, вероятно, были у Гекатея в «Генеалогиях» и у Гелланика).

Не зная датировку Троянской эры по Демокриту, доксграфы использовали в расчетах ту, которая считалась правильной в их время. Так, очевидно, поступил Диодор Сицилийский: он принял датировку по Эратосфену (1184 г. до н. э.) и, отняв от нее 730 лет, получил дату написания «Малого диакосмоса» (454 г.) и одновременно акме автора – и в результате получил год рождения Демокрита:  $454 + 40 = 494$  г. [Jacoby, 1902, S. 292]. Если продолжать считать Демокрита учителем Протагора, заставить Анаксагора родиться примерно в 530-м г. и т. д., то все бы и ничего, но в противном случае остается признать, что датировка падения Трои у Демокрита не совпадала с датировкой Эратосфена.

Недоумение вызывает то, что датировки года рождения Демокрита у Диодора и Аполлодора разные, между тем как оба исходили из одной и той же даты падения Трои – согласно Эратосфену. Диодор пишет, что от падения Трои до возвращения Гераклидов «в соответствии с Аполлодором из Афин» прошло 80 лет, «а от возвращения до первой олимпиады прошло 328 лет, определяя время по лакедемонским царям» [Diod. I, 5]. В этой связи Я. Мансфельд [Mansfeld, 1983] высказал гипотезу, что 730 лет – это ошибка рукописной традиции: вместо «730» в тексте должно быть «763», потому что именно эту цифру мы получим, если посчитаем, сколько лет прошло от 1184 г. (дата падения Трои, принятая Аполлодором) до 420 г., когда был написан «Малый диакосмос», согласно Аполлодору (критическую оценку того, что сам Мансфельд назвал “a fresh start” [ibid., p. 255], см.: [Верлинский, 1997, с. 114]). Мы также не готовы признать нестандартный способ решения старой хронологической проблемы Демокрита Мансфельдом, между тем недоумения относительно анахронизма даты падения Трои и даты рождения Демокрита у Аполлодора остаются. Попытаться разрешить их можно, предположив, что датировка Аполлодора не связана с расчетом от падения Трои. Он вел счет по афинским архонтам (и опирался на соответствующие источники), по ним он указывал и датировку Анаксагора. Этого ему было достаточно: Демокрит родился через 40 лет после Анаксагора ( $500 - 40 = 460$  г.), написал свое лучшее произведение «Малый диакосмос» в пору акме (420 г.).

Отсюда можно вывести «дату падения Трои по Демокриту»:  $420 + 730 = 1150$  г. до н. э. Получается, что Аполлодор оставил без комментариев тот факт, что полученная «дата по Демокриту» и дата по Эрастосфену расходятся. Но именно это косвенно можно считать подтверждением подлинности слов «730 лет после падения Трои», – Аполлодор не обязан был комментировать чужие цитаты, а сам он в своей «Хронике» больше ничего не датировал от падения Трои.

Аполлодор вычисляет датировку падения Трои от даты «Малого диакосмоса»<sup>21</sup>. Этот способ, пожалуй, соответствует авторскому замыслу, ведь дату написания книги современники Демокрита должны были знать. В данном случае «я написал» Демокрита примерно соответствует «я прочитал» для его читателей – каждый, кто читал новую книгу Демокрита, мог прибавить 730 к текущему году и получить новое знание – дату падения Трои. Скорее всего, кроме ключевого числа 730 Демокрит других чисел не называл, предоставив читателям самим посчитать «дату падения Трои». Прошли годы, и изящная интеллектуальная загадка превратилась в уравнение с тремя неизвестными: дата падения Трои, дата написания «Малого диакосмоса» и возраст автора.

Считать от даты падения Трои было бы неверно, поскольку во времена Демокрита решительно никому не могла быть известна точная дата – с точностью до года – падения Трои, чтобы, вычтя из нее ровно 730, получить точный год написания «Малого диакосмоса», когда бы он ни был написан. Это означает, что главное в словах Демокрита – само число 730. Оно выглядит как отклик на слова из «Истории» Геродота про «800 лет»<sup>22</sup>, и в итоге Демокрит указывал более позднюю дату падения Трои, чем Геродот, примерно на 100 лет<sup>23</sup>. О методе Демокрита мы поговорим в заключительной части статьи, а пока обратимся к датировке Фрасилла.

Следует признать, что рассмотрение датировки Фрасилла (470 г.) с применением операций вычитания и сложения числа «730» только запутывает дело. Если Фрасилл принимал другую датировку, чем Аполлодор (предположительно, у него была своя дата – 1194/93 г.), то он должен был получить дату написания «Малого диакосмоса» ок. 463 г., что бессмысленно при его датировке рождения Демокрита в 470 г. Остается думать, что Фрасилл оспорил только дату рождения Демокрита по Аполлодору, а остальное предоставил судьбе: и дату падения Трои, и год написания «Малого диакосмоса»<sup>24</sup>. Он даже мог соглашаться с Аполлодором по поводу датировки книги, при этом возраст Демокрита в 420 г. был бы не 40, а 50 лет – но в этом нет ничего невозможного.

Известны предложения посчитать хронологию Демокрита по каким-нибудь наиболее подходящим из известных дат падения Трои – по дате Сосибия, например (1171 г.), – чтобы избежать слишком ранней датировки «Малого диакосмоса». Однако эти предположения не добавляют уверенности в том, что мы приближаемся к истине. Понятно, почему в конце концов сложилось мнение, что Демокритова датировка падения Трои «ничего не дает» [Лурье, 1970, с. 385] и «не представляет независимой ценности» [Taylor, 1999, p. 69, n. 28].

<sup>21</sup> Предположение А.Л. Верлинского о том, что «опорным пунктом расчетов Аполлодора, вопреки Ф. Якоби, был именно год написания “Малого диакосма”» [Верлинский, 1997, с. 115], очевидно, следует поддержать, однако не понятно, почему отсюда следует, что Аполлодор «должен был знать Троянскую эру Демокрита в перерасчете на собственную» [там же].

<sup>22</sup> То, что считается «датировкой» Геродота, заключено в следующем рассуждении: «...а от Пана, сына Пенелопы, прошло до сегодняшнего дня еще меньше лет, чем от Троянской войны, – только 800 лет» [Hrd. II, 145].

<sup>23</sup> Расчет приближителен и весьма прост: к 70 следует прибавить те годы, которые разделяли «сегодня» Геродота и «сегодня» Демокрита, ведь каждый посчитал падение Трои от текущего момента времени. Несомненно, «Малый диакосмос» был написан после «Истории» Геродота.

<sup>24</sup> О возможных ошибках при вычислении хронологии Демокрита по афинскому архонту Аристиону (421 г. – акме и издание «Малого диакосмоса» по Аполлодору), превратившегося в Аристора (454 г.), что привело Диодора к неверной дате рождения Демокрита, см. подробнее: [Панченко, 2000].

Постараемся понять, что нам дает подсказка Демокрита о временном интервале 730 лет в контексте биографических свидетельств. Мы можем быть уверены, что Демокрит написал «Малый диакосмос» между 430–415 гг. в возрасте 30–45 лет, и здесь учтены три соображения: 1) «Малый диакосмос», датированный от падения Трои, написан после «Истории» Геродота, где впервые указана датировка этого события относительно времени жизни автора книги, 2) и после встречи Демокрита с Анаксагором в пору своей молодости, 3) но до 415 г. – согласно современной точке зрения на датировку абдерских монет с надписью «при Демокрите». Таким образом, у нас в общих чертах определяется дата падения Трои по Демокриту: 1160–1145 гг. до н. э., довольно поздняя в сравнении с прочими, известными не только в V в. до н. э., но и в целом в античности.

Почему Демокрит датировал именно это свое произведение от даты падения Трои? Возможно, потому, что в своем «Малом космосе» он впервые систематически написал о развитии человечества от первобытного состояния к цивилизации, о возникновении городов, ремеслах, законах, политике. Дата падения Трои для времен, когда еще не было общегреческих олимпийских игр и не велся счет по олимпиадам, была единственным хронологическим ориентиром. Демокрит писал об истории – и датировал свое сочинение символическим началом истории<sup>25</sup>. Возможно, в отличие от «большого космоса» (природы) «малым космосом» Демокрит называл скорее общество, город, а не отдельного человека, как интерпретировала понятие «микрокосмос» позднейшая традиция.

Известен биографический сюжет о чтении Демокритом своего сочинения гражданам Абдеры, после чего они отказались от идеи его наказать за растрату отцовского наследства, а наградили большой суммой денег. Демокрит мог использовать тему Троянской войны не только для оригинальной датировки, но и для рассказа согражданам о том, как включена в большую историю Греции история их родного города, названного по имени Абдера, погибшего здесь товарища Геракла, – рассказать про 700 с лишним лет, прошедших со времен Троянской войны, и обозначить историческую перспективу гораздо более впечатляющую, чем те 100–200 лет, о которых знали абдериты, потомки переселенцев с Теоса и из Клазомен. Жители Абдеры были ионийцами, а знатные ионийские роды вели свое происхождение от царя Пилоса Нелея, отца гомеровского героя Нестора. Возможно, Демокрит использовал в своих расчетах даты падения Трои доступные ему генеалогии Нелеидов. Д.В. Панченко приводит доводы в пользу того, что Демокрит пользовался в расчетах списками спартанских царей, как и Геродот [Panchenko, 2000, p. 40]. Во всяком случае, он должен был получить свою датировку путем традиционного поколенного подсчета. Особенность только в том, что в число 730 лет входил также возраст самого Демокрита.

## 5. Счет по поколениям

В качестве традиционной величины поколения в генеалогических расчетах хронографы чаще всего принимали 40 лет, 33 года либо 30 лет. Как получил свою дату Демокрит? Думается, так же, как Геродот: он умножил количество поколений на поколенную константу. У Геродота эта константа – 40 лет, что давало 80 лет для двух поколений, а для 20 – 800. Поскольку у Демокрита указано меньшее число, хотя он писал позднее Геродота, это значит, что он посчитал либо меньшее количество поколений, либо принял другой поколенный множитель, либо то и другое сразу.

Меньшее число поколений Демокрит посчитать едва ли мог, поскольку был младше Геродота, но все же это не исключено. Поколенные множители, которые можно усмотреть в источниках (25, 30, 33, 35, 40), зависели от того, когда и опираясь на на-

<sup>25</sup> Возможно, до Демокрита другой философ, Анаксимандр, тоже позволил себе автобиографическое замечание, посчитав свой возраст, правда, не от даты падения Трои, а от даты персидского нашествия («переправы Ксеркса»), см. [Панченко, 1994].

следие каких генеалогических традиций считали (цари и эфоры спартанские, архонты афинские, жрецы аргосские или египетские, Гераклиды, Алкмеониды, Кодриды, Нелеиды и т. п.). Со времен «Генеалогий» Гекатея получил распространение метод подсчета, согласно которому три поколения = 100 лет. Демокрит как философ не мог оставить без внимания предписания Солона и Гесиода о том, что жениться мужчине следует примерно в 30–35 лет. Соответственно, поколения считаются от возраста брака – или 33 года (и тогда для удобства три поколения = 100 лет), или 35 лет (половина жизни, согласно Солону и традиционному счету возрастов по седмицам).

Рассмотрим число 730 как результат поколенного подсчета. Поскольку константа 40 была исключена после сопоставления с датой Геродота, то возьмем другую распространенную константу – 33. В таком случае мы получаем 730 как сумму 700 ( $3 \times 33 = 100 \times 7 = 700$  или 21 поколение) и 30 – эта последняя цифра, как представляется, указывает на возраст самого Демокрита – автора «Малого диакосмоса». Получается, что Демокрит во 2-й пол. V в. до н. э. относит себя к 22-му поколению после взятия Трои<sup>26</sup>. Это на два поколения больше, чем у Геродота, а если, например, сравнить Демокрита с тем, что известно о подобных расчетах для Гекатея и врача Гиппократ (из рода Асклепиадов), ровесника Демокрита, то и на три, что довольно много. Однако и 19-е, и 21-е поколения для рожденных в середине V в. до н. э. было допустимо. Понятно, что еще меньшие константы (30 и 25 лет) дадут в результате еще большее количество поколений.

Остается возможность применить число 35 как поколенную константу, имеющую свою философскую и литературную историю, и тогда получится, что Демокрит был представителем 21-го поколения, но имел тот же возраст – 30 лет ( $730 = 35 \times 20 + 30$ ).

Наконец, не исключено, что часть поколений могла быть посчитана с одной константой, а часть – с другой, например десять поколений по 40 лет и 10 по 30 (= 700), но и в этом случае мы получаем предполагаемый возраст Демокрита 30 лет, а его самого как представителя 21-го поколения после падения Трои.

Поколенный подсчет как вероятный метод, использованный Демокритом для вычисления даты падения Трои, приводит к предположению о том, что он написал «Малый диакосмос» в 30 лет. Год написания «Малого диакосмоса», следуя хронологии Аполлодора, может быть определен ближе к крайней границе диапазона 430–426 гг. (80-я ол.); датой рождения Демокрита в таком случае следует считать 457/56 г. Наконец, дата падения Трои по Демокриту может быть уточнена как 1157/56 г. до н. э.

### Список литературы

Античная лирика, 1968 – Античная лирика / Вступ. ст. С. Шервинского. М.: Худож. лит., 1968. 624 с.

Верлинский, 1997 – *Верлинский А.Л.* Дата рождения Демокрита у Аполлодора и Фрасилла (замечки о методах античной хронографии) // *ΜΟΥΣΕΙΟΝ: К 70-летию проф. А.И. Зайцева* (сб. ст.). СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. С. 100–127.

Лурье, 1970 – *Лурье С.Я.* Демокрит: Тексты. Перевод. Исследования. Л.: Наука, 1970. 664 с.

Немировский, 2000 – *Немировский А.А.* Датировка Троянской войны в античной традиции: к легендарной хронологии «героического века» Эллады // *Studia historica*. Вып. 3. М.: МГПИ, 2000. С. 3–18.

Панченко, 1994 – *Панченко Д.В.* «Сколько тебе было лет?» (Хронология досократиков и нашествие персов) // *Nurperborgen*. 1994/1995. Vol. 1. Fasc. 2. С. 34–45.

Фрагменты ранних греческих философов, 1989 – Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подгот. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989. 576 с.

<sup>26</sup> В своем тщательном исследовании хронологической проблемы Демокрита Д.В. Панченко предполагает, что число 730 является «округлением» для числа  $733 \frac{1}{3}$ , и указывает на 22-е поколение [Panchenko, 2000, p. 40].

- Barclay, 1887 – *Barclay V.* *Historia numorum: a manual of Greek numismatics.* Oxford: Clarendon Press, 1887. 817 p.
- Bicknell, 1970 – *Bicknell P.J.* Coins and the Presocratics III; *Abdera // Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science.* 1970. Vol. 4. No. 1. P. 1–3.
- Curd, 2007 – *Curd P.* *Anaxagoras of Clazomenae: Fragments. Text and Translation with Notes and Essays.* Toronto: University of Toronto Press, 2007. 279 p.
- Davison, 1953 – *Davison J.A.* Protagoras, Democritus, and Anaxagoras // *Classical Quarterly.* 1953. n. s. Vol. 3. No. 1/2. P. 33–45.
- Diels, 1876 – *Diels H.* Chronologische Untersuchungen über Apollodors Chronika // *Rheinisches Museum für Philologie.* N. F. 1876. Bd. 31. P. 1–54.
- DK – Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von H. Diels (1903), sechsten Aufl. herausg. von W. Kranz. Bd. I–III. Berlin, 1951–1952.
- D.L. – *Diogeni Laertii.* Vitae philosophorum / Ed. by M. Marcovich. Vol. I. Libri I–X. Studgardiae; Lipsiae, 1999.
- Ferguson, 1965 – *Ferguson J.* On the date of Democritus // *Symbolae Osloenses.* 1965. No. 40:1. P. 17–26.
- Ferverda, 1972 – *Ferverda R.* Democritus and Plato // *Mnemosyne.* 1972. Vol. 24. Fasc. 4. P. 337–378.
- Forsdyke, 1957 – *Forsdyke J.* Greece before Homer. Ancient chronology and mythology. N. Y.: Norton, 1957. 176 p.
- Jacoby, 1902 – *Jacoby F.* Apollodors Chronik. Eine Sammlung der Fragmente. Berlin: Weidmann, 1902. 416 S.
- Luria, 1928 – *Luria S.* Wann hat Demokrit gelebt? // *Archiv für Geschichte der Philosophie.* 1928. Bd. 38 (1–4). S. 205–238.
- Mansfeld, 1979 – *Mansfeld J.* The Chronology of Anaxagoras' Athenian Period and the Date of His Trial. Part I: 'The Length and Dating of the Athenian Period' // *Mnemosyne.* 1979. Vol. 32. P. 39–69. Part II: The Plot against Pericles and His Associates // *Mnemosyne.* 1980. Vol. 33. P. 84–95.
- Mansfeld, 1983 – *Mansfeld J.* Apollodorus on Democritus // *Hermes.* 1983. Bd. 111. Heft 2. S. 253–258.
- May, 1966 – *May M.F.* The Coinage of Abdera (540–345 B.C.) / Ed. by C.M. Kraay and G.K. Jenkins. L.: Royal Numismatic Society, Spink & Son, 1966. 298 p.
- O'Brien, 1994 – *O'Brien D.* Démocrite d'Abdère // *Dictionnaire des Philosophes Antiques / Publié sous la dir. de R. Goulet.* T. II. Paris: Éditions du CNRS, 1994. P. 649–715.
- Panchenko, 2000 – *Panchenko D.* Democritus' Trojan Era and the Foundations of Early Greek Chronology // *Hyperboreus.* 2000. Vol. 6. Fasc. 1. P. 31–78.
- Procopé, 1990 – *Procopé J.F.* Democritus on Politics and the Care of the Soul // *Classical Quarterly.* 1989. Vol. 39. No. 2. P. 307–331; 1990. Vol. 40. P. 21–45.
- Taylor, 1999 – *Taylor C.C.W.* (ed.). The Atomists, Leucippus and Democritus: Fragments. A Text and Translation with a Commentary by C.C.W. Taylor. Toronto; Buffalo, L.: University of Toronto Press, 1999. 308 p.
- West, 1971 – *West M.L.* Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantati (editio altera aucta atque emendata). Vol. II: Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus. Oxford: Clarendon Press, 1971 (repr. 1998).

## The Chronology of Democritus and the Fall of Troy

*Maria A. Solopova*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: msolopova@yandex.ru

The article considers the chronology of Democritus of Abdera. In the times of Classical Antiquity, three different birth dates for Democritus were known: c. 495 BC (according to Diodorus of Sicily), c. 470 BC (according to Thrasylus), and c. 460 BC (according to Apollodorus of Athens). These dates must be coordinated with the most valuable doxographic evidence, according to which Democritus 1) “was a young man during Anaxagoras’s old age” and that 2) the *Lesser World-System* (*Diakosmos*) was compiled 730 years after the Fall of Troy. The article considers the argument in

favor of the most authoritative datings belonging to Apollodorus and Thrasylus, and draws special attention to the meaning of the dating of Democritus' work by himself from the year of the Fall of Troy. The question arises, what prompted Democritus to talk about the date of the Fall of Troy and how he could calculate it. The article expresses the opinion that Democritus indicated the date of the Fall of Troy not with the aim of proposing its own date, different from others, but in order to date the *Lesser World-System* in the spirit of intellectual achievements of his time, in which, perhaps, the history of the development of mankind from the primitive state to the emergence of civilization was discussed. The article discusses how to explain the number 730 and argues that it can be the result of combinations of numbers 20 (the number of generations that lived from the Fall of Troy to Democritus), 35 – one of the constants used for calculations of generations in genealogical research, and 30. The last figure perhaps indicates the age of Democritus himself, when he wrote the *Lesser Diakosmos*: 30 years old.

**Keywords:** Ancient Greek philosophy, Democritus, Anaxagoras, Greek chronography, doxographers, Apollodorus, Thrasylus, capture of Troy, ancient genealogies, the length of a generation

## References

- Barclay V. *Historia numorum: a manual of Greek numismatics*. Oxford: Clarendon Press, 1887. 817 p.
- Bicknell P.J. Coins and the Presocratics III; Abdera, *Apeiron*, 1970, vol. 4, no. 1, pp. 1–3.
- Curd P. *Anaxagoras of Clazomenae: Fragments. Text and Translation with Notes and Essays*. Toronto: University of Toronto Press, 2007. 279 p.
- Davison J.A. Protagoras, Democritus, and Anaxagoras, *Classical Quarterly*, 1953, n. s, vol. 3, no. 1/2, pp. 33–45.
- Diels H. Chronologische Untersuchungen über Apollodors Chronika, in: *Rheinisches Museum für Philologie*, N. F. 1876, Bd. 31, pp. 1–54.
- Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch* von H. Diels (1903), sechsten Aufl. herausg. von W. Kranz, Bd. I–III. Berlin, 1951–1952.
- Diogeni Laertii. *Vitae philosophorum*, ed. M. Marcovich, vol. I, libri I–X. Studgardiae; Lipsiae, 1999.
- Ferguson J. On the Date of Democritus, *Symbolae Osloenses*, 1965, no. 40:1, pp. 17–26.
- Ferverda R. Democritus and Plato, *Mnemosyne*, 1972, vol. 24, fasc. 4, pp. 337–378.
- Forsdyke J. *Greece before Homer. Ancient chronology and mythology*. New York: Norton, 1957. 176 p.
- Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov* [Fragments of Early Greek Philosophers], ed. by A.V. Lebedev. Moscow: Nauka Publ., 1989. 576 p. (In Russian)
- Jacoby F. *Apollodors Chronik. Eine Sammlung der Fragmente*. Berlin: Weidmann, 1902. 416 S.
- Luria S. Wann hat Demokrit gelebt?, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1928, Bd. 38 (1–4), pp. 205–238.
- Luria S. *Demokrit: Tekst. Perevod. Issledovaniya* [Democritus. Texts. Translation. Issues], ed. by S. Luria. Leningrad: Nauka Publ., 1970. (In Russian)
- Mansfeld J. The Chronology of Anaxagoras' Athenian Period and the Date of His Trial. Part I: The Length and Dating of the Athenian Period, *Mnemosyne*, 1979, vol. 32, pp. 39–69; Part II: The Plot against Pericles and His Associates, *Mnemosyne*. 1980, vol. 33, pp. 84–95.
- Mansfeld J. Apollodorus on Democritus, *Hermes*, 1983, Bd. 111, Heft 2, pp. 253–258.
- May M.F. *The Coinage of Abdera (540–345 B.C.)*, ed. by C.M. Kraay and G.K. Jenkins. London: Royal Numismatic Society, Spink & Son, 1966. 298 p.
- Nemirovskii A.A. Datirovka Troyanskoi voyny v antichnoi traditsii: k legendarnoi khronologii "geroicheskogo veka" Ellady [The Date of Trojan War in the Ancient Tradition: [To the question on the mythical chronology of the "Heroic Age" of Hellas], in: *Studia historica*, issue 3. Moscow: MGPI Press, 2000, pp. 3–18. (In Russian)
- O'Brien D. Démocrite d'Abdère, in: *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, publié sous la dir. de R. Goulet, t. II. Paris: Éditions du CNRS, 1994, pp. 649–715.
- Panchenko D. Democritus' Trojan Era and the Foundations of Early Greek Chronology, *Hyperboreus*, 2000, vol. 6, fasc. 1, pp. 31–78.

Panchenko D.V. «Skol'ko tebe bylo let?» (Khronologiya dosokratikov i nashestvie persov), [“How old were you?” (Chronology of pre-Socratic Philosophers and Persian Invasion of Greece)], *Hyperboreus*, 1994/1995, vol. 1, fasc. 2, pp. 34–45. (In Russian)

Procopé J.F. Democritus on Politics and the Care of the Soul, *Classical Quarterly*, 1989, vol. 39, no. 2, pp. 307–331; 1990, vol. 40, pp. 21–45.

Solon. Sedmitsy chelovecheskoi zhizni [The Ten Ages of Man], fr. 27, trans. V. Latyshev, in: *Antichnaya lirika* [Ancient lyrics], ed. by S. Shervinskii. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1968. (In Russian)

Taylor C.C.W. (ed.). *The Atomists, Leucippus and Democritus: Fragments. A Text and Translation with a Commentary by C.C.W. Taylor*. Toronto; Buffalo, London: University of Toronto Press, 1999. 308 p.

Verlinskii A.L. Data rozhdeniya Demokrita u Apollodora i Frasila (zametki o metodakh antichnoi khronografii) [Democritus' Date of Birth according to Apollodorus and Thrasyllus], in: *ΜΟΥΣΕΙΟΝ: Festschrift für Prof. Alexander I. Zaitsev*. St.-Petersburg: SPbGU Press, 1997, pp. 100–127. (In Russian)

West M.L. *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantati (editio altera aucta atque emendata)*, vol. II. Oxford: Clarendon Press, 1971.

Б.Л. Митруев

## «Йогачарабхумишастра» как историко-философский источник

*Митруев Бембя Леонидович* – аспирант сектора восточных философий. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: bemitrouev@yahoo.com

В статье рассматривается «Йогачарабхумишастра» – трактат буддийской школы йогачара. Относительно авторства этого текста индийская и китайская традиции расходятся: в первой он приписывается Асанге (IV–V вв.), а во второй – будущему будде Майтрейе. Большинство современных ученых считают его компиляцией, а не работой одного автора. Будучи важным памятником как для традиции йогачары, так и для буддизма махаяны в целом, «Йогачарабхумишастра» является объектом научного интереса исследователей из стран Запада, России, Китая и особенно Японии. Текст трактата состоит из пяти частей, которые делятся на главы. Содержание трактата проливает свет на многие концепции йогачары, такие как алая-виджняна, три-свабхава, клишта-манас и др. Кратко рассмотрев текстологические проблемы: авторства, датировки, перевода, комментирования и жанра текста, автор предлагает реконструкцию содержания всего памятника, сделанную на основании собственного перевода с тибетского и санскрита. Это позволяет ему выделить из всего многообразия тем те темы, изучение которых даст приращение знаний об истории формирования основных философских концепций йогачары и тем самым позволит глубже понять историко-философский процесс в буддизме и в других философских направлениях Индии.

**Ключевые слова:** «Йогачарабхуми-шастра», Асанга, махаяна, виджнянавада, йогачара, абхидхарма, алаявиджняна, читта, бхуми, психика, сознание, медитация

«Йогачарабхумишастра» (далее ЙБШ) – фундаментальный и чрезвычайно объемный памятник буддийской школы йогачара, или виджнянавада<sup>1</sup>, – важен как для изучения истории буддизма в 1-м тысячелетии н. э., так и для понимания становления и развития доктрин самой школы йогачара, которая наряду с мадхьямакой сформировала направление буддизма, известное как махаяна («широкий путь», или «большая колесница»). В тибетском Каноне Дерге<sup>2</sup> этот текст занимает 282 фолио. Среди сохранившихся основополагающих памятников индийского буддизма широтой охвата тем его превосходит только «Махавибхаша» («Великий комментарий») – текст, составленный учителями направления, известного как абхидхарма<sup>3</sup> («высшее знание») [Delhey, 2013, p. 498].

<sup>1</sup> В этой статье мы используем названия школы «йогачара» и «виджнянавада» как взаимозаменяемые. Подробнее о виджнянаваде см. [Канаева, 2011, с. 217–218], о йогачаре в Индии [Лысенко, 2011, с. 334–342], в Тибете [Коробов, 2011, с. 342–343].

<sup>2</sup> Тенгьюр (тиб. *bstan 'gyur*) – часть тибетского канона, главным образом состоящая из переводов комментариев к слову Будды с санскрита и других языков на тибетский язык.

<sup>3</sup> О методе и философии абхидхармы см. [Лысенко, 2011, с. 62–66].



Отсутствие критического издания, равно как и полного академического перевода ЙБШ на европейские языки, свидетельствует о ее недостаточной научной изученности. Хотя некоторые из глав этого монументального труда переводились и исследовались, это не дает возможности составить представление о содержании и структуре текста в целом и проследить историю его формирования. Углубленное изучение ЙБШ не только позволит лучше понять процесс становления школы йогачара и ее идей, но и даст более ясное понимание того, какое место занимает ЙБШ в этом процессе.

В нашей работе речь пойдет о ЙБШ как историко-философском источнике, т. е. мы ставим вопрос о том, какие представления о сознании, психических процессах, познании, мире, моральных качествах адептов буддизма, содержащиеся в этом тексте, можно исследовать в историко-философской перспективе. Такое исследование будет чрезвычайно важным для реконструкции истории буддийской философии в Индии и за ее пределами, а не только истории отдельной школы йогачара. Подобная постановка задачи в отношении этого памятника определяет основной вектор нашей работы над ним и новизну предпринимаемого нами анализа.

В данной статье после краткого обзора проблем перевода названия текста, его авторства, датировки, комментирования и жанра мы представим реконструкцию содержания всего текста, сделанную на основании нашего перевода с санскрита и тибетского.

Научная новизна данной статьи заключается в том, что это первое исследование на русском языке содержания ЙБШ, учитывающее текст тибетского перевода и сохранившийся санскритский оригинал, сопоставление которых расширит существующие границы знаний о ЙБШ и йогачаре.

**Название** *Yogācārabhūmi* буквально означает «уровни (*bhūmi*) йогической практики» (*ācāra* от: *ā* + *car* – способ поведения, правильное поведение, хорошие манеры), или практики йогина. Этот текст часто называют Шаштрой (трактатом), поэтому полное название «Йога-ачара-бхуми-шаstra» нередко переводят как «Трактат...» и далее разные переводы композита йога-ачара-бхуми: «Трактат об уровнях духовного обучения» (“*Treatise on the Levels of Spiritual Training*”) [Delhey, 2009, p. 3], «Трактат об уровнях тех, кто занимается духовным обучением» (“*Treatise on the Levels of Those Who Engage in Spiritual Training*”) [Schmithausen, 2007, p. 213]. Рахула Валпола приводит в своей работе биографию Васубандху, в которой ЙБШ называется «Сутра семнадцати уровней» (*Saptadaśabhūmi*) [Рахула, 2017, с. 10]. На русский язык Торчинов перевел название ЙБШ как «Трактат о ступенях учительного делания йоги», обыгрывая этимологическую близость слов *ācāra* и *ācārya* – учитель, наставник [Торчинов, 2000, с. 252].

**Авторство.** В поздней индийской и тибетской традициях трактат ЙБШ приписывался Асанге, а в восточно-азиатской традиции – бодхисаттве и будущему Будде Майтрейе<sup>4</sup>. По всей видимости, обе атрибуции основаны на легендарных повествованиях, в которых появляются обе упомянутые фигуры. Валпола Рахула отмечает, что в китайской традиции информация об Асанге в основном черпается из биографии его брата Васубандху «Жизнь Васубандху в изложении Парамартхи». Эта биография является одной из самых ранних на китайском языке и появляется в конце 7 в. н. э. [Рахула, 2017, с. 9]. Алекс Вэйман предполагает, что Асанга жил приблизительно в 375–430 г. н. э. [Wayman, 1961, с. 25]. И Вэйман и Рахула, ссылаясь на биографию Асанги, составленную Парамартхой, считают, что он родился в Пурушпуре, современном Пешаваре (Пакистан). В тибетском историческом труде Бутона Ринчендуба «История буддизма» сказано, что Асанга и Васубандху были сыновьями одной матери, которую звали Прасаннашила (*Prasannaśīlā*, тиб. *gsal ba'i tshul khriṃs*) [Бутон, 1999, с. 217].

<sup>4</sup> Бодхисаттва и Будда будущего, который появится в этом мире после того, как учение Будды Шакьямуни исчезнет. Буддийская традиция гласит, что сейчас Майтрея пребывает на небе Тушита, где он был оставлен наместником Буддой Шакьямуни.

Тем не менее вопрос об авторстве нельзя считать решенным: в ранней школе йогачара, т. е. в традиции до Васубандху, помимо Асанги, как считают многие ученые, могла действовать историческая личность и великий буддистский учитель, которого, возможно, звали Майтрейей, или Майтреянатхой. По этой причине среди первых исследователей ранней йогачары существовали разногласия о том, кто из этих двух лиц написал ЙБШ. Согласно буддийской традиции, настоящим автором ЙБШ был будущий будда Майтрея, который и передал трактат Асанге [Schmithausen, 1987, p. 183].

Однако кажется, что в наше время большинство исследователей согласны с гипотезой, что ЙБШ – скорее компиляция, нежели работа одного автора. Этому мнению придерживается Шмитхаузен, выделяющий в ЙБШ по крайней мере два разных слоя [ibid., p. 13]. Среди авторитетных современных специалистов по йогачаре большинство составляют японцы, но, к сожалению, их труды редко переводятся на европейские языки, поэтому западным ученым, не владеющим японским, как правило, трудно судить об их достижениях. Вероятно, по этой причине все больше и больше европейских буддологов и индологов изучают японский язык не только для того, чтобы заниматься японским буддизмом, но и для того, чтобы читать труды японцев по буддологии и индологии. Делий отмечает, что у японских исследователей тоже преобладает гипотеза, что ЙБШ является компиляцией [Delhey, 2009, p. 503].

Данная гипотеза тесно связана с определенной точкой зрения на более общую историю ранних текстов йогачары. Согласно этому мнению, ЙБШ содержит большое количество материалов, которые предшествуют всем другим ранним работам йогачары, включая даже самую важную для йогачаринов сутру, а именно «Самдхинирмочанасутру» («Сутру, комментирующую замысел»). Однако, по всей видимости, этот текст появился прежде, чем завершился процесс компиляции и редактирования ЙБШ, поскольку он был почти полностью включен в ЙБШ в виде обширных цитат [Schmithausen, 1987, p. 13].

**Датировка.** Также следует отметить, что образование школы йогачара и постепенное развитие ее наиболее характерных доктрин со всей очевидностью проявилось в многослойности корпуса ее ранних материалов. Что касается абсолютной хронологии, следует упомянуть, что нижним пределом для некоторых частей ЙБШ, например такой важной ее части, как «Бодхисаттвабхуми», является китайской перевод этого текста, датируемый первой половиной V в. и содержащий ссылки на некоторые другие главы всего труда. Труднее найти фиксированный верхний потолок для ЙБШ, так как еще не совсем ясно, какие из сохранившихся индийских буддийских материалов можно отнести к предыстории школы йогачара. Более того, только некоторые из этих потенциальных кандидатов могут сами с большей или меньшей определенностью быть отнесены к фиксированному моменту времени. Многообещающие попытки прояснить предысторию доктрин йогачара содержит работа Деляну, кстати, знающего японский язык и обильно ссылающегося на японские источники [Deleau, 2006, p. 157–162].

**Комментарии.** В Тенгьюре (второй части тибетского буддийского канона) содержится пять комментариев на отдельные части ЙБШ, которые переведены на тибетский язык с санскрита.

1) Комментарий на начальную часть ЙБШ, автором которого предположительно является индийский ачарья Джинамитра.

2) «Комментарий на “Бодхисаттвабхуми” (“Уровни бодхисаттв”)), автором которого является Гунапрабха.

3) «Разъяснение “Главы о моральной дисциплине бодхисаттв”», автором которого также является Гунапрабха.

4) «Обширный комментарий на “Главу о моральной дисциплине бодхисаттв”» Джинапутры.

5) «Полное разъяснение “Главы о моральной дисциплине бодхисаттв” из Бодхисаттвабхуми» Сагарамегхи.

**Переводы.** Существует полный перевод ЙБШ с оригинального языка, на котором был создан текст, – санскрита на китайский и тибетский языки. Полный перевод на китайский сделал Сюаньцзан в период с 646 по 648 г. Тибетский перевод с санскрита был осуществлен группой индийских буддийских ученых, включавшей в себя Джинамитру, Праджняварману и Сурендрабодхи и известного тибетского лопцаву, т. е. переводчика, Еше Дэ (тиб. ye shes sde, сер. VIII – конец IX в.). Неполные переводы на китайский язык осуществлены индийским монахом из Центральной Индии Дхармакшемой (385–433 г. н. э.) и индийским монахом из Магадхи Гунабхадрой (394–468 г. н. э.). Также известен частичный перевод Парамартхи (499–569 г. н. э.), монаха из города Удджайн в Центральной Индии.

На данный момент полный перевод всего памятника на европейские языки отсутствует, но имеется довольно много трудов – книг и статей, содержащих переводы отдельных частей нашего источника на европейские языки, в основном на английский. Мы перечислим здесь только самые значительные из них. Энгл полностью перевел главу об уровнях бодхисаттв «Бодхисаттвабхуми» [Engle, 2009]. Уэйман сделал попытку отредактировать и перевести отрывки из главы об уровне «учеников» «Шравакабхуми» [Wayman, 1961]. Помимо перевода крупных частей существует множество исследований, в которых представлены переводы более мелких фрагментов ЙБШ. Перевод главы «Асамахитабхуми» на немецкий был сделан Дэлий [Delhey, 2006], главы «Сачиттака» и «Ачиттака» были переведены на английский Уэйманом [Wayman, 1984], перевод «Пратьекабуддхабхуми» на английский был выполнен Клоппенборгом [Kloppenborg, 1974] и т. д.

Как уже говорилось выше, особенно большая работа по переводу текста ЙБШ проделана японскими исследователями. Однако большинство этих работ не переведено на европейские языки.

На русском языке специальных исследований по ЙБШ и тем более переводов пока нет, если не считать научно-популярной лекции достопочтенного Дхаммадипы [Дхаммадипа, 2011, с. 14–25]. Вместе с тем вопросы, связанные с изучением йогачары, затрагивали в своих работах многие российские буддологи, такие как Ф.И. Щербатской, О.О. Розенберг, Е.Е. Обермиллер, Е.А. Торчинов, А.М. Донец, Н.А. Канаева, Р.Н. Крапивина, В.Г. Лысенко, В.К. Шохин и другие.

Данная статья – вводная к исследованию, посвященному генезису основных концепций философии йогачары, рассматриваемых на основе ЙБШ, среди них такие, как алая-виджняна, три-свабхава и клишта-манас и др. Алая-виджняна (санск. ālayavijñānaṃ тиб. kun gzhi), или, как принято переводить этот термин, «сокровищница сознания», содержит в себе отпечатки всех прошлых действий индивида, претерпевающие процесс созревания, чтобы рано или поздно проявиться в актуальном акте сознания. Фактически – это синоним индивидуального потока сознания, который определяет опыт личности в сансаре (колесе перерождения).

Клишта-манас (санскр. klišṭāmanas тиб. nyon yid) означает «омраченный ум», однако виджнянавадины обычно называют его просто «манасом». Этот манас, омраченный ум, направленный на алая-виджняну, образует центр эмпирической личности, принимаемый живым существом за «я». Именно клишта-манас создает иллюзию существования независимого индивида.

Три-свабхава (санскр. trisvabhāva, тиб. mtshan nyid gsum) – три уровня реальности: «воображаемая» природа вещей (парикальпита-свабхава), «зависимая» (паратантра-свабхава) и «совершенная» (паринишпанна-свабхава). Первый уровень соответствует обыденному опыту, второй – опыту аналитической медитации, третий же – опыту измененных состояний сознания, называемому «просветлением» (бодхи). Более подробный анализ этих и других концепций будет привязан к публикации переводов соответствующих частей ЙБШ.

**Жанр.** Древние тексты часто очень трудно отнести к тому или иному жанру. Тем более это трудно сделать в случае с текстом такого объема, как ЙБШ. Однако вслед за многими другими исследователями мы можем утверждать, что ЙБШ может быть

отнесена к жанру пропедевтических текстов, предназначенных для изучения прежде всего последователями буддизма. Однако необходимо отметить, что у этого текста есть и другая грань, которая характеризует его как практическое руководство по медитации. Например, часть ЙБШ, названная «Шравакабхуми» («Уровни Учеников»), содержит в себе наставления по медитации шаматхи, которые часто цитируются в работах многих тибетских авторов, в частности в «Большом руководстве к этапам Пути Пробуждения» Чже Цонкапы<sup>5</sup>.

Вместе с тем обращает на себя внимание, что различные вопросы буддийского мировоззрения рассматриваются в ЙБШ так же схоластически, как, например, в работах по абхидхарме сарвастивадинов, или вайбхашиков, – тот же набор классификаций, списков с числовой индексацией, известных в буддийской традиции как матрицы. По сути, более поздняя традиция рассматривала ЙБШ в целом как работу по абхидхарме. Даже в самом ЙБШ есть четкие признаки, заставляющие предположить, что авторы и составители памятника придерживались этой точки зрения относительно своего текста [Delhey, 2009, p. 3f. n. 3].

**Содержание** ЙБШ определяется задачей экспозиции и разъяснения разных практик бодхисаттв<sup>6</sup> на 17 уровнях (бхуми) духовного опыта, общей целью которых является достижение состояния будды. Традиционно ЙБШ разделяют на пять частей. Порядок этих частей различается в китайской и тибетской традициях. Мы будем следовать тибетской традиции, в которой выделяются следующие части:

1. Основной уровень.
2. Собрание основ.
3. Собрание синонимов.
4. Собрание определений.
5. Собрание врат объяснений.

I часть «Основной уровень» состоит из семнадцати подуровней и соответствующих им разделов:

(1) «Собрание пяти сознаний».

(2) «Уровень ментального сознания», и далее идут подразделы, соответствующие уровням медитации успокоения ума, известной как дхьяна:

(3) Стадии (начального медитативного) исследования и анализа.

(4) Стадии анализа без исследования.

(5) Стадии ни исследования, ни анализа со своими подразделами:

- a) установление элемента, дхату;
- b) установление характеристик;
- c) установление правильных помыслов;
- d) установление неправильных помыслов;
- e) установление омрачений.

(6) Стадия самахита (высшего медитативного сосредоточения).

(7) Стадия не-самахиты.

(8) Стадия с умом, т. е. с сохранением дискурсивного сознания.

(9) Стадия без ума, когда дискурсивное сознание больше не функционирует.

(10) Уровень реализации, возникшей из слушания (т. е. учения).

Здесь имеется в виду восприятие учения на слух, которое касается пяти областей знания (райсавидья), традиционной классификации знаний в индо-тибетской традиции:

1. «Внутреннее знание»; [Внешнее знание (бахья видья)];
2. Медицина;
3. Логика;
4. Грамматика и язык;

<sup>5</sup> Основоположник школы гелуг тибетского буддизма.

<sup>6</sup> Такие как зарождение бодхичитты, т. е. устремления к полному пробуждению на благо всех живых существ, культивация альтруистического намерения освободить всех живых существ от страданий и др.

## 5. Искусства.

(11) Уровень реализации, возникшей из размышления.

(12) Уровень реализации, возникшей из медитации.

(13) Уровень пратьекабудд, или будд, достигших просветления ради собственного блага.

(14) Уровень (нирваны с) остатком.

(15) Уровень (нирваны с) без остатка, когда адепт больше не перерождается.

(16) Уровень шравак. Содержит объяснения практики шравак, которые, прослушав учение Будды, прониклись его истинностью и вступили на буддийский путь.

Содержание этого раздела:

(16a) объяснение первого пункта йоги – готры<sup>7</sup>;

(16b) объяснение уровня готры;

(16c) объяснение уровня вхождения (тиб. 'jug pa'i sa bshad pa);

(16d) объяснение уровня отречения (тиб. nges par 'byung ba'i sa bshad pa);

Освобождение от страсти посредством мирских путей;

Освобождение от страсти посредством надмирских путей;

Что представляет собой собрание этих путей: обеты нравственной дисциплины; обеты, связанные с органами чувств; знание меры в еде; усердие в благих действиях без сна в первую и вторую половину ночи; практика бдительности; благой духовный друг; слушание и размышление над святым учением; отсутствие препятствий; умножение даяния; украшение шраманеры (монаха-послушника, новичка);

(16e) второй пункт йоги – объяснение индивида (тиб. mal 'byor gyi gnas gnyis pa gang zag 'chad pa);

(16f) третий пункт йоги – объяснение определенного соединения (тиб. mal 'byor gyi gnas gsum pa nges par sbyor ba 'chad pa);

(16g) четвертый пункт йоги.

(17) Уровень бодхисаттвы – бодхисаттвабхуми содержит следующие пункты:

(17a) Объяснение первых четырех основ йоги содержит главы:

(17a.1) об их типах и природе;

(17a.2) о зарождении мысли об освобождении, бодхичитты;

(17a.3) о благе для себя и других;

(17a.4) о таковости;

(17a.5) о великой силе;

(17a.6) о совершенном созревании;

(17a.7) о пробуждении (бодхи);

(17a.8) о силе [влияющей] на тип рождения.

Шесть «совершенств» (парамит), которые должен выработать в себе бодхисаттва, разбираются в соответствующих подразделах:

(17a.9) даяние;

(17a.10) нравственная дисциплина;

(17a.11) терпение;

(17a.12) усердие;

(17a.13) медитативное сосредоточение;

(17a.14) мудрость.

За ними следуют главы:

(17a.15) о четырех вещах, собирающих учеников;

(17a.16) о почитании, опоре и безмерных;

(17a.17) об аспектах Бодхи;

(17a.18) о качествах (guṇāḥ) бодхисаттвы, среди которых:

1) врожденная способность;

<sup>7</sup> Готра на санскрите буквально значит «род», «семейство». Здесь это обозначает принадлежность к определенной категории практикующих, в зависимости от способности продвижения по буддийскому пути.

- 2) вход;
- 3) неочищенное намерение;
- 4) очищенное намерение;
- 5) незрелость;
- 6) зрелость;
- 7) неопределенность (т. е. бодхисаттва все еще способен к падению);
- 8) определенность (т. е. неспособность к падению);
- 9) связанность одним рождением;
- 10) последнее существование бодхисаттвы в земном мире (чарама-бхавика).

Эта глава предлагает множество практик для блага живых существ, такие как:

1) когда бодхисаттва порождает стремление к пробуждению, поклявшись достичь пробуждения (бодхичитта), он приносит пользу всем разумным существам, возвращая равностность;

2) разум бодхисаттвы сочувствует (страданиям) всех живых существ одинаково;

3) бодхисаттва любит всех живых существ, как если бы они были его единственными сынами;

4) зная о предрасположенностях одного живого существа, он знает всех существ, помогая всем;

5) принося пользу одному разумному существу, он приносит пользу всем одинаково.

Здесь же классифицируется десять типов медитативных способностей (āyatana):

1) способность полностью освободиться от плохих предрасположенностей, самскар;

2) способность полностью освободиться от страстей;

3) способность полностью погрузиться в медитативное состояние без нарушений;

4) способность тайно охранять все органы чувств;

5) способность пребывать в правильном знании;

6) способность освободиться от проблем и беспокойств;

7) способность полностью освободиться от всех ошибок в медитации;

8) способность полностью освободиться от препятствий;

9) способность полностью освободиться от вовлечения клеши;

10) способность полностью освободиться от всех клеш и грубых завес.

В той же главе предлагается «численный» список «истин»:

1) одна истина, без второй;

2) две истины, абсолютная и относительная;

3) три истины: характеристика, язык и функция;

4) четыре благородные истины;

5) пять истин: истина причины, истина результата, истина мудрости, истина объекта органов чувств, лучшая истина и т. д. (вплоть до десяти истин).

Второй раздел «Бодхисаттвабхуми» содержит следующие подразделы:

(17b) обретение йогических способностей, следуя дхарме;

(17b.1) характеристики бодхисаттвы;

(17b.2) деления (бодхисаттв) на мирян и монахов, оба из которых могут достичь «наивысшего пробуждения»;

(17b.3) усиление намерения (для достижения результата – состояния будды): бодхисаттва очищает свое намерение через понимание и улучшение своего кармического состояния;

(17b.4) 12 обителей, соответствующих медитативным состояниям, плюс дополнительная обитель только будд.

Отдельно обсуждаются:

1) обитель неотъемлемых способностей этой жизни;

2) обитель практики с уверенным решением;

3) радостная обитель;

4) обитель усиливающейся поведенческой дисциплины;

5) обитель усиливающегося разума в состоянии самадхи;

6) обитель увеличивающей мудрости, связанной с пробуждением (практикуя 37 «аспектов пробуждения»);

7) обитель увеличивающейся мудрости, связанной с истинами (постижение четырех благородных истин);

8) обитель увеличивающейся мудрости, связанной с прекращением будущей жизни в сансарном потоке взаимозависимого возникновения;

9) обитель без признаков, [достигнутая посредством] предварительной практики и усердного осуществления продвижения по пути без перерыва или ухудшения при знании «сущности всех дхарм (явлений) посредством неразличающей мудрости»;

10) обитель без признаков, [достигнутая мгновенно] без предварительной практики или усердного осуществления. Бодхисаттва, «после долгой практики в предыдущих обителях, спонтанно продвигается без перерывов, без ущерба», приходя к высшим обителям;

11) обитель понимания без препятствий (при хорошей, чистой, неподвижной мудрости бодхисаттва «достигает Великого пробуждения»);

12) обитель высшего достижения Бодхисаттвы;

13) тагхагаты (просветленные существа) занимают «тринадцатую» обитель.

Третий раздел «Бодхисаттвабхуми» посвящен нескольким важным сотериологическим темам:

(17с) обретению конечных возможностей йоги;

(17с.1) пяти типам рождений в конечной обители йоги:

1) рожден, чтобы избавиться от бедствий;

2) рожден по типу предыдущего существования или практики;

3) рожденный в великой власти;

4) рождение как улучшение (воздаяние за предшествующую жизнь);

5) последнее рождение;

(17с.2) привлечению (живых существ в буддизм);

(17с.3) переопределению терминов из предыдущих глав, таких как (17а.17 – о качествах (guṇāḥ) бодхисаттвы);

(17с.4) 4-м видам практики:

1) практике совершенств – парамит;

2) практике 37 аспектов пробуждения;

3) практике ясновидений;

4) практике приведения всех живых существ к духовной зрелости;

(17с.5) главным и второстепенным признакам будды: сто сорок специальных качеств Тагхагаты: 32 знака великой личности; 80 малых знаков; 4 типа чистоты; 10 сил; 4 вида бесстрашия; 3 памятования и т. п.;

(17с.6) установленному.

(17d) Четвертый раздел «Бодхисаттвабхуми» трактует последовательность йогических способностей и

(17d.1) правильное уравнивание просветленного сознания.

Вторая часть ЙБШ «Доктринальная экзегеза» – это обсуждение проблемных моментов семнадцати уровней, представленных в предыдущей части.

Третья часть – «Собрание основ» – затрагивает ключевые моменты буддийского учения, которые встречаются в Трипитаке, и классификационные термины, обозначающие группы дхарм самсары, аятаны, звенья взаимозависимого возникновения и бодхи.

Четвертая часть – «Собрание синонимов» – объясняет обозначение и смысл всех дхарм, упомянутых в сутрах.

Пятая часть – «Собрание объяснений» – обсуждение положения различных сутр. Раскрывается смысл цитируемых сутр и агам, проводится соответствие пяти никаям (собраниям, разделам палийского канона (Dīrgha-āgama, Saṃyuttaāgama, Madhyama-āgama и т. д., и особенно не сохранившаяся санскритская версия Уданы, совершен-

но отличающаяся от палийской версии). Эти агамы цитируются на протяжении всей ЙБШ, даже в «Бодхисаттвабхуми» (хотя в этих разделах приводится несколько работ махаяны, в частности «Дашабхумика сутра» – «Сутра о десяти уровнях»).

**Оценка содержания.** Мы уделили столь значительное внимание экспозиции содержания текста не случайно. Только так, на наглядном примере, можно убедительно продемонстрировать аналитичность и классификаторский характер мышления авторов ЙБШ. Становится очевидно, что даже такая, чисто праксеологическая сотериологическая тема, как методы работы бодхисаттв над поэтапной трансформацией своего сознания с целью достижения просветления, может быть предметом философского дискурса. Сотериология являлась в буддизме предметом не только религиозного опыта, но и философской рефлексии каждой конкретной школы, поскольку ее философские концепции во многом детерминировали сотериологический опыт, определяли его доктринальную специфику. Именно этот факт позволяет нам утверждать, что подобный текст может быть предметом не только религиоведческого анализа, но и историко-философского исследования основных проблем буддийской философии – проблем сознания, познания, статуса обычных и измененных психических состояний.

В ходе разбора каждого из семнадцати уровней в ЙБШ освещается широкий спектр ключевых для школы йогачара фундаментальных концепций, таких как «сокровищница сознания» (алаявиджняна), рассматриваемая как базовый восьмой уровень сознания, три уровня реальности, концепция семян (bījā) и кармических отпечатков (vāsanā), объясняющих механизм кармического воздаяния, два вида завес (āvaraṇa), или препятствий к достижению состояния будды, концепция «только ума» или «только сознания» (vijñapti-mātra, vijñāna-mātra, citta-mātra). В тексте ЙБШ содержится и философский диспут йогачаринов с представителями других буддийских и небуддийских философских школ Индии. Например, в третьей главе «Стадии (начального медитативного) исследования и анализа» первой части ЙБШ «Основной уровень» рассматриваются и опровергаются 16 буддийских и небуддийских доктрин. Первые два раздела этой главы имеют дело с воззрениями брахманистской философской школы санкхья. В этом же разделе опровергаются брахманистская доктрина неизменного атмана и мира, а также неверное с точки зрения буддизма представление о существовании творца вселенной (буддийские философы известны своей атеистической позицией в вопросе о боге-творце).

В целом многие темы, затрагиваемые в ЙБШ, в большой мере схожи с темами, рассматриваемыми Васубандху в его знаменитом опусе «Абхидхармакошабхашья» («Комментарий к “Сокровищнице высшего знания”») и «Панчаскандхапракаране» («Главе о пяти группах [психосоматических явлений]») и самим Асангой в «Абхидхармасаммучае» («Компендиуме высшего знания»). Например, определения алая-виджняны в «Панчаскандхапракаране», «Абхидхармасаммучае» и ЙБШ очень похожи. Классификации и определения других видов сознания в «Панчаскандхапракаране», «Абхидхармасаммучае» и ЙБШ тоже очень схожи. Помимо этого, рассмотрение скандх (групп психофизических явлений, составляющих индивида) и их подвидов, описание уровней бытия (лока), таких как ады, миры голодных духов, людей, богов и т. д., тоже демонстрируют сходство в «Абхидхармакоше» и ЙБШ. Содержание некоторых из глав ЙБШ однозначно указывает на то, что ЙБШ относится к абхидхармической литературе. Однако есть и немаловажные различия. В ЙБШ, в отличие от «Абхидхармакоши», имеющей дело практически только со школами раннего буддизма, который получает в махаяне обозначение «хинаяна» («узкий путь» или «малая колесница»), подробно описывается учение махаяны, а в особенности воззрения йогачары, или виджнянавады. Одна из самых длинных глав ЙБШ – «Бодхисаттвабхуми» – посвящена практикам бодхисаттв в специфически махаянском смысле слова (если в раннем буддизме бодхисаттва трактуется как будущий будда, или будда в предшествующих рождениях, то махаянский бодхисаттва – это ключевая религиозная фигура – святой, который ради спасения всех живых существ стремится к достижению нирваны).



**Заключение.** Из всего вышесказанного можно сделать несколько выводов:

1) ЙБШ – важный источник не только для изучения истории формирования йогачары и ее основных философских доктрин, таких как алая-виджняна, три-свабхава и др., но и для изучения философии махаяны в целом, как она складывалась и развивалась не только в Индии, но и в Тибете.

2) ЙБШ представляет собой интересный пример инкорпорации материала философской традиции буддизма, известной как абхидхарма, или абхидхармический анализ, в махаяну, в частности в учение йогачары. Механизм такой инкорпорации должен стать предметом дальнейшего изучения, для чего следует провести сопоставительный анализ матрик абхидхармистских текстов и ЙБШ.

3) Выявленная в статье сложная структура этого масштабного текста, подлинной энциклопедии йогачары как одной из двух главных философских школ махаяны, может служить маршрутной картой для дальнейших исследований учения этой школы, влиятельной и сегодня в регионах распространения буддизма махаяны, прежде всего в Тибете, Китае, а в настоящее время в странах Запада и РФ.

Эти выводы, как нам представляется, убедительно доказывают необходимость историко-философского исследования ЙБШ, первым шагом к которому и послужила реконструкция содержания этого памятника.

В данной статье дается историографическое введение к более содержательному философскому исследованию: рассмотрены вопросы названия текста, его авторства, датировки, переводов, жанра и комментариев, представлено и проанализировано содержание этого памятника, выявлены философские концепции, которые требуют отдельного углубленного исследования.

### Список литературы

- Будон, 1999 – Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет) / Пер. с тибет. Е.Е. Обермиллера, пер. с англ. А.М. Донца. СПб.: Евразия, 1999. 336 с.
- Валпола, 2017 – Валпола, Рахула. Абхидхармасамуччая: краткое руководство по высокому учению (философии) Асанги. Новосибирск: Изд-во Дже Цонкапа, 2017. 295 с.
- Васубандху, 1998 – Васубандху. Абхидхармакоша, разд. 1, 2 / Пер. с санскр., введ., коммент.: В. Рудой, Е. Островская. М.: Ладомир, 1998. 669 с.
- Дхаммадипа, 2011 – Дхаммадипа. Лекции по Йогачарабхуми / Пер. А.А. Терентьева // Буддизм России. 2010. № 43. С. 14–25.
- Канаева, 2011 – Канаева Н.А. Виджнянавада // Философия буддизма: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 217–218.
- Коробов, 2011 – Коробов В.Б. Йогачара в Тибете // Философия буддизма: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 342–343].
- Лысенко, 2011 – Лысенко В.Г. Абхидхарма // Философия буддизма: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 62–66.
- Лысенко, 2011 – Лысенко В.Г. Йогачара // Философия буддизма: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 334–342.
- Торчинов, 2000 – Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербург. филос. о-во, 2000. 304 с.
- Bhattacharya, 1957 – Bhattacharya Vidhushekhara. The Yogācārabhūmi of Ācārya Asanga: Sanskrit text compared with the Tibetan version. Calcutta: University of Calcutta, 1957. 232 p.
- Deleanu, 2008 – Deleanu F. Meditative Practices in the Bodhisattvabhūmi: Quest for and Liberation through the Thing-In-Itself. Published by The Department Of South Asian Studies Harvard University, 2008. P. 884–919.
- Delhey, 2006 – Delhey M. Asamāhitā Bhūmiḥ: Zwei Kapitel der Yogācārabhūmi über den von meditativer Versenkung freien Zustand // Jaina-Itihāsa-Ratna: Festschrift für Gustav Roth zum 90. Geburtstag / Ed. by U. Hüsken, P. Kiefferpülz, and A. Peters. Indica et Tibetica. 2006. No. 47. P. 127–152.

Delhey, 2013 – *Delhey M.* The Yogācārabhūmi Corpus Sources, Editions, Translations, and Reference Works // The Foundation for Yoga Practitioners: The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and Its Adaptation in India, East Asia, and Tibet / Ed. by U.T. Kragh. Harvard Oriental Series. 2013. Vol. 75. Cambridge: Harvard University Press, 2013. P. 498–561.

Engle, 2009 – *Engle A.B.* The Inner Science of Buddhist Practice: Vasubandhu's Summary of the Five Heaps with Commentary by Sthiramati. The Tsadra Foundation Series. Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 2009. 472 p.

Kloppenborg, 1974 – *Kloppenborg R.* The Paccekabuddha: A Buddhist Ascetic, A Study of the Concept of the Paccekabuddha in Pali Canonical and Commentarial Literature, *Orientalia Rhenotraiectina* 20 [“volumen vicesimum”]. Leiden: E. J. Brill, 1974.

Lusthaus, 2013 – *Lusthaus D.* A Note on Medicine and Psychosomatic Relations In the First Two Bhūmi s of the Yogācārabhūmi // The Foundation for Yoga Practitioners: The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and Its Adaptation in India, East Asia, and Tibet / Ed. by U.T. Kragh. Cambridge: Harvard University Press, 2013. P. 578–595.

Schmithausen, 1987 – *Schmithausen L.* Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy. 2 vols. *Studia Philologica Buddhica, Monograph Series*, 1987.

Schmithausen, 2007 – *Schmithausen L.* Aspects of Spiritual Practice in Early Yogācāra // *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies*. 2007. No. 11. P. 213–244.

Wayman, 1961 – *Wayman A.* Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript. Berkeley: University of California Press, 1961. 185 p.

Wayman, 1961 – *Wayman A.* Buddhist Insight: Essays / Ed. by G. Elder // *Religions of Asia*. Series 5. Delhi: Motilal Banarsidass, reprint *Buddhist Traditions* 7, Delhi: Motilal Banarsidass, 1990. 470 p.

## Yogācārabhūmi-Śāstra as a Historical and Philosophical Source

*Bembya L. Mitruev*

Institute of Philosophy. Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation: e-mail: bemitrouev@yahoo.com

The article deals with “*Yogācārabhūmi-Śāstra*” – a treatise on the Buddhist Yogācāra school. Concerning the authorship of this text, the Indian and Chinese traditions diverge: in the first, the treatise is attributed to Asaṅga, and in the second tradition to Maitreya. Most of the modern scholars consider it to be a compilation of many texts, and not the work of one author. Being an important monument for both the Yogācāra tradition and Mahāyāna Buddhism in general, *Yogācārabhūmi-Śāstra* is an object of scientific interest for the researchers all around the world. The text of the treatise consists of five parts, which are divided into chapters. The contents of the treatise sheds light on many concepts of Yogācāra, such as ālayavijñāna, trisvabhāva, kliṣṭamanas, etc. Having briefly considered the textological problems: authorship, dating, translation, commenting and genre of the text, the author suggests the reconstruction of the content of the entire monument, made on the basis of his own translation from the Tibetan and Sanskrit. This allows him to single out from the whole variety of topics those topics, the study of which will increase knowledge about the history of the formation of the basic philosophical concepts of Yogācāra and thereby allow a deeper understanding of the historical and philosophical process in Buddhism and in other philosophical movements of India.

**Keywords:** Yogācārabhūmi-Śāstra, Asaṅga, Māhāyāna, Vijñānavāda, Yogācāra, Abhidharma, ālayavijñāna citta, bhūmi, mind, consciousness, meditation

## References

- Bhattacharya Vidhushekhara. *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asanga*: Sanskrit text compared with the Tibetan version. Calcutta: University of Calcutta, 1957. 232 p.
- Budon Rinchendub. *Istoriya buddizma (Indiya i Tibet)* [History of Buddhism (in India and Tibet)], transl. from Tibetan by E.E. Obermiller, transl. from English by A.M. Donets. St.-Petersburg: Evraziya Publ., 1999. 336 p. (In Russian)
- Deleanu F. *Meditative Practices in the Bodhisattvabhūmi: Quest for and Liberation through the Thing-In-Itself*. Published by The Department Of South Asian Studies Harvard University, 2008, pp. 884–919.
- Delhey M. Asamāhitā Bhūmiḥ: Zwei Kapitel der Yogācārabhūmi über den von meditativer Versenkung freien Zustand, in: *Jaina-Itihāsa-Ratna. Festschrift für Gustav Roth zum 90. Geburtstag*, ed. by U. Hüsken, P. Kiefferpülz, and A. Peters, Indica et Tibetica, 2006, no. 47, pp. 127–152.
- Delhey M. The Yogācārabhūmi Corpus Sources, Editions, Translations, and Reference Works, in: *The Foundation for Yoga Practitioners: The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and Its Adaptation in India, East Asia, and Tibet*, ed. by U.T. Kragh, Harvard Oriental Series, 2013, vol. 75. Cambridge: Harvard University Press, 2013, pp. 498–561.
- Dhammadipa. Lektsii po Jogacharabhumi [Lectures on Yogacarabhumi], transl. by A.A. Terentyev, *Buddizm Rossii* [Russian Buddhism], 2010, no. 43, pp. 14–25. (In Russian)
- Engle A.B. *The Inner Science of Buddhist Practice: Vasubandhu's Summary of the Five Heaps with Commentary by Sthiramati*. The Tsadra Foundation Series. Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 2009. 472 p.
- Kanaeva N.A. Vijñānavāda [Vijnanavada], in: *Filosofiya buddizma: Entsiklopediya* [Buddhist Philosophy: Encyclopedia], ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2011, pp. 217–218.
- Kloppenborg R. *The Paccakabuddha: A Buddhist Ascetic, A Study of the Concept of the Paccakabuddha in Pali Canonical and Commentarial Literature*, Orientalia Rheno-Traiectina 20 [“volumen vicesimum”]. Leiden: E.J. Brill, 1974. 135 p.
- Korobov V.B. Jogachara v Tibete [Yogācāra in Tibet], in: *Filosofiya buddizma: Entsiklopediya* [Buddhist Philosophy: Encyclopedia], ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2011, pp. 62–66.
- Lysenko V.G. Jogachara [Yogācāra], in: *Filosofiya buddizma: Entsiklopediya* [Buddhist Philosophy: Encyclopedia], ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya literatura, 2011, pp. 334–342.
- Lusthaus D. A Note on Medicine and Psychosomatic Relations In the First Two Bhūmi s of the Yogācārabhūmi, in: *The Foundation for Yoga Practitioners: The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and Its Adaptation in India, East Asia, and Tibet*, ed. by U.T. Kragh. Cambridge: Harvard University Press, 2013, pp. 578–595.
- Schmithausen L. Ālayavijñāna: *On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, 2 vols. Studia Philologica Buddhica, Monograph Series, 1987.
- Schmithausen L. Aspects of Spiritual Practice in Early Yogācāra, *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies*, 2007, no. 11, pp. 213–244.
- Torchinov E.A. *Vvedenie v buddologiyu. Kurs lekcij* [Introduction to Buddhology. Lecture course]. St.-Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo Publ., 2000. 304 p. (In Russian)
- Vasubandhu. *Abhidharmakosha*, razd. 1, 2 [Abhidharmakosha, parts. 1, 2], transl. from Sanskrit, introduction, commentary by V. Rudoj, E. Ostrovskaya. Moscow: Ladimir Publ., 1998. 669 p. (In Russian)
- Walpola Rahula. *Abhidharmasamuccaya: kratkoe rukovodstvo po vysokomu ucheniyu (filosofii) Asangi* [Abhidharmasamuccaya the Compendium of the Higher Teaching (Philosophy) by Asanga]. Novosibirsk: Izdatelstvo Dzhe Tsonkapa Publ., 2017. 295 p. (In Russian)
- Wayman A. *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript*. Berkeley: University of California Press, 1961. 185 p.
- Wayman A. Buddhist Insight: Essays, ed. by G. Elder, in: *Religions of Asia*, series 5. Delhi: Motilal Banarsidass, reprint Buddhist Traditions 7, Delhi: Motilal Banarssidass, 1990. 470 p.

Т.Г. Корнеева

## Знание в философии Нāсира Хусрава

**Корнеева Татьяна Георгиевна** – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1; e-mail: tankorney@gmail.com

Автор анализирует понятие «знание» в философии Нāсира Хусрава, исмаилитского философа XI в. Дан обзор предшествующих теорий познания, сложившихся в рамках калама и фалсафы. На ранних этапах становления арабо-мусульманской философии обсуждение вопроса познания велось в рамках этических и религиозных споров. Позднее представители фалсафы ввели в научный оборот наследие античных философов и стали обсуждать вопросы познания в философском ключе. Нāсир Хусрав расширил область применения понятия «знание» и пересмотрел цели и задачи процесса познания. Он положил знание в основу мироустройства, толковал его как причину и конечную цель сотворения мира. В его философии знание выступает в качестве связующего звена между различными уровнями мироздания. В статье проанализированы взгляды Нāсира Хусрава на роль знания в различных областях – метафизике, космогонии, этике и эсхатологии.

**Ключевые слова:** знание, познание, исмаилизм, Нāсир Хусрав, неоплатонизм, арабо-мусульманская философия, калам, фалсафа

Нāсир Хусрав (1004 – после 1074) – выдающийся персидский философ, который оказал большое влияние на развитие философского исмаилизма<sup>1</sup>. Он родился в местечке Кубадиян провинции Хорасан в семье землевладельцев, получил хорошее образование и служил в финансово-податном ведомстве сначала при дворе Газневидов, а потом при правителях Сельджукидах. В возрасте 40 лет Нāсир Хусрав пережил духовный кризис, оставил дом и семью и отправился в хадж в Мекку. Он подробно описал свое путешествие, которое растянулось на семь лет, в сочинении *Сафар-нāма* («Книга путешествий»). Во время своих странствий он попал ко двору Фатимидских халифов в Каире, где принял исмаилизм и был возведен в ранг *худжжат*<sup>2</sup>. По возвращении в Балх в 1052 г. Нāсир Хусрав начал вести проповедь от имени исмаилитских имамов, что вызвало резкую негативную реакцию со стороны суннитов. Он был вынужден бежать в горы Памира в местечко Юмган, где и прожил остаток своей жизни.

Корпус сочинений Нāсира Хусрава включает в себя как поэтические произведения, так и прозаические. В поэтический *диван* входят философско-религиозные *касыды*, *кыт'а* и *руба'и*; бессюжетные дидактико-религиозные поэмы *Раушанā'й-нāма*

<sup>1</sup> Исмаилизм – школа средневековой арабо-мусульманской философии, получившая развитие в среде шиитского течения ислама.

<sup>2</sup> Худжжат – (перс. «доказательство») одна из ступеней исмаилитского социума. Худжжат был высшим представителем исмаилитского призыва (*да'ва*) в определенном регионе и имел в своем подчинении несколько региональных и местных проповедников (*дā'ий*) различного ранга.

(«Книга просветления») и *Са'адат-нәма* («Книга счастья»). Из прозаических произведений до нас дошли травелог *Сафар-нәма* («Книга путешествий») и ряд философских трактатов. Нәсир Хусрав был одним из первых, кто стал писать философские сочинения на персидском, а не на арабском языке, что положило начало формированию персоязычной философской терминологии.

В трудах философа-исмаилита поднимаются такие фундаментальные вопросы, как принцип единства и единственности Бога (*тавхид*), отношение единого Первоначала и множественного мира, место человека в этом мире и цель его жизни и др. Важное место в философии Нәсира Хусрава отводится понятию «знание».

В арабо-мусульманской мысли понятия «знание» (*'илм*) и «познание» (*ма'рифат*) долгое время выступали синонимами друг друга и были взаимозаменяемы. С течением времени за *'илм* закрепилось значение «объективированное, внеположное человеку знание», а за *ма'рифат* – «личное знание человека, познание через собственный опыт». *Ма'рифат* прежде всего связывают с концепцией знания в суфизме, в исламском мистицизме, тогда как *'илм* обозначает научное знание, полученное человеком извне.

Нәсир Хусрав для обозначения понятия «знание» использует как арабский термин *'илм*, так и персидское слово *дәниш*. Арабский термин *'илм* грамматически является масдаром (отглагольным существительным), а потому может обозначать и процесс получения знания, и результат, т. е. то, что в русском языке мы выражаем словами «познание» и «знание» [Смирнов, 2001]. Нәсир Хусрав активно вводит персидские слова для передачи понятий «знание» и «познание»: *шинәхт* (познание), *шинәхтан* (знать, узнавать), *дәнистан* (знать, ведать).

Вопросы о знании и познании стали обсуждаться еще на ранних этапах развития арабо-мусульманской философской мысли. В рамках данной статьи мы попробуем проследить, как менялось смысловое наполнение понятия «знание» и какую роль оно играет в философии Нәсира Хусрава.

### Понятие «знание» в арабо-мусульманской философии

Обсуждение вопросов о природе знания и границах познаваемого началось еще в каламе (араб. «речь, рассуждение», самое раннее течение арабо-мусульманской философии, VIII–XII вв.). Первоначально эти вопросы поднимались не в рамках философии, а в рамках дискуссии о божественных атрибутах.

В Коране Бог назван «Знающим» (*'алім*, Коран, 2:29, 2:32, 2:95, 2:115, 2:127 и т. д.), и в среде мутакаллимов развернулась дискуссия о природе этого атрибута (существует ли знание отдельно от Бога, оно акцидентально или самостно). Представителям калама требовалось снять противоречие между «уподобляющими» аятами Корана, в которых говорится об антропоморфных атрибутах Бога: его облике, положении, изменении, перемещении и т. д., и тезисом о трансцендентности Бога. В результате споров между мутакаллинами и традиционалистами сформировались различные течения внутри калама, каждое из которых предлагало свое решение проблемы наделения трансцендентного Бога антропоморфными атрибутами, а также была заложена основа иносказательной интерпретации аятов Корана (подробнее см. [Насыров, 2017а]).

Мутакаллимы отрицали возможность познать самого Бога. Конечная цель познания была этически-религиозной. Мутазилиты, представители одного из течений в каламе, считали, что разум превалирует над верой и всякое утверждение следует подвергать сомнению и подтверждать рациональными доводами. Как пишет аш-Шахрастанӣ, «они (мутазилиты. – Т.К.) сходились на том, что основы познания (Аллаха) и благодарность за [его] милость необходимы до ниспослания откровения. Благо и мерзость следует познавать разумом» [Аш-Шахрастани, 1984, с. 56]. Абӯ-л-Хузайл ал-'Алләф (749/753–841/849), крупнейший представитель басрийской

школы мутазилизма, полагал, что размышляющий должен познать Бога путем доказательства, а не душой, а тот, кто нерадив в познании Бога, тот заслуживает наказания. Человеку следует различать добро и зло, чтобы стремиться к исполнению первого и избегать последнего [там же, с. 60]. Того же мнения придерживался Ибр̄ах̄им ан-Наз̄з̄ам (ум. 845/846) и последователи Аб̄у М̄усы ал-Мурд̄ара (ум. 841). С̄ум̄ама б. Ашрас ан-Нумайр̄и, мутазилитский философ, пользовавшийся огромным авторитетом у халифа ал-Ма'м̄уна (786–833), полагал, что человек, не познавший своего творца, освобождается от этого обязательства и приравнивается по своему положению к прочим животным [там же, с. 74].

Уже на раннем этапе развития арабо-мусульманской философии ее представители начали заимствовать интеллектуальные достижения других культур и переосмысливать их в рамках ислама<sup>3</sup>. Мутазилитская классификация знания опирается на классификацию наук Аристотеля, однако, как отмечает О. Нофал, «на фундаменте категорий Аристотеля мутакаллимами была построена своя система теории познания» [Нофал, 2015, с. 62], которая впоследствии стала основой для фундаментальной классификации знаний ашарита ал-Бақилл̄ан̄и (ум. 1013). Согласно этой классификации, первый тип знания – «знание вынужденное» (*ма'риф̄а ид̄тир̄ар̄ий̄я*): обычаи, простые умозаключения, элементарные знания о природе и чувственно воспринимаемых вещах. Второй тип знания – «знание необходимое» (*ма'риф̄а дар̄ур̄ий̄я*), которое предполагает элементарное умозрение, приводящее к базовому религиозному знанию (признание существования Бога, осознание возложенных на мусульманина обязанностей). Третий вид знания – «знание умозрительное» (*ма'риф̄а истидл̄ал̄ий̄я*), которым могут овладеть лишь ученые и философы, и потому оно необязательно для всех людей [там же, с. 62–63].

Таким образом, мы видим, что изначально проблема познания рассматривалась в рамках религиозно-этических споров, а позднее перешла в область философии. Частичный синтез аристотелевских идей оказал большое влияние на развитие теории познания мутакаллимов, а через нее – и на теорию познания *фалсафы*.

Основоположник *фалсафы* Аб̄у Й̄усуф ибн Исх̄ақ ал-Кинд̄и (ок. 801 – 866) заложил основу для обсуждения проблемы познания не в рамках этико-религиозных споров, а в контексте философского дискурса. Ал-Кинд̄и обратился к переводам трудов Аристотеля и написал ряд комментариев к его трактатам<sup>4</sup>. Согласно ал-Кинд̄и, «знание всякой исследуемой вещи относится к философии, которая есть знание обо всем» [ал-Кинди, 1961а, с. 107], а философия – это «познание истинной природы вещей в меру человеческой способности» [ал-Кинди, 1961б, с. 57].

В *фалсафе* проблемы знания и разума стали рассматриваться как составные части более обширного вопроса о душе. Ал-Кинд̄и расходится с Аристотелем в вопросе определения души. Если Стагирит утверждал неотделимость души от тела, то ал-Кинд̄и в трактате «Сжатое изложение мнения о душе» предлагает

<sup>3</sup> «Мы покажем им Наши знамения по странам и в них самих, пока не станет им ясно, что это – истина» (Коран, 41:53). Здесь и далее Коран цитируется в переводе И.Ю. Крачковского.

<sup>4</sup> Следует отметить, что арабо-мусульманские философы восприняли античное наследие как единый, монолитный комплекс знания, а различия между учениями того же Платона и Аристотеля стремились нивелировать (например, ал-Кинд̄и написал трактат «Краткое изложение учения о душе из книг Аристотеля, Платона и других философов», посвященный «согласованному» мнению о душе Платона, Аристотеля и Пифагора, а ал-Ф̄араб̄и принадлежит сочинение «Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля», в котором он «решил <...> показать общность взглядов этих философов и объяснить смысл их высказываний, чтобы выявить единство их убеждений и устранить сомнение и неверие из сердец тех, кто изучает их книги» [ал-Фараби, 1972г, с. 41]). Существует версия, что ал-Кинд̄и не располагал подлинным текстом сочинения Аристотеля «О душе», а пользовался одним из неоплатонических комментариев на это сочинение. Кроме того, ал-Кинд̄и выступил редактором текста, который в арабо-мусульманской традиции стал известен под названием «Теология» (*Ус̄улуд̄жий̄я*) Аристотеля. Авторство этого сочинения приписывалось Аристотелю ошибочно: этот текст был переводом четвертой, пятой и шестой части «Энеид» Плотина (204–270), основоположника неоплатонизма [Насыров, 2017б, с. 139].

неоплатонизированную концепцию, согласно которой душа – субстанция простая, нематериальная и нетленная и после отделения от тела возвращается к своему идеальному сверхчувственному истоку. Вслед за Платоном ал-Киндī выделяет в душе три «силы» (*куввāt*) души – интеллектуальную (*'ақлиййа*), вожделеющую (*шахвāниййа*) и гневающую (*задабиййа*) силы. Тем не менее ал-Киндī рассматривал душу как простую сущность (*джавхар басīт*), не имеющую частей, основная задача которой сводится к контролю за страстями человека и подготовке к будущей жизни [Насыров, 2017б, с. 139]. Ал-Киндī считал, что в этом мире душе следует очиститься от скверны, и тогда, как зеркало при полировке начинает блистать и отражать свет, так и душа человека начинает отражать свет своего Творца.

Ал-Фāрāбī (870–950) определял цель философии как «познание всевышнего Творца, единого и неизменного, являющегося причиной, движущей все вещи» [ал-Фараби, 1972а, с. 12]. В своем трактате «О значении [слова] интеллект» ал-Фāрāбī критикует мутакаллимов, так как под разумом, или интеллектом (*'ақл*), они подразумевают общественное мнение или мнение большинства, и излагает понимание интеллекта Аристотелем. Во-первых, пишет ал-Фāрāбī, интеллект – эта та способность души, «благодаря которой человек получает достоверное знание универсальных, истинных и необходимых посылок, отнюдь не путем аналогии или размышления, а от врожденной смекалки, – по природе или с детства, – не сознавая, откуда и как это к нему пришло» [там же, с. 20]. Во-вторых, интеллект можно понимать как часть души, в которой хранится знание, полученное через опыт человека в определенной сфере; такой интеллект может накапливаться в течение всей жизни человека, и люди, достигшие определенного уровня этого интеллекта, становятся авторитетами в своей области. В-третьих, под интеллектом можно понимать то, что Аристотель описал в своем трактате «О душе»: интеллект потенциальный, интеллект актуальный, интеллект благоприобретенный и интеллект деятельный [там же, с. 23–38]. Кроме того, в вопросе о природе души ал-Фāрāбī скорее придерживается взгляда Аристотеля. В большей степени, чем ал-Киндī, он признает, что душа тесно связана с телом. Он выделяет в теле человека пять сил (способностей) и соотносит их с определенными органами тела, откуда они исходят: питающая сила – желудок, печень и органы, их обслуживающие; чувственная сила – пять органов чувств; сила воображения (сохраняет воспринятое после того, как его воздействие прекратилось) – сердце. Мыслящая сила не имеет своего органа, но под ее началом объединяются все перечисленные силы, а человек становится способен постигать абстрактные идеи, познавать науки и искусства, а также отличать хорошее от плохого. Стремящаяся сила также не имеет своего органа, но благодаря ей или желанию человека переходит в действие, или он отклоняет некий предмет или то, что было воспринято [ал-Фараби, 1972в, с. 264–282].

Ибн Сīнā (980–1037) уделил много внимания проблеме знания, развил идеи своих предшественников и предложил собственное учение о познании. Согласно взглядам Ибн Сīны, «душа есть как бы единый род, который может быть некоторым образом разделен на три части»: растительная душа, животная душа и человеческая душа. Душа растительная отвечает за рост, питание и размножение. Животная душа способна воспринимать единичное и совершать произвольные движения. Разумная человеческая душа обладает способностью совершать действия благодаря осмысленному выбору в результате рассуждений и воспринимать абстрактные понятия [Ибн Сина, 1961, с. 219–220]. Разумная душа отличается от души растительной и души животной способностью к познанию, которую Ибн Сīнā называет умозрительной или разумной силой души. Эта сила может проявиться в форме потенции или актуальности, о чем Ибн Сīнā подробно пишет в своем трактате «О душе». Потенции разумной силы, которые представляют собой разную степень осознанности, Ибн Сīнā соотносит с системой разумов (интеллектов), идею которых он почерпнул из парафраз ал-Фāрāбī трудов Аристотеля. Согласно Ибн Сīне, первая потенция соотносится с так называемым материальным разумом, вторая

потенция – с обладающим разумом, а третья потенция – с актуальным разумом. Умозрительная сила в форме актуальности, т. е. тогда, когда человек осознанно размышляет и воспринимает некий предмет, соотносится с приобретенным разумом. Над перечисленными видами разума стоит деятельный разум, который всегда находится в актуальном состоянии, связан со всеми вещами и присутствует во всем. Ибн Сйнā говорит, что те люди, у кого сила потенции хорошо развита, обладают проницательностью, им требуется меньше времени для усвоения знания, и благодаря этому они стоят выше людей, лишенных ее или обладающих меньшей проницательностью. Развивая эту мысль, Ибн Сйнā связывает пророческую миссию с развитием потенций разумной силы души: человек, обладающий наиболее развитой потенцией, обретает знание напрямую от деятельного разума – который связан со всем – без долгого раздумья или усилий, и формы всего, что содержится в деятельном разуме, отражаются в душе такого человека. «А эта способность есть определенный вид пророчества, даже высшая форма пророческой способности, и она более всего достойна названия непогрешимой способности» [там же, с. 231]. Таким образом, Ибн Сйнā рассматривает пророческую миссию как проявление более развитых потенций души, сводя все к особенности устройства душевных сил человека.

Благодаря трудам представителей *фалсафы* неоплатоническое учение оказало большое влияние на развитие арабо-мусульманской философии в целом. Абū-л-Ḥасан Муḥаммад б. Аḥмад ан-Насафī (ум. 943) в трактате *Kitāb al-maḥṣūl* («Книга смысла и сути») переосмыслил неоплатоническое учение в исмаилитском ключе. Его работа вызвала бурную реакцию. Трактат ан-Насафī был подвергнут критике со стороны *ḏā'ī* Рея Абū Ḥātīm ар-Рāzī (ум. 934) в сочинении *Kitāb al-iṣlāḫ* («Книга исправлений»). Книга ар-Рāzī вызвала, в свою очередь, возражения со стороны Абū Йа'қуба ас-Сиджистānī (ум. 972) – преемника ан-Насафī в Хорасане, – который написал *Kitāb an-nuṣra* («Книга победы»), направленную против критики ар-Рāzī. Конец спорам положил Ḥамīд ад-Дйн ал-Кирмānī (нач. XI в.), выдающийся *ḏā'ī* Ирака и Персии. В своем сочинении *Kitāb ar-riyāḍ* («Книга лугов») он разобрал их аргументы с позиций фатимидского призыва (*da'wa*), отстаивая позицию ар-Рāzī. Благодаря персидским *ḏā'ī* идеи неоплатонизма прочно вошли в философию исмаилизма и были развиты в трудах Нāсира Ḥусрава.

### Концепция знания в философии Нāсира Ḥусрава

Знание – это особое свойство человека, которым Бог наделил его и тем самым выделил среди всех остальных существ: «Знание (*ḏānīsh*) – высший атрибут из атрибутов, которыми Бог отличил человека» [Насир Ḥусрав, 1999, с. 61]. Человеку следует руководствоваться разумом в своих деяниях, избегать непотребств и стремиться к благу. Какое же знание следует обрести человеку? В первую очередь необходимо познать окружающий мир. Согласно Нāсиру Ḥусраву, мир состоит из двух частей: одна часть духовная, невидимая, а другая материальная, явленная, чувственно-ощущаемая. Исмаилитский философ утверждал, что все вещи этого мира познаваемы. Их можно познать либо при помощи чувств (*ḥass*), либо при помощи разума (*'aql*). Для чувственного познания человеку даны пять органов чувств: обоняние, осязание, вкус, зрение и слух. По мнению Нāсира Ḥусрава, зрение и слух стоят выше всех остальных чувств, так как знание может войти в душу невежды двумя путями: «...первый – постижение речи чувством слуха, второй – чтение писания чувством зрения» [Насир Ḥусрав, 2005, с. 76]. Тело рассматривается как орудие (*ālat* (ар.), *ḏast 'afzār* (перс.)) бессмертной нематериальной души.

Для постижения нематериальных вещей и понятий человеку даны внутренние чувства: представление, догадка, память, мышление и воспоминание. Вещи и явления, постигаемые при помощи разума (*ma'qūl*), более благородны, чем чувственно-



воспринимаемые вещи (*махсус*). Чувственно-ощущаемые вещи самим своим существованием указывают на умопостигаемые. Согласно Нәсиру Хусраву, четыре природных элемента указывают на умопостигаемую первоматерию, или абсолютную материю (*хайўла-и нахуст*). В качестве другого примера Нәсир Хусрав приводит связь между телом и душой. Когда мы наблюдаем, как тело, которое относится к разряду чувственно-ощущаемых вещей, перестает двигаться после смерти человека, мы постигаем, что оно лишилось причины своего движения – души.

Кроме знания, обретенного посредством разума или чувств, есть еще третий вид знания – «врожденное». Это знание дается свыше лишь избранным, пророкам (*натик*), их «наследникам» (*вақӣ*)<sup>5</sup> и исмаилитским имамам из рода пророка Муҳаммада, которые передают его остальным людям: «Они не обучались у кого-либо, их знание было поддержанное (*та'ийдӣ*)» [Насир Хусрав, 1999, с. 35]. Чем более высокое место человек занимает в исмаилитском социуме, тем большим знанием он обладает.

Нәсир Хусрав, как и выдающийся исмаилитский философ конца X – начала XI в. Хамид ад-Дин ал-Кирманӣ, в своем учении о мире применял принцип «соразмерности» (*тавазун*) макроструктур мироздания, согласно которому отдельные элементы соответствуют друг другу<sup>6</sup>. Из этого следует, что, познав материальный мир и его свойства, мы можем спроецировать полученные знания на духовный мир: «Знай, брат, что наука познания природных элементов (*'илм-и шинāхт-и табā'ӣ* (sic)) очень уважаема, и польза от нее велика, поскольку материальный мир, основа которого – природные элементы, подобен телу для мира духовного. Пока не познано тело, нет пути к познанию души. Точно так же, как действие проявляется через тело, нельзя познать духовный мир кроме как через этот мир» [там же, с. 42]. Человеку следует обрести знание об этом материальном мире, чтобы перейти к следующему этапу – познанию мира духовного.

Духовный мир скрыт от глаз людей, но кое-что человеку становится известно благодаря познанию материального мира и его свойств. Интересно отметить, как Нәсир Хусрав переносит понятия «дающий» (*муфид*) и «получающий» (*мустафид*) из области исмаилитской гносеологии в область космологии и натурфилософии. Нәсир Хусрав пишет, что все в мире обусловлено двумя свойствами: вещь относится либо к дающим пользу (*фа'ида даханда*), либо к получающим пользу (*фа'ида назиранда*). Примеры этого окружают нас повсюду: учитель и ученик, дождь и земля, растение и животное. Применив принцип «соразмерности» (*тавазун*), мы можем сказать, что духовный мир, который образует пара Всеобщего Разума и Всеобщей Души, тоже подчинен этим свойствам. Разум – дающий пользу, а Душа – получающая пользу. Всеобщая Душа получает знание от Всеобщего Разума и в соответствии с ним создает материальный мир, т. е. мир – это знание Всеобщего Разума, облеченное в материю.

Идея о «материализации» знания для облегчения его постижения тесно связана с учением Нәсира Хусрава о пророке и пророчестве. Сначала знание ниспосылается через пророков в виде «явленного Закона (*зāхир-и шарӣ'ат*)» с повелением выполнять то, что в нем написано. Нәсир Хусрав сравнивает ниспослание с первым этапом обучения ювелирному искусству, когда мастер дает ученику бронзу вместо золота, чтобы тот наловчился в ювелирном деле [там же, с. 65]. Ниспослание (*танзил*) Откровения подобно действию Всеобщей Души: как она облекает «тонкую» форму в «плотную» материю, так и пророк облекает божественную мудрость в человеческое слово. Однако если действие Всеобщей Души было первым, то задача

<sup>5</sup> Вақӣ – «наследник» пророка, чья функция состояла в разъяснении и интерпретации послания, данного пророком.

<sup>6</sup> Нәсир Хусрав, обосновывая изоморфизм духовного и материального миров, обращается к образу дерева и его плода: «Когда у дерева грецкого ореха или миндаля появляются плоды, то разумные знают, что сначала были посажены грецкий орех и миндаль, чтобы сегодня эти плоды вернулись к ним» [Насир Хусрав, 1999, с. 35]. Материальный мир – это «плод» мира духовного, а человек – «плод» духовного и материального миров. Таким образом исмаилитский философ объясняет «соразмерность» духовного и материального миров и макрокосма (вселенная) и микрокосма (человек).

человека как венца творения – совершить обратное действие, извлечь из «плотной» материи «тонкое» знание. Согласно Нāсиру Хусраву, действие, обратное *танзил* («ниспосылание»), есть *та'вил* – «превращение плотного в тонкое и возвращение смысла чего-либо к тому, каким он был вначале» [там же].

*Та'вил* – это метод интерпретирования и объяснения текста Откровения. Не каждый человек имеет право применять этот метод. Как было сказано выше, наследники пророков (*вақи*) обладают «врожденным» знанием, которое включает в себя знание истинных смыслов священного текста. Через них знание передается исмаилитским имамам, а те, в свою очередь, доводят знание до нижестоящих членов исмаилитского социума.

Тема знания играет ключевую роль и в эсхатологии Нāсира Хусрава. Согласно взглядам исмаилитского философа, человек в материальном мире занимает промежуточное положение между состоянием вьючного скота (*сутур*) и состоянием ангела (*фарийта*). Тело и плотская душа (*нафс-и шахвāни*) тянут человека в сторону животного состояния, а разум (*'ақл*) и познающая душа (*нафс-и 'ақила*) направляют человека к состоянию ангела. Человеку надлежит развивать свою более благородную часть и стремиться к Истине, чтобы получить награду после смерти.

Путь к Истине Нāсир Хусрав сравнивает с мостом *Сирāt*<sup>7</sup>. Впервые представление о жизненном пути как о мосте встречается в трактате ал-Киндī «Краткое изложение учения о душе из книг Аристотеля, Платона и других философов», который вложил в уста Пифагора фразу: «В этом мире мы следуем через то, что схоже с переправой или мостом, через который проходит караван, – нет для нас здесь места для долгого пребывания» [Насыров, 2017б, с. 147].

Абū Хāмид ал-Газālī (1058–1111), виднейший представитель ашаритского калама, писал: «Сират – истина, а это – мост, протянутый над Преисподней, острее меча и тоньше волоска, ноги неверующих по приговору Аллаха, хвала Ему, соскальзывают с него, и они низвергаются в Ад, ноги же верующих по милости Аллаха твердо держатся на нем, и они отправляются в Рай» [Ал-Газали, 2011, с. 289]. Ал-Газālī выступал за буквальное толкование Корана, полагая, что искать скрытое значение следует лишь тогда, когда об этом сказано в достоверных источниках или же буквальная трактовка аята невозможна. Ученый-ашарит осуждал тех, кто стал трактовать иносказательно аяты о потустороннем мире, весах, на которых будут взвешены деяния людей после их смерти, и о мосте *Сирāt*, так как это – недозволенное новшество (*бид'а*) [там же, с. 316].

В отличие от ал-Газālī, Нāсир Хусрав отрицал физическое существование моста *Сирāt*. В понимании Нāсира Хусрава мост *Сирāt* – это метафора духовного пути человека, который он совершает в течение всей жизни.

Этот путь лежит между двумя крайностями: полным пренебрежением внешней формой откровения, т. е. предписаниями шариата, и отказом от познания внутреннего содержания откровения. Как признание лишь внешнего поклонения несет в себе лишь погибель, так и познание без действия мертво и ложно. Такое понимание взаимосвязи знания и действия восходит к паре категорий арабо-мусульманской философии «явное-скрытое» (*зāхир – бāтин*). Отношения в этой паре не такие, как в парах

<sup>7</sup> Слово *Сирāt* в переводе с арабского означает «путь» и многократно встречается в Коране с определением *мустақим* «прямой», «правильный», например: «Веди нас по дороге прямой, по дороге тех, которых Ты облагодетельствовал, не тех, которые находятся под гневом, и не заблудших» (Коран, 1:5–7); «А кто держится за Аллаха, тот выведен уже на прямой путь» (Коран, 3:96); «И те, которые уверовали в Аллаха и держались за Него, – их Он введет в Свою милость и щедрость и поведет их по пути к Себе прямой дорогой» (Коран, 4:174) и т. п.

Идея моста *Сирāt*, возможно, восходит к зороастрийским представлениям о мосте Чинвад. После смерти душа человека отправляется к горе Чикат-Даити и переходит мост Чинвад. Если по мосту Чинвад идет праведник, то мост расширяется и праведник благополучно достигает рая. Если же мост Чинвад переходит грешник, то мост сужается и грешник падает в бездну ада [Чунакова, 2004, с. 256–258].

«материя – форма» или «оболочка – содержание». «Явное» и «скрытое» являются условиями друг для друга, обосновывают друг друга, и ни один компонент пары не может стоять выше или быть предпочтительнее другого. Когда «явное» и «скрытое» соответствуют друг другу, тогда они образуют «истинность» (*хақиқа*) вещи – «реальную осуществленность тех смыслов, которые фиксируются в “чтойности” (*мāхиййа*) вещи» [Смирнов, 2001, с. 318]. Точно так же знание и действие дополняют друг друга и обуславливают, а вместе образуют путь к Истине. Предшественник Нәсира Хусрава исмаилитский *дā'ī* Абū Йа'қуб ас-Сиджистāнī утверждал, что наравне с поисками скрытого смысла дōлжно выполнять обязанности и религиозные ритуалы [Roopawala, 2013, p. 168]. Хамīд ад-Дīн ал-Кирмāнī в трактате «Успокоение разума» (*Рāхат ал-'ақл*, 1020/21) писал, что «всякое предписание и всякий закон, когда они соблюдены, являют силу воздействия своего на душу, пренебречь же ими пагубно, ибо в том – зло для души. Ведь в душе, поскольку она – в мире Природы, пороки проявятся скорее, чем запылает подожженная нефть, и ничто не уберезет ее, кроме Закона и его установлений» [Ал-Кирмани, 1995, с. 34].

Если внешнее поклонение Богу – соблюдение Его законов и предписаний, то внутреннее поклонение Богу – это стремление познать Его. Однако в исмаилитском учении трансцендентность Бога доведена до абсолюта, а потому познать Его невозможно, иначе нарушается принцип единобожия (*тавхїд*). Хотя Нәсир Хусрав говорит, что цель творения человека – познание Бога, он разъясняет, что в действительности человеку следует постичь принцип *тавхїд* и познать величие и могущество Бога [Насир Хусрав, 1999, с. 42]. Путь к познанию Истины лежит через познание окружающего материального мира и мира духовного. Нәсир Хусрав иллюстрирует призыв к обретению знания притчей: у некоего богача есть рабы, и дал он одному рабу самоцвет, чтобы тот занялся торговлей и преумножил свое богатство, так как хочет, чтобы раб стал богатым, и не одобряет, если раб не увеличивает свое богатство и остается таким же бедным, как остальные рабы. Нәсир Хусрав объясняет, что богач – это Повеление Бога, а его рабы – это весь мир со всем, что в нем есть. Тот раб, которому он дал дорогой самоцвет, – человек, а дорогой самоцвет – разум, а получение прибыли, которого хозяин желает, – познание Истины, «чтобы человек благодаря тому получению прибыли стал богатым и достиг уровня Разума» [там же, с. 61]. Граница человеческой способности к познанию совпадает с границей осознанного Всеобщим Разумом.

Исмаилитский философ выделяет особое знание – «божественное знание» (*'илм-и 'илāхī*) или «сокрытое знание» (*'илм-и мастūr*). Согласно Нәсиру Хусраву, для обретения этого знания необходимо принять исмаилитское учение и внимать имаму времени (*имām-и рузгār*), которого он также называет «властителем времени» (*худāванд-и замāн*).

Интересно проследить, как Нәсир Хусрав объединяет в своей эсхатологии тему имамата и знания. В Коране сказано, что Бог обещал людям в Судный день весы, на которых будут взвешены их поступки: «И у кого тяжелы будут его весы – те счастливые, а у кого легки его весы, – те, которые нанесли убыток самим себе, в геенне пребудут вечно» (Коран, 23:102–103). Нәсир Хусрав говорит, что деяния человека будут взвешены на пяти весах. Первые весы представлены Всеобщим Разумом, он определит, внимал ли человек истинному знанию при жизни. Если душа человека постигла Слово Бога, то она уподобляется Всеобщей Душе, которая представляет вторые весы. На третьих весах, которые олицетворяет пророк Мухаммад, будет определено, соблюдал ли человек «внешнюю [форму] Закона пророка (*зāхир-и шарī'ат-и нāтиқ*)». Как уже было сказано, помимо буквального толкования Откровения есть еще и скрытый смысл, который раскрывает «наследник» (*васī*) пророка. Он, как четвертые весы, определяет, принимал ли человек толкование *васī* ниспосланного Откровения. Пятые весы представлены *имамом времени*, на них взвешиваются следующие обязанности человека: принять *имаму времени*,

повиноваться ему, скрывать его ранг от недостойных и применять его знание в пути (*сафар*) [Насир Хусрав, 1999, с. 73–74]. Нāсир Хусрав ставит спасение человека в прямую зависимость от принятия или непринятия им исмаилитского учения и переносит иерархию исмаилитского социума в область эсхатологии.

В результате смещения конечной цели познания с Бога на Всеобщий Разум произошло изменение смысла понятий «рай» и «ад». При помощи метода *та'вил* они были осмыслены не в религиозном, а в философском ключе. Насир Хусрав объясняет, что «рай» – это акт возвращения (*бāз гаитан*) души человека к своей основе (*аҗл*) – Всеобщей Душе. Всеобщая Душа принимает разумную душу человека только в том случае, если последняя в течение жизни накопила знание. В понимании Нāсира Хусрава, «ад» – это не телесные муки за совершенные грехи и несовершенные добрые дела, это – «отставание» (*бāз нас мāндан*) разумной души, ее вечное пребывание в этом неразумном и страдающем мире, без тела и орудий познания и без возможности выйти за границы этого материального мира и вернуться к своему источнику. Место ада – огонь эфира, который окружает наш мир, граница между материальным миром и духовным миром – обителью Всеобщей Души.

### Заключение

Тема знания красной нитью проходит через всю философию Насира Хусрава. В своем понимании знания он опирается на неоплатоническое учение. Как и представители *фалсафы*, Нāсир Хусрав развивает неоплатонизированное учение о душе как о нематериальной, нетленной, отдельной от тела субстанции, способной к познанию, однако рассматривает знание в более широком смысле, нежели один из вопросов в рамках проблематики души. Знание – это не только атрибут разумной души, но и обязательное условие соблюдения баланса в поклонении Богу. Соблюдение внешней формы шариата без постижения его внутреннего, скрытого смысла считается ложным и пустым. Нāсир Хусрав не обходит стороной этический аспект знания: разум и способность к познанию даны человеку, чтобы усмирять страсти и влечения плоти, отличать доброе от дурного и стремиться к достижению добродетелей.

Вопрос познания выходит за рамки гносеологии, становясь частью эсхатологического учения исмаилитского философа. Познание Бога замещено познанием материального и духовного миров. Душа, накопившая знания в этом мире, возвращается к своему истоку (Всеобщей Душе) и пополняет ее своими знаниями.

Кроме того, мы видим, что знание играет важную роль в метафизике и космогонии Нāсира Хусрава. Благодаря переосмыслению понятий «дающий» / «получающий» весь мир предстает перед нами как знание, полученное от Всеобщего Разума и материализованное Всеобщей Душой. Обратный процесс (выявление знания из материальных вещей этого мира) становится глобальной целью всего человечества. Эта мысль созвучна позиции ал-Кирмāнī, который считал, что весь универсум разворачивается между Первым и Вторым Пределом: началом служит Первый Разум, а завершением – та метафизическая форма, которая возникнет при объединении праведных душ [Смирнов, 2000–2001]. В учении Нāсира Хусрава Всеобщая Душа, в свою очередь, стремится достигнуть уровня Всеобщего Разума и стать равной ему.

Нāсир Хусрав, используя учения предшественников, разработал оригинальное учение о познании, которое является органичной и неотъемлемой частью метафизики, космогонии, гносеологии и эсхатологии.

## Список литературы

Ал-Газали, 2011 – *Ал-Газали Абу Хамид*. Возрождение религиозных наук // Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси / Пер. с араб. яз. книги “Ихйа’ ‘улум ад-дин”: в 10 т. Т. 1. Махачкала: Нуруль иршад, 2011. 2-е изд. 424 с.

Ибн Сина, 1961 – *Ибн Сина*. О душе (фрагмент из «Книги спасения») / Пер. А.В. Сагадеева // Избр. произведения мыслителей Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М.: Соцэкгиз, 1961. С. 219–260.

ал-Кинди, 1961а – *Ал-Кинди*. Книга о пяти сущностях / Пер. А.В. Сагадеева // Избр. произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М.: Соцэкгиз, 1961. С. 107–114.

ал-Кинди, 1961б – *Ал-Кинди*. О первой философии / Пер. А.В. Сагадеева // Избр. произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М.: Соцэкгиз, 1961. С. 57–106.

Ал-Кирмани, 1995 – *Ал-Кирмани Хамид ад-Дин*. Успокоение разума (Рахат ал-акль) / Введение, пер. с араб. и коммент. А.В. Смирнова. М.: Ладомир, 1995. 510 с.

Насир Хусрав, 1999 – *Насир Хусрав*. Гушаиш ва рахаиш. (Раскрытие и освобождение). Лондон: I.B. Tauris, 1999. 92 с. (На перс. яз.)

Насир Хусрав, 2005 – *Насири Хусрав*. Зад ал-мусафирин. Припасы путников / Пер. с тадж., вступит. ст. и коммент. М. Диноршоева. Душанбе: Нодир, 2005. 635 с.

Насыров, 2017а – *Насыров И.Р.* Формирование общего блока вопросов метафизики в каламе в IX–XII вв. // *Исламоведение*. 2017. Т. 8. № 1. С. 54–69.

Насыров, 2017б – *Насыров И.Р.* Ал-Кинди. О природе души. Три сочинения из «Трактатов ал-Кинди» // *Ишрак: ежегодник исламской философии*. 2017. № 8. М.: Наука – Вост. лит.; ООО «Садра», 2017. С. 137–150.

Нофал, 2015 – *Нофал О.* Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. М.: ООО «Садра»; Яз. славян. культуры, 2015. 152 с.

Смирнов, 2000–2001 – *Смирнов А.В.* Исламизм // *Новая философская энциклопедия: в 4 т. 2000–2001*. URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASHe584cb5fb94f08d4c8eae5> (дата обращения: 19.01.2018).

Смирнов, 2001 – *Смирнов А.В.* Словарь категорий: Арабская традиция // *Универсалии восточных культур*. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 2001. URL: <https://smirnov.iph.ras.ru/win/publicatn/texts/slc.pdf> (дата обращения: 19.01.2018).

ал-Фараби, 1972а – *Ал-Фараби*. О том, что должно предшествовать изучению философии // *Ал-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата: Наука Казах. ССР, 1972. С. 1–12.

ал-Фараби, 1972б – *Ал-Фараби*. Рассуждения Второго учителя аль-Фараби о значениях [слова] интеллект // *Ал-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР, 1972. С. 15–38.

ал-Фараби, 1972в – *Ал-Фараби*. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // *Ал-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата: Наука Казах. ССР, 1972. С. 193–377.

ал-Фараби, 1972г – *Ал-Фараби*. Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля // *Ал-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата: Наука Казах. ССР, 1972. С. 39–104.

Аш-Шахрастани, 1984 – *Аш-Шахрастани Мухаммад ибн Абд ал-Карим*. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1: Ислам / Пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. М.: Наука. Глав. ред. вост. лит., 1984. 210 с.

Poonawala, 2013 – *Poonawala I.K.* Al-Sijistani and his Kitab al-Maqalid al-Malakutiyya // *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, 2013. No. 4. М.: Вост. лит., 2013. P. 162–185.

## Knowledge in Nāṣir Khusraw's Philosophy

Tatiana G. Korneeva

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: tankorney@gmail.com

The article deals with the concept of “knowledge” in the philosophy of Nāṣir Khusraw. The author analyzes the formation of the theory of knowledge in the Arab-Muslim philosophy. At the early stages of the formation of the Arab-Muslim philosophy the discussion of the question of cognition was conducted in the framework of ethical and religious disputes. Later followers of the *Falsafa* introduced the legacy of ancient philosophers into scientific circulation and began to discuss the problems of cognition in a philosophical way. Nāṣir Khusraw, an Ismaili philosopher of the 11th century, expanded the scope of knowledge and revised the goals and objectives of the process of cognition. He put knowledge in the foundation of the world order, made it the cause and ultimate goal of the creation of the world. In his philosophy knowledge is the link between the different levels of the universe. The article analyzes the Nāṣir Khusraw's views on the role of knowledge in various fields – metaphysics, cosmogony, ethics and eschatology.

**Keywords:** knowledge, cognition, Ismailism, Nāṣir Khusraw, Neoplatonism, Arab-Muslim philosophy, kalām, falsafa

### References

- Al-Gazali Abu Khamid. Vozrozhdenie religioznykh nauk [Revival of Religious Sciences], in: *Abu Khamid Mukhammad al'-Gazali at-Tusi*. Transl. from Arabic “Ikhtia’ ‘ulum ad-din”. In ten vol. 1<sup>st</sup> vol, 2d edition. Makhachkala: Nurul’ irshad Publ., 2011. 424 p. (In Russian)
- Ibn Sina. O dushe [About Soul] (f part from “Kniga spaseniya” [The Book of Salvation]), trans. by A.V. Sagadeev, in: *Izbrannye proizvedeniya myslitelei Blizhnego i Srednego Vostoka IX–XIV vv.* [Selected Works of Thinkers of the Middle East and Central Asia 9<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> cent.]. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1961, pp. 219–260. (In Russian)
- Al-Kindi. Kniga o pyati sushchnostyakh [The Book about Five Essences], trans. by A.V. Sagadeev, in: *Izbrannye proizvedeniya myslitelei stran Blizhnego i Srednego Vostoka IX–XIV vv.* [Selected Works of Thinkers of the Middle East and Central Asia 9<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> cent.]. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1961, pp. 107–114. (In Russian)
- Al-Kindi. O pervoi filosofii [On the First Philosophy], trans. by A.V. Sagadeev, in: *Izbrannye proizvedeniya myslitelei stran Blizhnego i Srednego Vostoka IX–XIV vv.* [Selected Works of Thinkers of the Middle East and Central Asia 9<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> cent.]. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1961, pp. 57–106. (In Russian)
- Al-Kirmanī Khamid ad-Din. *Uspokoenie razuma* (Rahat al-akl) [The Peace of Mind], intr., trans. from Arabic & comm. by A.V. Smirnov. Moscow: Ladomir Publ., 1995. 510 p. (In Russian)
- Nasir Khusrav. *Gushaish va rakhaish*. [Knowledge and Liberation]. London: I. B. Tauris, 1999. 92 p. (In Persian)
- Nasiri Khusrav. *Zad al-musafirin. Pripasy putnikov* [Travelling Provisions of Pilgrims], trans. from Tajic, intr., comm. by M. Dinorshoev. Dushanbe: Nodir Publ., 2005. 635 p. (In Russian)
- Nasyrov I.R. Formirovanie obshchego bloka voprosov metafiziki v kalame v IX–XII vv. [Formation of Metaphysics in Islamic Theology in the 9<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> Centuries], *Islamovedenie*, 2017, vol. 8, no. 1, pp. 54–69. (In Russian)
- Nasyrov I.R. Al-Kindi. O prirode dushi. Tri sochineniya iz «Traktatov al-Kindi» [Al-Kindi. On the Nature of Soul. Three Works from “Al-Kindi's Treatises”], *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*: 2017, no. 8. Moscow: Nauka – Vost. lit. Publ., OOO “Sadra” Publ., 2017, pp. 137–150. (In Russian)
- Nofal O. *Ibrakhim ibn Saiyar an-Nazzam* [Ibrahim Ibn Sayyar an-Nazzam]. Moscow: OOO “Sadra” Publ; Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2015. 152 p.
- Poonawala I.K. Al-Sijistani and his Kitab al-Maqalid al-Malakutiyya, *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*: 2013, no. 4. Moscow: Vost. lit. Publ., 2013, pp. 162–185.
- Smirnov A.V. Ismailizm, in: *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Philosophical Encyclopedia]: in 4 vol. 2000-2001. URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASHe584cb5fb94f08d4c8eae5> (accessed 19.01.2018) (In Russian)

Smirnov A.V. Slovar' kategorii: Arabskaya traditsiya [The Dictionary of Categories: Arabic Tradition], in: *Universalii vostochnykh kul'tur*. Moscow: Izd. firma «Vost. lit-ra» RAN Publ., 2001. URL: <https://smirnov.iph.ras.ru/win/publicntn/texts/slc.pdf>. (accessed 19.01.2018). (In Russian)

Al-Farabi. O tom, chto dolzhno predshestvovat' izucheniyu filosofii [What Should Precede the Learning of Philosophy], in: Al-Farabi. *Filosofskie traktaty* [Philosophical Treatises]. Alma-Ata: Izd-vo "Nauka" Kazakhskoi SSR Publ., 1972, pp. 1–12. (In Russian)

Al-Farabi. Rassuzhdeniya Vtorogo uchitelya al'-Farabi o znacheniyakh [slova] intellect [De Intellectu], in: Al-Farabi. *Filosofskie traktaty* [Philosophical Treatises]. Alma-Ata: Izd-vo "Nauka" Kazakhskoi SSR Publ., 1972, pp. 15–38. (In Russian)

Al-Farabi. Traktat o vzglyadakh zhitelei dobrodetelnogo goroda [The Opinions of the Inhabitants of the Virtuous City], in: Al-Farabi. *Filosofskie traktaty* [Philosophical Treatises]. Alma-Ata: Izd-vo "Nauka" Kazakhskoi SSR Publ., 1972, pp. 193–377. (In Russian)

Al-Farabi. Ob obshchnosti vzglyadov dvukh filosofov – Bozhestvennogo Platona i Aristotelya [Book of Reconciliation between the Views of the two Philosophers, the Divine Plato and Aristotle], in: Al-Farabi. *Filosofskie traktaty* [Philosophical Treatises]. Alma-Ata: Izd-vo "Nauka" Kazakhskoi SSR Publ., 1972, pp. 39–104. (In Russian)

Al-Shahrastani Muhammad ibn Abd al-Karim. *Kniga o religiyakh i sektakh* (Kitab al-milal va-n-nikhal) [The Book of Sects and Creeds]. Chapter 1. Islam, trans. from Arabic, intr.&comm. by S.M. Prozorov. Moscow: glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury "Nauka", 1984. 210 p. (In Russian)

*Вера Поцци*

## Проблемы онтологии и критика кантовского формализма в “*Institutiones Metaphysicae*” И.Я. Ветринского\* (Часть II)

*Поцци Вера* – PhD, научный сотрудник Школы философии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: vera.pozzi05@gmail.com

Данная статья является продолжением статьи «“*Institutiones Metaphysicae*” И.Я. Ветринского и Санкт-Петербургская Духовная Академия». В ней детально анализируются проблемы онтологии в учебнике Ветринского “*Institutiones Metaphysicae*” [Основы метафизики], а также критика, высказываемая автором в адрес так называемого формализма кантовской философии. В статье рассматривается обсуждение Ветринским кантовской теории трансцендентальных форм чувственного созерцания и интеллекта. Автор утверждает, что Ветринский был не только хорошо знаком с трудами Канта и мог оценить их новаторское значение, но он также хорошо знал немецкие учебники и пользовался ими, создавая собственный эклектичный труд, чтобы отстоять традиционную метафизику. Однако было бы ошибкой считать, что Ветринский полностью отвергает точку зрения Канта, просто отстаивая традицию.

**Ключевые слова:** духовно-академическая философия, русское Просвещение, раннее кантианство в России, история русской философии, история метафизики, Санкт-Петербургская духовная академия, Г.И. Венцель, И.Я. Ветринский

### I. Онтология в “*Institutiones Metaphysicae*”

Первая часть метафизики Ветринского – «Онтология, или Учение о Вселенной» (“*Ontologia seu doctrina de Universo*”) – посвящена изложению теории форм чувственности и категорий интеллекта, в котором Ветринский широко опирается на «Метафизику чувственного мира, или Онтологию» (“*Metaphysica mundi sensibilis seu Ontologia*”) из «Начал» Венцеля, а также на цитаты из сочинений Канта. Он начинает с соображений о понятии Вселенной как синтезе объективного и субъективного, которое становится предметом нашего интеллектуального размышления: проблема, с которой приходится сталкиваться философии в этой связи, – отмечает Ветринский, в том числе следуя Рейнгольду [см. *Wetrinskj*, 1821, § 24, p. 32], – касается возможности или невозможности для нас свести этот синтез к единству высшего порядка, а не к чисто формальному единству, причем к единству, доступному пониманию. Решение Рейнгольда, настаивающего на дуализме чистой мысли (“*vis cogitandi pura*”), которая отождествляется с Богом, и *вечной первозданной материи*, не может быть

\* Работа выполнена в рамках научного сотрудничества в Школе философии Национального исследовательского университета Высшей школы экономики. Сотрудничество продолжалось с сентября 2017 г. по август 2018 г.



признано удовлетворительным, поскольку, пытаясь уйти от чистого идеалистического субъективизма и от материалистического объективистского реализма, оно сохраняет двойственность принципов, а это приводит к тому, что эти принципы друг друга взаимно ограничивают, «хотя ограничение противоречит природе абсолютного существа, то есть Бога» [ibid., p. 33]. Необходимо учитывать подобные соображения, чтобы понять, каким образом Ветринский опирается на Венцеля, обсуждая априорные условия опыта.

Прежде всего, следует подчеркнуть, что Венцель приходит к этой теме не тем же путем, которым идет Ветринский, т. е. **не через проблему единства метафизического синтеза всеполноты существования**: скорее, он опирается на критику идеализма, материализма и скептицизма, цель которой – утвердить prerogatives сознания Я (“Ego”) в теоретической и моральной связи с его необходимым коррелятивом, не-Я (“non Ego”). Как было сказано выше, подобная перспектива учитывает ряд достижений немецкой посткантовской философии и подталкивает Венцеля к тому, чтобы разобрать априори в ряду последовательности аргументов, в которой вначале появляются факторы, от которых зависит определение сознания относительно объекта – чувственность (“sensualitas”) и интеллект (“intellectus”). Затем обсуждается тема форм чувственной интуиции или созерцания и категорий интеллекта или рассудка. Ветринский же, наоборот, прямо переходит от общего вопроса онтологического принципа к вопросу априорности<sup>1</sup>.

Как и раньше, описание двух форм трансцендентальной эстетики, которому посвящены § 25–26 книги Ветринского [ibid., p. 33–36], представляет собой краткое изложение текста Венцеля, который в пяти пространных параграфах (§ 22–26) пересказывает первую часть «Трансцендентального учения о началах» из «Критики чистого разума». При этом Венцель спорит с тем, что реальность пространства и времени является эмпирическим источником их представления, и проводит сравнение с иными философскими позициями – с реализмом, который он приписывает Аристотелю и Платону, и с позицией, опирающейся на связь субъект-объект, которую поддерживали последователи Лейбница и Вольфа, как приводя аргументы в защиту предложенной им теории, так и отвечая на возможные возражения [см. Wenzel, 1807, § 22, p. 35–44]. Достаточно указать на некоторые отклонения, которые, на наш взгляд, для Ветринского являются показательными. Так, у него не остается и следа от замечания, которое делает Венцель в параграфе, где вводится тема форм чувственности и интеллекта: «На их основе предметы определяются нашим Я, а не-Я определяется предметами, объективный мир является лишь чем-то пассивным, а наше Я – лишь деятельностью» [ibid., p. 35]. Эта оппозиция отражается в исключительной активной природе, которая, как подчеркивает выше Венцель, представляет собой характер души, а она, как учил Кант, обладает прирожденной «самодеятельностью» (“spontaneitas”) [см. ibid., § 18, p. 27], которую тем не менее не следует смешивать со своего рода продуктивной абсолютностью Я относительно объективности. Венцель замечает: «Абсолютная причина... всякого сознания скрыта одновременно в *имеющем представлении Я* и в *представленном Не-Я*, то есть в предмете; таким образом *Не-Я*, то есть предмет, возбуждает самодеятельность *моего я*, а вследствие этого возбуждения Я оборачивается к предмету, узнает себя в предмете, осознает себя и предмет, воспринимает предмет как нечто не самодеятельное вне себя» [ibid., § 20, p. 31].

Ветринский, со своей стороны, просто отмечает, что «в ум... не может быть допущена никакая иная причина представления, кроме восприимчивости или спонтанности» [Wetrinskij, 1821, § 26, p. 35], об этом сказано и у Канта [см. Kant, 1796–1798, Т. I, p. 53]. Он подчеркивает, во-первых, что лишь сведя две формы времени и пространства к спонтанности ума, возможно составить отчет о *бесконечности*, которая

<sup>1</sup> Следует указать на то, что у Ветринского глава «О чувственных и интеллектуальных формах вещей» идет третьей, хотя по порядку должна быть второй; ошибка в нумерации сохраняется и в следующих главах.

им свойственна в смысле более общих координат существования конечных существ, поскольку бесконечность никоим образом невозможно свести к конечному, являющемуся предметом опыта. Впрочем, с другой стороны, эти две формы чувственного созерцания, в свою очередь, не могут «распространиться за пределы феноменального мира, а следовательно, не могут применяться к абсолютным существам» [Wettrinskj, 1821, § 26, p. 35–36], т. е. к началу и главному основанию существования, которое, по мнению Ветринского, относится исключительно к одной метафизике. Что же касается изначальных форм мысли, представляющих собой категории интеллекта, они не только не содержат ничего чувственного, «но выражаются умом с этой целью: чтобы все чувственные вещи, сведенные к некоему единству, могли быть помыслены» (“sed etiam eum in finem a mente humana producuntur, ut sensibilia quaeque ad aliquam unitatis speciem redacta cogitari possint”) [ibid., § 27, p. 36]. Само по себе это утверждение не является несовместимым с тем, что утверждает Кант, хотя указание на цель не соответствует общей интонации «Трансцендентальной аналитики», на которую опирается Ветринский.

С другой стороны, здесь проявляется особенность изложения у Ветринского, который решает предварить подробное обсуждение категорий чрезвычайно общим и расплывчатым указанием на кантовскую теорию схематизма, интересующую Ветринского лишь постольку, поскольку она является посредником между «материей», которую предлагают чувства, и интеллектуальной мыслью (“cogitatio”), которая подчиняется формальному категориальному аппарату, описанному Кантом и, как говорит Ветринский, «произведенному моим собственным умом». Когнитивное использование категорий требует установления определенной однородности между ними и предметами, к которым они применяются. «Но поскольку категории отличны от доступных чувствам вещей, – пишет Ветринский, – и категории в них никогда не уловить... нужно третье представление, которое отчасти должно походить на категории, а отчасти на вещи, чтобы одни можно было приложить к другим. Это промежуточное представление – чистая форма времени» [ibid.]<sup>2</sup>.

Так Ветринский, не называя прямо, намекает на то, что Кант называл «трансцендентальным схематизмом»: это одно из самых проблематичных и спорных положений первой «Критики», которое Венцель вовсе не упоминает в своих «Началах», предпочитая связать формы интуиции/созерцания с категориями через проблематику суждения. Ветринский же обходится несколькими фразами (которые ничего не объясняют), опираясь непосредственно на латинский перевод Канта<sup>3</sup>. В результате получается сухой список «соответствий» между способами представления времени и категориальными формами. Ощущение пропасти между двумя философами, возникавшее и ранее, становится еще отчетливее в следующем параграфе, который Ветринский озаглавил «Как оценить разделение вещей на определенные классы, которые называются родами и видами и которые относятся к категории количества?». Он затрагивает тему рода и вида, о чем Кант рассуждает в первом пункте «Приложения к трансцендентальной диалектике» – «О регулятивном применении идей чистого разу-

<sup>2</sup> Для сопоставления текста с переводом Борна (см. следующее примечание) приводим латинский оригинал: “Quoniam vero categoriae a rebus sensibus subjectis sunt diversae, neque unquam in aliqua re poterunt deprehendi... hinc quaedam tertia requiritur repraesentatio, quae partim categoriis, partim affectionibus rerum similis esse debet, ut illarum ad has applicatio sit possibilis. Haec intermedia repraesentatio est pura forma temporis”.

<sup>3</sup> Приведем лишь несколько отрывков из перевода Борна, чтобы показать соответствие лексики и отдельных выражений [Kant, 1796–1798, p. 119–120]: “...Iam vero **conceptus puri intelligentiae, cum empiricarum...** visionum prorsus dissimiles sunt, neque unquam poterunt in aliqua visione deprehendi... Iam perspicuum est, esse quiddam tertium debere, quod partim categoriae simile esse, partim visi oporteat, et quo fiat, ut illius in hac esse visus possit... Notione intelligentiae continetur unitas pura synthetica variorum in genere. Tempus quod in lege cernitur formali variorum sensus interni, proinde coniunctionis omnium repraesentationum, varietatem complectitur ex anticipatione in visione pura”. Можно привести и другие примеры, подтверждающие, что Ветринский был знаком с этим текстом (см. [ibid., p. 122–123]: о схемах, соответствующих отдельным категориям).

ма» [см.: Wetrinskj, 1821, § 28, p. 38–40; Kant, 1796–1798, p. 445 ff.]<sup>4</sup>. Если Кант разбирает эту тематику в свете регулятивного применения, то Ветринский пишет о «спорах» между философами, касающихся чисто «формальной» или «реальной» природы этих классов, утверждая, что если нам не дано познать ничего другого, «кроме того, что показывает нам опыт», эти классы окажутся совершенно произвольными и у нас не будет никакой возможности узнать, соответствуют они вещам или нет: «...но если утверждать и суметь точно доказать, что мы не только можем познать вещи такими, какими они являются нашим чувствам, но и такими, какими они являются в себе, тогда мы можем установить классы, подходящие им по природе и выражающие их суть» [Wetrinskj, 1821, § 28, p. 38].

Среди названных классов некоторые известны априори, другие зависят от опыта. Первые позволяют нам разделять три фундаментальные сферы вещей: «неорганическую» природу, «органическую» природу и «мыслящую» природу, «которые вместе составляют единую Вселенную»; остальные же классы более низкого порядка определяются, по крайней мере отчасти, на основе опыта. Чтобы уверенно перейти к определению «составных классов вещей» (“in constitutivis rerum classibus”), достаточно следовать некоторым простым точным правилам при отборе полученных эмпирически знаний. Вывод Ветринского такой: «Если разделение вещей на классы установлено так, чтобы соединить вместе опыт, принципы разума и всеобщие законы природы, тогда нельзя будет сказать, что подобные разделения *произвольны*, их можно будет с полным правом перенести на саму природу» [ibid., p. 39–40].

Таким образом, на страницах книги Ветринского рождается переплетение между кантовским трансцендентализмом, из которого в принципе должна вытекать феноменалистская эпистемология, и своего рода эмпирическим реализмом, получившим более современное звучание благодаря указаниям на экспериментальную науку<sup>5</sup>, но защищенным метафизическим разумом, который должен гарантировать доступ к абсолютному существу. Тем не менее путь, которым Ветринский движется через современную ему философию, особенно через кантианство, сколь бы он ни был окольным и ориентированным на положения метафизики, не вполне восприимчивые к достижениям критицизма, был не случайным и не внешним. Именно в этом смысле следует трактовать то большое значение, которое в дальнейшей части «Основ» будет иметь опора на Венцеля, хотя открыто об этом автор и не говорит: Венцель, рядом с которым периодически появляется Карпе, для Ветринского является своего рода дантовским Вергилием, проводником по территории критического и докритического кантианства, однако, как мы видели ранее, и здесь ученик решает, каким путем пойдут его провожатый и куда они заходить не станут.

## II. Критика кантовского формализма

Главы IV–VII (§ 28–63) первой части метафизики Ветринского, т. е. «Онтологии», посвящены разбору четырех классов кантовских категорий. Как и у Венцеля, этот разбор помогает рассмотреть ряд понятий, которым в науках о природе отводится основополагающая роль (движение, материя, сила, элементарные структуры физической реальности и т. д.). В главе о категории качества Венцель разворачивает широкое обсуждение «Теории материи, движения и покоя» [Wenzel, 1807, § 31, G, p. 57–74], которую Ветринский подхватывает в § 35 своей книги, озаглавленном «Что такое материя и движение и как подразделяется движение?» [Wetrinskj, 1821, p. 43–46]. Ветринский затрагивает проблематику, которой Кант занимался в «Метафизических началах есте-

<sup>4</sup> См. [Кант, 1994а, с. 481 и далее].

<sup>5</sup> Среди правил, которых следует придерживаться при опоре на опыт, Ветринский включает следующие: «2. Не следует ограничиваться общим опытом, нужно также пользоваться искусственным опытом, то есть сочетанием чувств и экспериментов. 3. Наблюдения, каковы бы они ни были, нужно соединять с принципами разума, именно так следует строить серии [или классы] вещей» [ibid., p. 39].

ствознания» в 1786 г. (“Elementa metaphysica Physices” в переводе Борна), – Венцель, не называя прямо это сочинение, все же учитывает его, поэтому его отзыв слышен и у русского ученого. Дав детальную классификацию различных типов движения с опорой на категории (т. е. в соответствии с правилом, которое Кант устанавливает для себя в упомянутых выше «Началах») [см. Kant 1796–1798, Т. II, р. 150; Кант 1994б, с. 259], Венцель ставит вопрос, явно вызывающий философский интерес: «Имеется (daturne) ли движение?». Он подробно рассматривает различные решения, которые предлагались в этой связи, начиная с античных скептиков до своего времени, а в заключение предлагает феноменистский ответ, который тем не менее учитывает необходимую связь, существующую между феноменом и ноуменом [Wenzel, 1807, § 31, G, р. 60–65]. Не удивительно, что Ветринский пропускает всю эту дискуссию, но не следующий абзац, в котором нетрудно расслышать эхо полемики Канта с Ньютоном: «Поскольку движение – предмет опыта, оно лишь *относительно*. Поэтому не имеется (datur) *абсолютного* движения; если бы оно было дано, его можно было бы ощутить в нематериальном, то есть чистом пространстве; однако движение невозможно ощутить там, где не имеется (dantur) никакого места, потому что подобное пространство обладает лишь идеальной реальностью, а значит, нет никакого движения, которое можно было бы ощутить в подобном пространстве; но неощутимое движение – не движение, значит, не дается абсолютного или чистого движения; скорее, если есть движение, оно относительно, то есть его можно ощутить лишь в материальном пространстве, к которому оно имеет отношение» [Wetrinskj, 1821, § 35, р. 45–46].

Данный отрывок, полностью приведенный Венцелем [см. Wenzel, 1807, § 31, G, р. 66], Ветринский также пересказывает, ссылаясь на сделанный Борном перевод «Форономии» из «Метафизических начал» Канта, где ложная идея об абсолютном движении отвергается так же, как и ньютоновская идея абсолютного пространства [см. Kant 1796–1798, Т. II, р. 153–155]<sup>6</sup>; однако аргументация Ветринского безусловно восходит к Венцелю, а не к Канту, несмотря на то, что, по сути, аргументы Ветринского близки тому, что сказано в «Метафизических началах» Канта. Подобная ситуация неоднократно повторяется в сочинении Ветринского, в том числе когда от тем «Форономии» он переходит к темам «Динамики», упомянув о других двух разделах «Метафизических начал» Канта – «Механике» и «Феноменологии»: параграфы (36–42) “Institutiones” расположены, как и у Венцеля. Речь в них идет о материи, которая заполняет пространство, благодаря наполняющей его движущей силе (“vis motrix”), о притяжении и отталкивании, о непроницаемости материи и о пределах ее способности к расширению, о пустоте и о покое. В тексте постоянно возникают термины и аргументы из латинского текста Канта в переводе Борна – таким образом, Ветринский продолжает излагать, хотя и умалчивая о многом, философскую проблематику, связанную с новейшими спекуляциями. Его небольшое сочинение свидетельствует о том, что есть иной горизонт, чем тот, которым ограничивались учебники Винклера и Баумейстера, Баумгартена и Билфингера. При этом источники интерполируются между собой: например, Венцель и Карпе, когда речь идет о делимости «физической материи», – эта тема служила введением в одну из тем учебных пособий Вольфа, монадологию. Относительно нее Венцель приходит к следующему, опирающемуся на Канта, заключению: «*Материя неделима с точки зрения нашей чувственной природы, а не как Феномен; с этой точки зрения имеются (dantur) простые вещи, неделимые Элементы мира. Материя же делима до бесконечности с точки зрения рациональной природы, как Ноумен, существо в себе, с этой точки зрения не имеется (datur) простых вещей. В этом смысле мы не рассматриваем ни Атомы, ни Монады*» [Wenzel, 1807, § 31, H, р. 78–79].

Следуя последовательности аргументов, данной Венцелем, Ветринский разбирает тему делимости материи после того, как рассуждает о покое; свое изложение он начинает с повторения первых слов Венцеля о том, что физическое разделение происходит

<sup>6</sup> Русский перевод: [Кант, 1994б, с. 263–265].

только в реальных соединениях. Затем он отходит от текста Венцеля и заимствует у Карпе то, что он называет «причинами, в силу которых мы утверждаем, что тела состоят из простых начал», – ради краткости мы не станем излагать здесь эти причины, но подчеркнем, что Ветринскому они позволяют обойти тему бесконечной делимости. Допустить бесконечную делимость означало бы превратить само соединение «в последнюю причину соединения, тогда ничего из тела не мыслилось бы как первое», кроме того, в силу необходимой корреляции между понятиями тела и пространства принятие бесконечной делимости тел означало бы неразличение конечного и бесконечного пространства (между двумя разными частями пространства, занятыми частями тела, оказалось бы бесконечное множество (“*infinita multitudo*”) других частей), а с этим нельзя согласиться в силу противоречивости данного утверждения [см. Wetrinskj, 1821, § 43, p. 50–51; Карпе, 1804, § 16, p. 16–17]<sup>7</sup>. Ветринский вместе с Карпе остается в плоскости физического рассмотрения проблемы, его соображения соответствуют тому, что было известно, например, по учебнику Баумейстера [Baumeister, 1767]<sup>8</sup>, зато Венцель придерживается кантовского принципа двойственности планов, согласно которому следовало рассматривать этот вопрос. То, что Ветринский не идет в этом за Венцелем, с одной стороны, свидетельствует о потребности построить метафизическую аргументацию как рассуждение, где всегда дается *последний* ответ, который, в свою очередь, не подвергается сомнению и не рождает новых вопросов, – проблематичный характер размышлений Канта не удовлетворяет эту потребность или делает это с такой аналитической тонкостью, которая, видимо, казалась Ветринскому неубедительной если не с теоретической, то, по крайней мере, с дидактической точки зрения.

Тем не менее ниже, когда речь заходит о понятиях атома и монады, Ветринский вновь опирается в первую очередь на Венцеля – и в том, что касается историко-философского экскурса об этих понятиях, и семи пунктов, в которых синтетически излагается учение, сформулированное Лейбницем в «Монадологии» [см.: Wetrinskj, 1821, § 45; Wenzel, 1807, § 31, I, p. 81–82]<sup>9</sup>; та же зависимость предлагается в отношении трех законов механики, которые Кант обсуждает в «Метафизических началах» [см.: Wetrinskj, 1821, § 46–48; Wenzel, 1807, § 31, K, p. 86 ff.]: закон непрерывности, инерции (Кант с этим названием не согласен) и антагонизма (так Венцель и Ветринский называют закон взаимодействия).

Связь между двумя авторами, которая остается тесной на протяжении всего изложения тем, касающихся категории количества, заметно слабеет, когда речь заходит о категориях качества и отношения. Ветринский отходит здесь и от теории Канта. Уточнив, что он будет опираться на категорию качества как относящуюся к «явлениям вещей, а не ума», Ветринский перечисляет их: тождество, различие, подобие, равенство (“*identitas, diversitas, similitudinis, aequalitas*”). Таким образом, мы имеем дело с чем-то совершенно отличным от соответствующих понятий у Канта: достаточно упомянуть о том, что определение тождественного и различного у Ветринского очень близко тому, что дается в “*Institutiones metaphysicae*” Баумейстера [см.: Wetrinskj, 1821, § 49, p. 55; Baumeister, 1754, p. 87, 89].

Интереснее то, что Ветринский издали следует за Венцелем, когда решает рассуждать об определенностях, лежащих в основе взаимной различимости существ: «*Качество, или определенность*, – пишет Венцель, – это знак или характер, благодаря

<sup>7</sup> Можно добавить, что Кант поставил и иначе решил эту проблему еще в написанной до «Критики чистого разума» «Физической монадологии» 1756 г., в четвертом и пятом предположении. Он вернется к этой теме спустя тридцать лет в определении 5, теореме 4 и примечаниях в «Динамике» из «Метафизических начал».

<sup>8</sup> В главе V «Общей космологии» он пишет, к примеру, что первичные элементы тел должны быть простыми, потому что, будь они, напротив, сложными, они одновременно являлись бы первичными и непервичными: “*Quod vero, cum sit contrarium principio contradictionis, manifestum est elementa corporum prima non posse esse composita*” [Baumeister, 1767, § 452, p. 205].

<sup>9</sup> Очевидно, что сравнение двух философов с точки зрения глубины освещения различных философских тем свидетельствует отнюдь не в пользу Ветринского.

которому можно отличить одно существо от другого» (“*Qualitas seu determinatio est nota seu character, ore cujus ens ab ente discerni potest*”)» [Wenzel, 1807, § 32, A, p. 93]. Но если Венцель в этой связи обыгрывает особенно взаимосвязь реальности и отрицания, то Ветринский обращается к паре тождество/различие, останавливаясь также на противоположном и противоречивом, т. е. **на формах оппозиции в различии**, которые, как нам известно, составляют преобладающий характер проявления объектов опыта<sup>10</sup>. Когда же, подобно Венцелю, он переходит к теме «Что такое сущность?», он полностью опускает аргументы, которые приводит богемский философ, чтобы доказать, что нам не дано познать в них самих сущности реальных объектов. В ходе доказательства Ветринский обсуждает тезис Фихте, согласно которому Я все же доступна собственная сущность, – он ограничивается тем, что повторяет определения, от которых зависит наша возможность узнавать некоторые предсказуемые черты предмета в силу необходимости, неизменности и т. д., как не имеющие отношения к его сущности [см.: Wetrinskj, 1821, § 50, p. 56–57; Wenzel, 1807, § 32, E, p. 99–100]<sup>11</sup>. На этой основе оба философа наконец переходят к рассмотрению принципа неразличимости Лейбница, однако они стоят на противоположных позициях: если Венцель заявляет, что он имеет чисто логическое значение («Кантианцы приписывают этому принципу только логическое или формальное значение»), то Ветринский полагает, что этот принцип можно принять как имеющий отношение к природе: противопоставление – условие всякого действия и производства, какое бывает в природе, и, «чтобы вещи могли действовать, они должны быть хоть как-то противоположны; если же имелись полностью подобные друг другу вещи, не могло бы быть, невозможно было бы помыслить между ними никакого действия и реакции, никакого сношения» [Wetrinskj, 1821, § 51, p. 57]<sup>12</sup>.

Но если на этих основаниях попытаться утвердить метафизический статус принципа неразличимости, то это же можно будет сказать и о различии, противоположностью которого является спецификация, а значит, речь идет и о категории качества, и о категориях вообще. Здесь в очередной раз подвергается сомнению феноменализм Канта, поскольку Ветринский, с одной стороны, не принимает дистанцию, которую Кант устанавливает между возможностью познания и ноуменом, предлагая, наоборот, говорить о центральном месте божественной субстанции на метафизическом горизонте [см. Wetrinskj, 1821, § 53, p. 59], а с другой стороны, он утверждает, что «во всей природе вещей» всякая субстанция в некотором смысле является акциденцией, и наоборот, «нет в природе вещей ни абсолютной субстанции, ни абсолютной акциденции» [ibid., p. 60]. **С метафизической точки зрения кантовская сфера феноменального** вновь становится сферой онтологической нестабильности, санкционированной необходимой связью между субстанцией (природной) и акциденцией. Дело в том, что Ветринский полагает, будто подобные взгляды могут опираться на аргументы, непосредственно восходящие к Канту, что ясно из следующего отрывка, который

<sup>10</sup> На самом деле Ветринский не пресекает линию аргументации, которую проводит Венцель (она продолжается в § 32 C “Principium individuitatis et individuationis” и в G “De Realitatis opposito et Reali absoluto”), но изолирует ее, перенеся в отдельный параграф – § 52 «Каково значение понятий положительного и отрицательного существа» (“Quid est significatus conceptuum de ente positivo et negativo”), в котором он поддерживает тезис, получивший особое развитие у последователей Спинозы: отрицание – необходимая функция для определения конечных существ. В этом смысле он уточняет: “Quoad notiones realitatis et negationis observandum est, nullam dari in rerum natura nec absolutam negationem, nec absolutam realitatem. Quaelibet realitas certo respectu est negatio, uti quaelibet negatio certo respectu est realitas” [Wetrinskj, § 52, p. 58].

<sup>11</sup> Однако перечень прерогатив сущности во многом перекликается с работой Баумейстера [Baumeister, 1754, IV, p. 54–58].

<sup>12</sup> Венцель ясно утверждает: «Среди миллионов людей не отыскать двоих, совершенно похожих друг на друга. Следовательно, утверждение Лейбница [то есть принцип неразличимости] несомненно обладает эмпирической универсальностью, но не имеет никакой абсолютной универсальности и... касательно формы мысли, это лишь Логический принцип, который в Метафизике сегодня больше не играет никакой роли» [Wenzel, 1807, § 32, F, p. 101].

Ветринский заимствует у Венцеля, но который одновременно отсылает к тому, что можно прочесть в «Первой аналогии опыта», включенной Кантом в «Критику чистого разума»: «Восприятие... изменений неизбежно связано с восприятием времени: однако как время нельзя воспринять иначе, как через реальность, которая в нем существует, так и изменение акциденций невозможно воспринять иначе, как посредством длящейся реальности. То, что длится, – это субстанция, в которой происходит изменение: значит, там, где мы наблюдаем нечто изменчивое или акцидентальное, есть и то, что длится, то есть субстанция» [Wetrinskj, 1821, § 54, p. 60–61]<sup>13</sup>.

Ясно, что мы оказались в категориальном классе отношений, в который попадает пара субстанция/акцидентия, если в данном случае субстанция выступает синонимом того, что остается вне изменений, т. е. как состояние природных существ, которые предстают перед нами в процессе преобразования. В других местах Ветринский говорит о субстанции как об *активном* начале: «...о том, что остается всегда идентичным при изменении вещей». Данное определение позволяет связать это понятие как с абсолютной субстанцией, т. е. с Богом, который «одновременно является причиной всех видимых вещей», так и со всякой другой абсолютной субстанцией в относительном смысле, т. е. как тождества, которое подвергается изменениям [см. *ibid.*, p. 59]. Перед лицом абсолюта, продолжает Ветринский, все субстанции Вселенной являются «акциденциями». Отсюда он делает вывод, что «субстанция Вселенной состоит из первичных сил, которые, развиваясь в различном количестве, пропорции и степени, до бесконечности производят разнообразие предметов» [*ibid.*, p. 60]. Эти соображения напоминают то, что изложено во «Второй аналогии» из «Критики чистого разума» Канта, но они также совместимы с рядом тезисов о субстанции, которые сформулировал или процитировал вольфианец Баумейстер: «§ 303 Мы называем *субстанцией* субъект, который может длиться или изменяться, то есть поддерживает акциденции и способы... *Лейбниц* и вместе с ним многие другие определяют *субстанцию* как существующее, даваемое силой действовать, или, что то же самое, как то, что содержит в себе причину своих изменений» [Baumeister, 1754, p. 207–208]. То, что Ветринский подчеркивает активный характер субстанции, может быть связано с концепцией Лейбница. Важно и то, что этот характер ясно описан в разделе «О природе и определениях существа, рассматриваемого в себе», которым Дарьес открывает «Онтологию» в своих «Началах метафизики» [см. Darjes, 1743, p. 159 ff., особенно глава II, p. 168 ff.]: это отражается и на самом понятии субстанции – в частности, на особом внимании к теме «силы» в ее различных проявлениях. Одним словом, Кант широко присутствует в сочинении Ветринского, но то, как Ветринский развивает его идеи, Канту показалось бы чересчур ограниченным.

Тем не менее речь идет о рассмотрении идей Канта в ином контексте, которое, возможно, и не является чем-то особенным, не позволяет говорить об абсолютной оригинальности труда Ветринского, но более отчетливо характеризует его облик. В подтверждение этого упомянем о дискуссии по поводу «сил», которые составляют суть Вселенной. Ветринский опирается на сложное рассмотрение вопроса причинности у Венцеля, вслед за ним он делит силы на простые (*primitivae*) (или первозданные) и производные [см.: Wetrinskj, § 55, p. 61; Wenzel, 1807, § 33, p. 131]. Лексически это различие также восходит к «Началам» Дарьеса [см. Darjes, 1743, § 62, p. 197]<sup>14</sup>, Венцель его развивает, подчеркивая, применительно к первому типу сил, что они «простые (*primitivas*) лишь по отношению к нашему интеллекту», потому что мы не можем приблизиться к субстанциям в себе [Wenzel, 1807, § 33, p. 131]. У Ветринского сказано иначе: «...нам никак невозможно познать первичные силы исключительно через опыт, сделать это можно лишь с помощью идеальной конструкции возможности природы»

<sup>13</sup> См. [Wenzel, 1807, § 33, D, p. 107]. Этот текст, который Ветринский воспроизводит почти дословно, следует понимать в свете «Критики чистого разума»: см. [Kant, 1796–1798, T. I, p. 151].

<sup>14</sup> Дарьес связывает тематику, обсуждаемую в этом разделе, с физикой Ньютона: см. [Darjes, 1743, § 46, p. 190].

[Wetrinskj, 1821, § 55, p. 61]<sup>15</sup>. Но в данном случае эта идеальная конструкция представляет собой образ реальности, основанный на равновесии и неравновесии самых разных сил, способных обеспечить существование Вселенной лишь через свою деятельность – деятельность, которая неизбежно является непрерывной, а значит, продолжается и когда эти силы внешне прекращают свое действие. Модель, к которой отсылает этот образ, очевидно, совпадает с тем, что предлагает динамическая онтология, предполагаемая теорией малых перцепций Лейбница [см. *ibid.*, p. 62]. Одним словом, Ветринский в очередной раз словно отступает перед фундаментальными различиями критицизма Канта: различием понятий рассудка и идей разума, трансцендентальной и метафизической дедукций, которые у Ветринского размываются – возможно, под влиянием Рейнгольда. Так, рассуждая о существовании, категории модальности или «отношении вещей с умом», Ветринский, как обычно, заимствует у Венцеля сведения об истории и критике этого понятия (ссылаясь на Кр. Шайблера, А.Г. Баумгартена, Дарьеса, Крузия и Вольфа) и об остальных связанных с ним вопросах. Однако затем он пишет: «Понятие существования рождено не чувствами и не опытом, изначально оно находилось в самой природе интеллекта, поэтому оно не эмпирическое, а чистое» [*ibid.*, § 61, p. 69]<sup>16</sup>. Пока мысли Ветринского не противоречат априоризму Канта. Но тут он прибавляет: «Существование не отличается от необходимой мысли; скажем, что существуют вещи, о которых мы необходимо мыслим, но эта необходимость мыслить существует *a priori* или *a posteriori*. Даже если мы не воспринимаем определенные вещи чувствами или вообще не способны их воспринять, чтобы допустить их существование, достаточно, чтобы мы необходимо мыслили их» [*ibid.*].

В общем, может случиться, что существование эмпирических реальностей будет необходимо подразумевать существование чего-то, что не подвластно чувствам: принятие невидимой предпосылки может быть необходимым условием видимого, в подобном случае реальность первого будет не менее достоверной, чем реальность второго. Определение существования, к которому Ветринский, наконец, приходит и которое кажется списанным с определения Венцеля, следующее: «Существование это такая связь вещей с умом, в силу которой вещи полагаются или как отличные от ума и воспринимаемые при помощи чувств, или как отличные от ума, но мыслимые только при помощи высшей силы» [*ibid.*, p. 70].

Венцель писал: «Существование – это отношение возможного с нашим Я, которое знает или представляет себя, в силу этого отношения возможное представляется реальным или отличным от нашего Я, или позволяющим себя интуитивно понять» [Wenzel, 1807, § 34, F, p. 152]<sup>17</sup>. При этом он сохраняет различие между возможным и реальным, избегая упоминаний о сверхчувственном принципе и о высшей силе, но главное – за рассуждениями о существовании следует пространное обсуждение кантовских понятий феномена, вещи в себе и ноумена. Лишь на этой основе он подходит к идее Бога, в связи с ноуменом, о котором сказано следующее: 1) это «продукт одного чистого разума»; 2) в отличие от вещи в себе он может быть представлен «посредством чистого разума»; 3) в отличие от феномена ему «не соответствует никакое созерцание», а только понятие чистого разума; 4) если феноменальный предмет – то, что по отношению к нашей познавательной способности *существует* и может быть *помыслено*, ноуменальный предмет можно лишь *помыслить* в связи с формами чистого рассудка и чистого разума [см. Wenzel, 1807, § 34, G, p. 157–158]. То обстоятельство, что Ветринский опускает все эти уточнения, свидетельствует о своеобразии, которое следует признать за его изложением метафизической проблематики.

<sup>15</sup> Отметим, что Ветринский полностью заимствует у Венцеля следующий параграф – § 58 “Theoremata de causis et effectibus” [Wetrinskj, 1821, p. 65–66]. См. [Wenzel, 1807, § 33, M, p. 125–127].

<sup>16</sup> Предыдущая, историко-критическая, часть параграфа взята из [Wenzel, 1807, § 34, F, p. 150–152] (у Венцеля речь идет и о Канте, и о Карпе, особенно об исходной немецкой версии текста “Institutiones” – “Philosophie ohne Beynahmen”, – на которую мы ссылаемся).

<sup>17</sup> Ветринский повторяет значительную часть следствия (*corollaria*), которое Венцель излагает после того, как дает свое определение: см. [Wetrinskj, 1821, § 62, p. 70–71].



### III. Заключение

Мы вынуждены прервать на этом месте чтение “*Institutiones*” Ветринского. Было бы интересно продолжить разбор до «Естественной теологии», которой завершается книга, чтобы увидеть, с опорой на какие аргументы и на какие иные источники Ветринский пытается убрать границы, в которые кантовская философия намеревалась поместить законное использование теоретического разума. Впрочем, хотя мы и прошли вместе с Ветринским лишь часть пути, мы узнали нечто ценное о восприятии философии Канта в Российской империи в первые два десятилетия XIX в. Во-первых, показательна структура текста, отличающаяся частым использованием техники коллажа, обращением к близким текстам, из которых заимствуются отрывки, постановка проблемы, теоретические вопросы, – все это складывается в книгу, написанную как учебник, отвечающий потребностям своего времени; при этом автор пытается объединить различные философские точки зрения, чтобы добиться результата, совместимого с его собственными взглядами и одновременно учитывающего ограничения, обусловленные практикой преподавания в соответствии с Уставом Санкт-Петербургской академии, а также, возможно, ужесточением цензуры в годы правления Александра I. Во-вторых, отсылки к другим авторам, которых у Ветринского очень много, подтверждают значение философских сочинений, написанных в немецких и австрийских университетах, но главное – заметно, что автор ориентировался на современные ему тексты, обращенные прежде всего к Канту и признающие или не признающие его идеи. В любом случае это не были сочинения, восходившие к Вольфу. Содержащиеся в книге Ветринского возражения против многочисленных глубоких последствий «Коперниканской революции» явно бросаются в глаза и играют далеко не второстепенную роль. Не менее очевидно и то, что Ветринский в своей книге при рассмотрении современной философии исходит из неизбежности сопоставления с мыслью Канта. Отстаивание же метафизических прерогатив разума отсылает к феноменалистской перспективе, в которой Кант рассматривал естественные науки.

Можно сказать, что для такого автора, как Ветринский, вопрос выбора лагеря формулировался приблизительно так же, как и у его западных коллег. Возможно, и для него дело было не столько в том, чтобы понять, в каком лагере сражаться, сколько в попытке обезвредить критический элемент в его наиболее радикальных проявлениях – существенных с точки зрения философии – ради умеренного усвоения этих взглядов, позволяющего заимствовать и у Канта элементы, которые можно вписать в метафизическую перспективу, сделав ее таким образом более сильной и современной и при этом позволив ей сохранить преемственность с традицией и соответствие религиозным принципам. Проведенный нами анализ текста не позволяет сделать выводов, выходящих за рамки того, что относится к личным убеждениям Ветринского. С исторической точки зрения это не является необходимым, зато можно предположить (и в этом смысле мы согласны с Кругловым<sup>18</sup>), что Ветринский двигался в направлении эклектического примирения. Осторожное и вместе с тем обильное использование «Начал» Венцеля, то, как решаются проблемы пространства, времени и априорности, судя по всему, говорят в пользу нашего предположения. Результат, который в конечном итоге дает столь «неуважительное» отношение к ортодоксальной мысли Канта, можно сформулировать как утверждение власти разума в том, что касается важнейших принципов, а это приводит к не вызывающему удивления признанию зависимости положительных наук от философии.

Перевод с итальянского языка *А.В. Ямпольской*

<sup>18</sup> См. [Круглов, 2009, с. 362].

**Ямпольская Анна Владиславовна** – к.ф.н., доцент кафедры художественного перевода Литературного института им. А.М. Горького. Российская Федерация, 123104, г. Москва, Тверской бульвар, д. 25; e-mail: khomkins@mail.ru

**Yampolskaya Anna Vladislavovna**, PhD in Romance Philology and in Italian Linguistics, associate professor of the Department of Literary Translation, Maxim Gorky Literary Institute. 25 Tverskoy boulevard, 123104, Moscow, Russian Federation; e-mail: khomkins@mail.ru

### Список литературы

- Кант, 1994а – *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. Т. 3 / Под общ. ред. А.В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. 740 с.
- Кант, 1994б – *Кант И.* Метафизические начала естествознания // *Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. Т. 4 / Под общ. ред. А.В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. С. 247–372.
- Круглов, 2009 – *Круглов А.Н.* Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX вв. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2009. 568 с.
- Baumeister, 1754 – *Baumeister F.Ch.* Institutiones metaphysicae, ontologiam, cosmologiam, psychologiam, theologiam denique naturalem complexae, methodo Wolfii adornatae. Wittembergae et Servestae: sumptibus Sam. Godoff. Zimmermanni, 1754. 638 p.
- Baumeister, 1767 – *Baumeister F.Ch.* Institutiones Metaphysicae // *Philosophia definitiva hoc est Definitiones philosophicae ex systemate celeb. Wolfii [...].* T. II. Vittembergae: sumptibus Io. Ioach. Ahlfeldii, 1767. 430 p.
- Darjes, 1743 – *Darjes J.G.* Elementa metaphysica. Ienae: apud Christ. Henr. Cunonem, 1743. 300 p.
- Kant, 1796–1798 – *Kant I. I.* Kantii opera ad philosophiam criticam, 4 vols. Lipsiae: impensis E.B. Schwickerti, 1796–1798. 2478 p.
- Karpe, 1804 – *Karpe F.S.* Institutiones philosophiae dogmaticae, perpetua kantianae disciplinae ratione habita, Tomus tertius Metaphysicam complectens. Viennae: sumpt. Christ. Frid. Wappler et Beck, 1804. 158 p.
- Wenzel, 1807 – *Wenzel G.I.* Elementa metaphysices et anthropologiae theoreticae metodo critica adornata. T. II. Lincii: in bibliopolio C.C.R. academico, 1807. 416 p.
- Wetrinskij, 1821 – *Wetrinskij H.* Institutiones metaphysicae. Petropoli: Typis M.C. Iversen, 1821. 145 p.

### Problems of Ontology and Criticism of the Kantian Formalism in Irodion Vetrinskii’s “Institutiones Metaphysicae” (Part II)\*

*Vera Pozzi*

National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: vera.pozzi05@gmail.com

This paper is a follow-up of the paper «Irodion Vetrinskii’s “Institutiones Metaphysicae” and the St. Petersburg Theological Academy» (Part I). The issue and the role of “ontology” in Vetrinskii’s textbook is analyzed in detail, as well as the author’s critique of Kantian “formalism”: in this connection, the paper provides a description of Vetrinskii’s discussion about Kantian theory of the *a priori* forms of sensible intuition and understanding. To sum up, Vetrinskii was well acquainted not only with Kantian works – and he was able to fully evaluate their innovative significance – but also with late Scholastic textbooks of the German area. Moreover, he relied on the latter to build up an eclectic defense of traditional Metaphysics, avoiding at the same time to refuse Kantian perspective in the sake of mere reaffirming a “traditional” perspective.

**Keywords:** Philosophizing at Russian Theological Academies, Russian Enlightenment, Russian early Kantianism, St. Petersburg Theological Academy, history of Russian philosophy, history of metaphysics, G.I. Wenzel, I. Ya. Vetrinskii

\* The work was carried out in the framework of scientific cooperation at the School of Philosophy of the National Research University Higher School of Economics. The cooperation has lasted from September 2017 to August 2018.

### References

Kant I. Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason], in: Kant I. *Sobranie sochinenii v 8-mi tomakh*, vol. 3 [Collected Works in 8 volumes, vol. 3], ed. by A.V. Gulyga. Moscow: ChORO, 1994. 740 p. (In Russian)

Kant I. Metafizicheskie nachala estestvoznaniya [Metaphysical Foundations of Natural Science], in: Kant I. *Sobranie sochinenii v 8-mi tomakh* [Collected Works in 8 volumes], vol. 3, ed. by A.V. Gulyga. Moscow: ChORO, 1994, pp. 247–372. (In Russian)

Kruglov A.N. *Filosofiya Kanta v Rossii v kontse XVIII – pervoi polovine XIX vekov* [Kant's Philosophy in Russia Between the End of the 18th and First Half of the 19th century]. Moscow: Kanon+, ROOI "Reabilitatsiya", 2009. 568 p. (In Russian)

Baumeister F.Ch. *Institutiones metaphysicae, ontologiam, cosmologiam, psychologiam, theologiam denique naturalem complexae, methodo Wolfii adornatae*. Wittembergae et Servestae: sumptibus Sam. Godoff. Zimmermanni, 1754. 638 p.

Baumeister F.Ch. *Institutiones Metaphysicae*. In *Philosophia definitiva hoc est Definitiones philosophicae ex systemate celeb. Wolfii* [...]. T. II. Vittembergae: sumtibus Io. Ioach. Ahlfeldii, 1767. 430 p.

Darjes J. G. *Elementa metaphysics*. Ienae: apud Christ. Henr. Cunonem, 1743. 300 p.

Kant I. *I. Kantii opera ad philosophiam criticam*, 4 vols. Lipsiae: impensis E.B. Schwickerti, 1796–1798. 2478 p.

Karpe F.S. *Institutiones philosophiae dogmaticae, perpetua kantianae disciplinae ratione habita, Tomus tertius Metaphysicam complectens*. Viennae: sumpt. Christ. Frid. Wappler et Beck, 1804. 158 p.

Wenzel G.I. *Elementa metaphysices et anthropologiae theoreticae metodo critica adornata*, T. II. Lincii: in bibliopolio C.C.R. academico, 1807. 416 p.

Wetrinskj H. *Institutiones metaphysicae*. Petropoli: Typis M.C. Iversen, 1821. 145 p.

*А.Э. Савин*

## **Критика иудаизма в ранних «теологических» сочинениях Гегеля**

*Савин Алексей Эдуардович* – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1; e-mail: savin@pochtamt.ru

Целью работы является раскрытие характера критики иудаизма молодым Гегелем и лежащих в ее основе интуиций. Исследование базируется на феноменологическом подходе. Автор стремится эксплицировать горизонт мышления раннего Гегеля. Выявляется революционная роль реактивации идей раннего Гегеля в истории философии. Раскрывается принципиальное значение критики иудаизма для развития гегелевской мысли. Выявляются источники тематизации и проблематизации Гегелем иудаизма: его протестантское теологическое образование в рамках супранатурализма и дискуссии того времени о правах человека и политической эмансипации евреев. Раскрывается гегелевская трактовка истории еврейского народа и генезиса иудаизма из разрушения доверия к природе, фундаментального настроения недоверия к миру и страха перед ним, ведущего к развитию отчуждения. Демонстрируется ложность распространенного тезиса об антисемитизме раннего Гегеля. Выявляются причины перехода раннего Гегеля от «теологии» к философии.

**Ключевые слова:** Гегель, иудаизм, история, критика, антисемитизм, доверие, природа, отчуждение, тирания, философия

Целью работы является экспликация характера критики иудаизма молодым Гегелем и лежащих в ее основе основных интуиций, приобретающих в этой критике предельную глубину и остроту. На мой взгляд, эти интуиции имеют основополагающее значение для истории философии и для философии как таковой. Их экспликация позволяет выявить причины перехода Гегеля от теологии к философии, заставляет подвергнуть критическому анализу ставшие само собой разумеющимися теории отношений Гегеля с материалистической традицией и дать этим отношениям новую и радикальную интерпретацию, а также установить прямую связь между гегелевской мыслью и современной – особенно хайдеггерианской – феноменологией.

Я исхожу из принципиального убеждения (основания которого будут продемонстрированы ниже), что ранняя гегелевская разработка проблематики религии является раскрытием истории и логики не определенной (религиозной в отличие от повседневной, научной, политической, хозяйственной и т. п.) сферы жизни, а способа жизни в целом и, соответственно, противопоставляется не другим сферам жизни, а другим ее способам. Критика иудаизма не есть история религии, религиозоведение или даже философия религии – но экспликация генезиса, структуры и следствий «теистического принципа» существования, т. е. способа жизни, определяемого идеей единого всемогущего бога. Раскрытие способа жизни, характерного для культур с

монотеистическими религиями, принимает у немецкого мыслителя форму критики иудаизма лишь постольку, поскольку, во-первых, в ранний период Гегель считает религию единственной формой выражения связи человека с целым, т. е. с жизнью как таковой, а, во-вторых, естественным образом раскрывает генеалогию «теистического принципа» посредством исследования истока, логики развития и следствий иудаизма как первой монотеистической религии. Попросту говоря, согласно раннему Гегелю, какова религия народа, такова его жизнь и судьба: таковы его семья, государство, право, его отношения с другими народами; таковы способы отношения принадлежащего ему индивида к природе, другим людям (своим и чужим) и к самому себе; такова в конечном счете национальная и личная история.

Гегелевская генеалогия иудаизма не есть его эмпирическая история. Об этом говорит сам Гегель [Hegel, 1907, S. 248–249], и это подчеркивает Дильтей как отличительную черту гегелевского осмысления традиции [Dilthey, 1990, S. 69]. Но она не есть и психологическая история, «история еврейской души»: «еврейской фантазии», «еврейской рациональности», «еврейской памяти» и т. п. Она есть генеалогия и логика «настроения» (Гегель использует здесь термины *Stimmung* или *Gesinnung*), определяющего существо пра-учреждающего акта (*Urstiftung*) образования народа и характер принадлежащего ему индивида, а также последующих актов духа, развивающих или трансформирующих логику этого изначального акта. Генеалогия и логика настроения не есть психологическая логика, но у «раннего» Гегеля, подобно Хайдеггеру, определяет способ бытия-в-мире. Сама «душа» в своем бытии и в своей определенности производна от этого фундаментального настроения (*Grundstimmung*). Гегелевская история иудаизма есть трансцендентальная история в гуссерлевском смысле.

Мотивами исследования выступили как неразработанность этой важной темы в отечественной философии – а иногда ее намеренное и искусственное игнорирование, вызванное отчасти политическими обстоятельствами, отчасти ложной и неуместной в философии политкорректностью, – так и неудовлетворенность традиционными (негегельянскими и марксистскими) и современными интерпретациями гегелевской критики иудаизма. Вместе с тем без этих интерпретаций – особенно новейших западных дискуссий по вопросу о гегелевском антисемитизме – настоящее исследование было бы невозможным.

### Краткое историографическое введение

Ранний этап жизни Гегеля охватывает 1770–1807 гг. В жизни и творчестве «раннего» Гегеля выделяют штуттгартский, тюбингенский, бернский, франкфуртский и йенский периоды.

Интересующие нас сочинения написаны в бернский (1793–1796) и франкфуртский (1797–1800) периоды – время работы Гегеля в качестве домашнего учителя сначала в семье влиятельного бернского аристократа Штайгера фон Чугга, затем в доме богатого и образованного франкфуртского вино торговца Гогеля, активного участника немецкого масонского движения. Наиболее значительными результатами бернского периода являются рукописи, которые их первый издатель объединил под названием «Народная религия и христианство», рукопись 1794 г. «О психологии и трансцендентальной философии», большой манускрипт 1795 г. «Жизнь Иисуса», а также ряд фрагментов и набросков, часть из которых была позднее объединена издателем под названием «Позитивность христианской религии», часть – в существенно переработанном и дополненном во франкфуртский период виде – вошла в работу под издательским названием «Дух христианства и его судьба». Во Франкфурте Гегель преимущественно занимается переработкой и дополнением бернских рукописей, вошедших в «Позитивность христианской религии» и «Дух

христианства и его судьбу», делает в дополнение к бернским ряд набросков по истории иудейской религии. В этот период немецкий мыслитель детально изучает также английские и французские политэкономические сочинения, однако рукописи по этой теме почти не сохранились, и характер гегелевских разработок здесь может лишь быть реконструирован. Кроме того, он готовит три политических сочинения. Во-первых, «О внутренних отношениях в Вюртемберге» (1798); во-вторых, переведенные Гегелем с французского письма швейцарского адвоката Карта, сопровождаемые гегелевскими комментариями, – первое опубликованное сочинение Гегеля (1798), изданное, однако, анонимно (касательство к данной работе, ввиду резкой критической заостренности этого памфлета, немецкий мыслитель скрывал столь тщательно, что после его смерти все экземпляры ее, хранившиеся в его личной библиотеке, были распроданы, поскольку даже его жена и дети не знали, что Гегель является ее переводчиком и автором); в-третьих, начатое во Франкфурте, продолженное в Йене, но так и оставшееся незавершенным сочинение «Конституция Германии» (1798–1802).

Выражение «ранние теологические сочинения» охватывает четыре работы Гегеля бернского и франкфуртского периодов: «Народная религия и христианство», «Жизнь Иисуса», «Позитивность христианской религии» и «Дух христианства и его судьба», очевидным образом развертывающие одну тему, а также примыкающие к ним фрагменты и наброски по истории религии. Под этим общим названием эти сочинения и часть соответствующих фрагментов были впервые опубликованы.

Именованное не является удачным, поскольку уже в наиболее ранней из перечисленных работ, «Народной религии и христианстве», теология подвергается Гегелем столь жесткой критике, что Дьердь Лукач в своей – составившей эпоху в гегелеведении – работе «Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества» (1946) справедливо называет их «антитеологическими сочинениями» [Лукач, 1987, с. 106]. Более того, он идет дальше, именуя их, по меньшей мере, по их тенденции, направленными против религии [там же, с. 53–55]. Трактовка Лукачем этих сочинений как антирелигиозных, однако, ошибочна ввиду явных религиозно-обновленческих устремлений Гегеля в «Народной религии и христианстве» и «Жизни Иисуса» и его религиозно-мистической настроенности в «Духе христианства».

Несмотря на то, что обозначение «теологические» для указанных работ молодого Гегеля по существу неверно, оно закрепилось в истории философии и используется и в настоящее время. В дальнейшем необходимо принимать во внимание сделанные оговорки.

Долгое время, несмотря на то, что некоторые фрагменты работ Гегеля бернского и франкфуртского периода были опубликованы учеником Гегеля и его первым биографом Карлом Розенкранцем в его книге «Жизнь Гегеля» (1844) – отчасти в качестве приложений, отчасти в тексте самой биографии, – ранние сочинения Гегеля рассматривались, выразимся здесь гуссерлевским языком, как “irrelevanter Durchgang”, т. е. как не имеющая самостоятельного значения и содержания переходная ступень на пути к системе гегелевской философии.

Это трактовка была обусловлена точкой зрения учеников Гегеля, образовавших «Союз друзей покойного» и предпринявших первое издание собрания сочинений учителя сразу после его смерти. Разумеется, издаваясь в такой спешке, сочинения Гегеля выходили без необходимой филологической и исторической критической обработки. Так, например, «Философия религии» была издана в 1832 г. – напомним, что Гегель умер в 1831, – учеником Гегеля, преподавателем и проповедником Филиппом Мархайнеке, ставшим в то время ректором Берлинского университета. Однако выпущена она была столь небрежно, что ему во втором издании 1840 г. пришлось, ссылаясь на трудность обработки множества конспектов лекций Гегеля по философии религии разных лет и бремя выбора, самому извиняться за многочисленные ошибки, содержащиеся в первом издании [Marheineke, 1840, S. XI–X].

Хайнц Хаймзёт описывает ситуацию с первым изданием собрания сочинений Гегеля следующим образом. «О филологической верности и различиях во всем этом предприятии не могло быть и речи. У нацеленных на распространение и применение учеников речь шла не о “букве”, а лишь о целом системе, вместе с подтверждением ее верности (*Bestaetigungen*) в различных областях: в этом смысле о “духе” гегелевской философии. Они верили, что столь посвящены в этот дух и столь укоренены в нем, что даже присвоили себе право свободно обращаться со словами Гегеля. Они считали, что только улучшат дело, если, редактируя, изменят даже опубликованные тексты, сданные в печать самим учителем. Что удалось в то время – это своевременно издать гегелевские произведения в оказывающей значительное влияние форме. Это издание выполнило свою миссию. Девятнадцатое столетие – даже Киркегор и Маркс – читали Гегеля в этом и ни в каком ином издании; от этого издания исходило воздействие философа на весь мир. Фактически дана была при этом только часть, причем и та из очень определенной перспективы: ученики хотели представить законченное произведение как в себе замкнутое и в основном завершающее. Они брали и давали систему (*Systemwerk*) как надежный фундамент для дальнейшего развертывания и применения, и для боев за истину с другими системами и современными им направлениями мысли. Вследствие этой позиции и цели все те документы, которые столь настойчиво ведут нас сегодня к началам и этапам развития гегелевской мысли, оставались, в их собственном смысле, сокрытыми, и поэтому даже не были включены в первое издание. Сам Гегель был погребен среди этих произведений» [Heimsoeth, 1989, S. VI].

Вышедшая в 1905 г. «История молодого Гегеля» Дильтея и опубликованные в 1907 г. дильтеевским учеником Германом Нолем «Ранние теологические сочинения», наряду с вышедшим в том же 1907 г. юбилейным изданием «Феноменологии духа», подготовленным Георгом Лассоном, – какое содержало объемистое предисловие издателя, посвященное пути Гегеля к «Феноменологии», – произвели революцию в гегелеведении. Они сделали достоянием широкой философской общественности ранние произведения Гегеля, предложили направления их истолкования и продемонстрировали их значимость для гегелевской философии и философии как таковой. Более того, они породили в Германии широкое философское движение, названное позднее немецким неогегельянством. Дильтей и Лассон стали его крупнейшими ранними представителями.

Еще в своей «Истории молодого Гегеля» Дильтей отмечает, что, согласно плану Гегеля, его работа по истории христианства должна начинаться с истории еврейской религиозности, поскольку изложение христианства нуждается для своего обоснования в противопоставлении иудейскому закону. «...И, чтобы понять содержание и значение этой точки зрения (т. е. точки зрения закона. – А.С.), Гегель все глубже погружался в исследование иудаизма» [Dilthey, 1990, S. 69]. Эту мысль Дильтея развивает и радикализует Георг Лассон в предисловии к своему юбилейному изданию «Феноменологии духа» 1907 г. Он полагает, что история евреев и их религии является необходимой отправной точкой развертывания гегелевской мысли, поскольку в «Духе христианства и его судьбе» «главное – это противопоставление иудаизма и христианства» [Lasson, 1907, S. XLIX].

Итак, в развитии гегелеведческих исследований, соотносительно с изданиями работ мыслителя, можно выделить три этапа. Первый этап начинается публикациями «Союза друзей покойного» в 1832 г. и выходом в 1844 г. книги Карла Розенкранца «Жизнь Гегеля» [Rosenkranz, 1844]. Он длится до 1905–1907 гг., т. е. до выхода монографии Дильтея «История молодого Гегеля» и «Ранних теологических сочинений», изданных Нолем, а также «Феноменологии духа», изданной Лассоном. Третий этап начинается в 2016 г., когда было завершено начатое в 1989 г. с выпуска «ранних сочинений» гамбургское академическое издание собрания сочинений Гегеля. Эта совместная работа представителей академий наук различных немецких земель (в последние

годы отвечающий за публикации собрания центр исследований находится в «Архиве Гегеля» в Бохуме) – благодаря тому, что широкой философской общественности наследие мыслителя представлено во всей его полноте и сложности – создает новую ситуацию в гегелеведении. Следствия этой ситуации, однако, еще рано оценивать.

Вершиной творчества Гегеля до «Феноменологии духа» является работа «Дух христианства и его судьба». Это произведение, согласно Жаку Деррида, является «концептуальным истоком» гегелевской философии. «Дух иудаизма» – сочинение, которое долгое время было основным источником по гегелевской критике иудаизма, в издании Ноля является частью «Духа христианства и его судьбы». Гамбургское издание 2014 г. существенно расширяет и обогащает наши знания о гегелевской истории еврейского народа благодаря публикации фрагментов, объединенных под заглавиями «К истории Израиля» и «Об иудейской религии».

Несмотря на то, что базовые работы, входящие в «Ранние теологические сочинения», были переведены на русский язык полностью, фрагмент «Дух иудаизма» был выброшен: отчасти по собственно политическим соображениям, отчасти, в более поздний период, по соображениям политкорректности, ввиду того, что гегелевская критика иудаизма является непримиримой и неприкрытой. Между тем эта критика имеет существенный для понимания логики развития гегелевской мысли характер. Ее игнорирование, по моему убеждению, делает понимание философии Гегеля невозможным. Надеюсь, настоящее исследование станет началом заполнения этого пробела в отечественном гегелеведении. При этом я стремился принять в расчет достижения западной историко-философской мысли в этой области, учитывая, во-первых, новое – 2014 г. – издание бернских и франкфуртских сочинений, во-вторых, новейшие западные дискуссии по теме.

### **Источники гегелевской тематизации и проблематизации иудаизма**

Существуют две основные линии, приведшие Гегеля к тематизации и проблематизации иудаизма.

Первая из них связана с ортодоксальным протестантским воспитанием и образованием Гегеля, в частности с его обучением в протестантском теологическом институте в Тюбингене. Составной частью этого образования было изучение истории Израиля и иудаизма, нацеленное на демонстрацию духовной пропасти, лежащей между иудейской «религией закона» и христианской «религией любви». В Тюбингене лекции о Евангелиях студентам-теологам, среди которых был Гегель, читал Готтлоб Христиан Шторр, известный историком герменевтики экзегет, ортодоксальный лютеранин и представитель супранатурализма – течения в теологии, стремившегося совместить ортодоксию с рядом идей кантовской философии. Свой вклад в формирование этой линии гегелевской проблематизации иудаизма внесла и кантовская критика статутарных религий.

Второй линией, приведшей Гегеля к тематизации и проблематизации иудаизма, было как прямое, так и опосредованное влияние Французской революции и ее идей. Немецкий историк, председатель «общества Ранке» (*Rankegesellschaft*) Михайэль Залевский, описывая воздействие Французской революции на Германию, в своей монографии по политической истории Германии (1993) констатирует, что почти все немецкие литераторы, философы и художники понимали события 1789 г. как зарю новой эпохи. «Каждый, кто мог себе это позволить, отправлялся в Париж, потому что там, казалось, наконец, произошел синтез просвещенного мышления и реальной политики, т. е. именно то, что, при диктовке сверху, с необходимостью должно было провалиться. И те, кто не мог ничего приобрести от французского эксперимента, находились под его воздействием и были охвачены страхом, что он “заразен”, как выра-



зился барон фон Штайн. Он мог считать, что, по меньшей мере, в Майнце, его слова подтвердились: учрежденная там “республика” фактически была не только государством-сателлитом из французской милости, но и всерьез принятой и всерьез осуществляемой попыткой “немецких якобинцев” действительно установить царство свободы, равенства и братства на определенном клочке земли. ...Для Георга Форстера и его людей дело шло об интернациональных идеалах революции. Их насильственное распространение спровоцировало прямо противоположное: ненавидящее все французское, подвигающее к насильственному действию национальное самосознание» [Salewski, 1993, S. 243].

Важной составляющей распространения революционных идеалов являлось распространение идеи гражданских прав, «прав человека и гражданина», в том числе и предоставления полноты гражданских прав евреям. Здесь мы сталкиваемся с крайне интересной ситуацией, в которой оказался Гегель, появившийся во Франкфурте в 1797 г.

Дело в том, что в свободном имперском городе Франкфурте было самое большое в Германии еврейское гетто. В нем ранее неоднократно устраивались погромы, а жители гетто изгонялись. Однако в 1796 г., в результате артиллерийского обстрела в ходе наступательных действий французских войск, стена, отделявшая гетто от остального города, была разрушена. Как для франкфуртских евреев, так и для остальных жителей города возник вопрос: воспользоваться этим обстоятельством, как *de facto* отменившим принцип раздельного проживания евреев, и установить равноправие *de jure* или восстанавливать стену и сохранить *status quo*?

Как евреи, так и полноправные граждане города раскололись. Среди консервативных иудеев, в том числе раввинов, выделилась партия, противостоявшая идее равноправия евреев из-за опасений, что это приведет к распространению, а также юридическому и административному сопровождению ростовщических еврейских практик, следствием которого станет закабаление и обнищание нееврейского населения города, вытекающие из этого отток жителей и обеднение города, что будет – в долгосрочной перспективе – иметь негативные последствия для самой еврейской общины Франкфурта. (О том, что опасения консервативных иудеев не были пустыми, говорит тот факт, что уроженец Франкфурта Мейер Амшель Ротшильд – родоначальник династии финансовых спекулянтов – после долгих путешествий начал свою успешную ссудную деятельность именно во Франкфурте около 1800 г.) Само собой разумеется, предоставлению евреям гражданских прав активно и жестко противодействовали также консервативные и реакционные представители христианских общин города, особенно протестантской.

Процесс решения проблемы, однако, не был автономным, он осуществлялся, во-первых, в контексте общегерманского процесса освобождения евреев, во-вторых, под французским давлением, опосредованным Майнцской республикой и ее «немецкими якобинцами». Они действовали – совместно с теми франкфуртскими евреями, которые стремились к равноправию, – иногда подкупом и дипломатическими методами, а иногда – методами прямой военной угрозы. Миха Брумлик, долгое время возглавлявший Институт истории Холокоста во Франкфурте-на-Майне, пишет в этой связи: «После пожара на Еврейской улице (Judengasse) в 1796 г. ...для франкфуртских евреев начался “путь к просвещению”. Посредством множества прошений, делегаций и заявлений, часто при поддержке французского коменданта Майнца, города, где евреи уже были полностью равноправными гражданами, франкфуртские евреи пытались ускорить освобождение... На Еврейской улице существовал даже “якобинский клуб”» [Brumlick, 2015, S. 236–237].

Итак, Гегель оказался во Франкфурте в разгар дискуссии о политическом равноправии евреев. Она стала вторым источником гегелевской тематизации и проблематизации иудаизма. Двойственное отношение его к освобождению евреев было обусловлено тем, что он, с одной стороны, был сторонником идеалов Французской

революции, с другой, – немцем и протестантом, притом имеющим специальное теологическое образование, в страну которого еврейская эмансипация была принесена на штыках французских оккупационных сил.

### Гегелевская реконструкция «истории» и религии еврейского народа

Можно выделить четыре фазы в ранней гегелевской «истории» еврейского народа. Первая фаза характеризует его предысторию, три последующих – собственно «исторические» (история Авраама, период от Авраама до Моисея, и от Моисея до времени появления Иисуса, когда с еврейским народом, в духовном отношении, по мнению Гегеля, все уже было решено, и до современной Гегелю жизни). Рассмотрим здесь – ввиду недостатка места – только предысторию и первую собственно историческую фазу, предопределяющую, согласно Гегелю, все дальнейшее развитие евреев.

Предысторию еврейского народа, равно как и человечества в целом, Гегель связывает с реакцией на всемирный потоп, когда, прежде дружественная, природа «вышла из равновесия стихий» и в слепой ярости произвела беспощадное опустошение. Тем самым было разрушено и изначальное чистое и наивное настроение доверия природе. «Впечатлением, которое оказал потоп на души людей, был глубокий разрыв, а воздействием – самое чудовищное недоверие природе... На доверие, которое человеческий род питал к ней, она ответила самой разрушительной, неодолимой, самой неотразимой (*unwiderstehbarste*) враждебностью» [Hegel, 1907, S. 243–244].

Человечеству для того, чтобы жить в новых условиях, необходимо было ответить на эту смертельную угрозу. Гегель различает три ответа, каковые, по моему мнению, исчерпывают все логически возможные реакции на манифестацию чудовищности, чуждости, нечеловечности природы и ее непреодолимой силы.

Первый ответ состоит в том, чтобы признать эту нечеловечность природы, осознать себя как ее неразрывную часть, зависящую от игры стихий и вплетенную в естественные связи, и на этой основе примириться с природой. Этот способ существования, по мнению Гегеля, избирают для себя греки. «Прекрасная пара» Девкалион и Пирра радостью и наслаждением заставили забыть нужду и вражду с природой, став прародителями новых, счастливых, поскольку живущих в гармонии с природой, народов. Они заключают с природой мир на основе любви.

Евреи, по мнению Гегеля, дают иной ответ на разрушение первичного единства с природой и идут противоположным грекам путем.

Ной отвечает на последовавший в результате потопа разрыв целостности жизни на идею и действительность, на то, что мыслится, и то, что есть на самом деле, избранием идеала (бога) и подчинением ему всего сущего. Тем самым он добивается господства над природой (разумеется, в «фантазии», но нужно помнить, что Гегель и пишет «историю фантазии» и что эта фантазия жизне- и «душеобразующая», задающая способ существования и определяющая характер восприятия и понимания природы и, соответственно, обращения с ней, т. е. характер практики). Из перспективы такого рода соединения противоположностей жизни Ной предписывает еврейскому пранароду нормы протополитического существования (запрет убивать людей и пить кровь животных, поскольку в крови содержится душа). Однако эти запреты, диктуемые стремлением не дать людям самим разрывать единство жизни, задаются в свете уже состоявшегося разрыва, поскольку все они опосредованы идеалом бога, стоящего над природой, и божественным законодательством.

В противоположность Ною, Нимрод соединяет разорванное единство не на основе бога, а на основе человека, превращая тем самым человека в единственное сущее, в действительность, т. е. в единственно живое. Все остальное действительное становится для него только помысленным (*Gedachte*), а для раннего Гегеля это

означает – мертвым, над которым человек господствует и может неограниченным образом распоряжаться. Нимрод, будучи человеком невероятной храбрости, убедил людей в том, что все, что они имеют, они приобрели сами благодаря своей силе и смелости и могут противостоять даже ярости бога, построив башню. «Он попытался овладеть природой настолько, чтобы она больше не могла стать опасна для людей... Он объединил потерявших доверие, отчужденных друг от друга людей, которые хотели рассеяться, не снова в радостной, доверяющей друг другу и природе общительности (Geselligkeit), а, хотя и удержал их вместе, но посредством насилия» [ibid., S. 244–245]. И, разумеется, на основе такого фундаментального отношения к миру и так установленного единства Нимрод вскоре установил тиранию.

Подводя итог своим размышлениям о предыстории человечества, Гегель констатирует, что «от враждебной силы (природы. – А.С.) Ной обезопасил себя тем, что подчинил ее и себя более могущественному (т. е. богу. – А.С.), Нимрод – тем, что сам ее связал; оба заключили с врагом мир, но мир в силу нужды (Not), и таким образом увековечили враждебность» [ibid., S. 245]. Однако, по Гегелю, еврейское соединение (Zusammenbauen) противоположного не есть греческое примирение (Versöhnen) с природой, основанное на любви. Оно есть нечто ему противоположное, а именно – увековечение разрыва с природой и вражды с ней.

С моей точки зрения, греческое предрешение (Vorentscheidung) и вытекающее из него предпонимание (Vorverstehen) мира и своего места в нем можно трактовать как материалистическую «пра-позицию», еврейскую – как идеалистическую. При этом пра-позицию Ноя, в гегелевском изложении – как объективно-идеалистическую, а Нимрода – как субъективно-идеалистическую. Обе версии идеалистической пра-позиции объединяет культивирование недоверия к природе. Оно осуществляется посредством господства над природой с помощью формирования в «фундаментальной фантазии» посредника-идеала (в одном случае – всемогущего бога, в другом – всемогущего человеческого рода), каковой предписывает еврейскому народу способы обращения с природой. Последующая гегелевская история еврейского народа есть, как мне представляется, не что иное, как история идеалистической «пра-позиции», принявшей форму «теистического» принципа.

Итак, если гегелевская предыстория еврейского народа заключается в раскрытии генезиса фундаментального настроения, которое определяет его жизнь и историю, – страха перед враждебной природой и недоверия к миру, то его история начинается с экспликации акта праучреждения (Urstiftung) еврейского народа, т. е. кристаллизации настроения в собственно позицию, объединения евреев в политическое целое – государство – и в вырастающие на их основе институты.

История еврейского народа, согласно Гегелю, начинается с Авраама, дух которого определяет, по его мнению, способ единения, душу и судьбу его потомков. Этот дух «проявляется в различной форме (Gestalt) в зависимости от того, против каких сил он боролся; а следовательно, в различной форме (Form) вооружения (Waffenrüstung) и конфликта (Streit), или, если он при помощи насилия или обмана терпел поражение, посредством принятия чуждой сущности терял чистоту, в способе, которым он носил оковы сильнейшего; форме (Form), каковая зовется судьбой» [ibid., S. 243].

Духовная конституция Авраама, по Гегелю, определяется разрывом естественных связей с родной землей и семьей, отношений, основывающихся на любви. В ходе своих странствий Авраам не стремится осесть, облагородить и украсить землю, ни с кем не вступает в дружеские отношения и сознательно отвергает открывающиеся возможности для установления таких связей.

«Первый акт, благодаря которому Авраам становится отцом-основателем нации, – разделение, разрывающее связи совместной жизни и любви, почти все те отношения, в которых он жил до сих пор с людьми и природой, эти прекрасные отношения он отталкивает от себя» [Hegel, 2014, S. 35–36]. В другом фрагменте Гегель развивает эту мысль следующим образом. «Авраам, полностью отделенный от всего

мира и от всей природы, должен был [в своей семье] править над всем, но его мысль противостояла действительности, т. к. в последней он был ограничен и, гонимый нуждой, везде скитался (*wand sich mit Not überall durch*); итак, господство было его идеалом, в этом идеале все объединяется посредством подавления – Авраам был тираном в мысли; реализованным идеалом-богом, которому ничего в мире более не было причастно (***an dem nichts in der Welt mehr Antheil haben***), но который всем правил. Где его потомки обладали властью, где они могли что-либо реализовать в действительности, там они правили посредством самой возмутительной, самой безжалостной тирании... т. к. там, где оскорблено бесконечное, там должно и бесконечно мстить, т. е. искоренять, потому что вне бесконечного все есть материя, т. к. оно [все] есть вне его, непричастно ему (*keinen Theil an ihm hat*), есть лишенный права и любви материал (*Stoff*)» [ibid., S. 33].

Итак, логика Гегеля здесь предельно проста: из недоверия к природе, другим людям (как к своим, так и к чужим) и народам и к самому себе рождается иудаизм как религия трансцендентного бога. Бог вмещает в себя полноту бытия, сил и жизни, делая в глазах иудея все остальное, включая его самого, ничтожным, бессильным и безжизненным. Этот идеал, в свою очередь, – ввиду вытекающего из него сознания избранности, поскольку этот бог есть только их бог, – еще больше отделяет евреев от других народов и тем самым оказывает обратное воздействие на еврейский народ. С каждой ступенью этого челночного движения веры и ее обратного воздействия отчуждение усугубляется, делая положение еврея в мире все более невыносимым.

Из гегелевских рассуждений об Аврааме вытекает, что еврей является существом, разорвавшим все виды связей с природой и родиной, а также естественные привязанности (любовные, семейные, дружеские) и заменившим их искусственным, т. е. рефлексивным и насильственным, соединением противоположного. Этот тезис Гегеля был подхвачен впоследствии немецкими националистами в рамках так называемого “*völkische Bewegung*”. Поль де Лагард, один из проповедников националистического (*völkisches*) мышления, в 1881 г. заявил следующее: «Евреи и либералы естественным образом являются союзниками, потому что как первые, так и вторые есть не естества (*Naturen*), а искусственные продукты. Кто не хочет, чтобы германская империя (*das deutsche Reich*) стала местом сбора гомункулов, тот должен обрадовать фронт... против евреев и либералов» [цит. по: Hoffmann, 1994, S. 185].

Но ход мысли Гегеля отличается от позиции немецких националистов уже в этом пункте. Для них искусственность еврейской жизни, продиктованная иудаизмом, – это то, что делает евреев отсталыми, противодействующими развитию немецкого народа и тянущими назад все человечество, в то время как для Гегеля логика развертывания отчуждения – это логика, определяющая ход исторического развития (у раннего Гегеля это выражается в том, что она, – описанная как влияние обычаев и условий еврейской жизни на «позитивность» формы проповеди Иисуса и на его учеников, – предначертала способ вырождения и крах христианского проекта освобождения). Для молодого Гегеля это делает евреев народом, способ жизни и мысли которого определяет судьбу современного человечества, т. е. авангардом человечества, хотя тенденцию развития человечества по пути рефлексии и отчуждения он оценивает отрицательно. Этот путь ведет человечество к пассивности, насильственному соединению противоположностей, вытекающей из него тирании и в конечном счете к ложной тотальности.

### **Двоякая ложность концептуализации молодого Гегеля как антисемита**

В современных западных дискуссиях характеристика молодого Гегеля как антисемита стала общим местом. Poleмика идет лишь о том, насколько изменилась позиция Гегеля по отношению к евреям и иудаизму в ходе развития его мысли. Здесь

показательны позиции крупных исследователей гегелевской философии Тимо Слутвега и Михи Брумлика. Оба разделяют тезис о «раннем» гегелевском антисемитизме [Slootweg, 2012, p. 141; Brumlik, 2015, S. 239]. Однако М. Брумлик полагает, что Гегель в поздний период полностью изменил отношение к еврейскому народу и иудаизму, стал подчеркивать универсализм последнего и сближать его с греческой религией прекрасного, поскольку обе религии имеют общую черту подчинения природы идеальному [Brumlik, 2015, S. 243–244]. Т. Слутвег, напротив, считает, что Гегель по существу сохраняет свою антииудаистскую и антисемитскую позицию, а смягчение формулировок в поздний период есть лишь результат развития диалектичности его мышления. «Что же тогда заставляет гегелевскую позднюю трактовку иудаизма звучать более благожелательно? ... Это главным образом диалектическая структура “Лекций” (по философии религии. – А.С.) (цель которых не критиковать, а развить строго логически понятие религии)» [Slootweg, 2012, p. 125–125]. Соответственно, по Т. Слутвегу, открытие поздним Гегелем положительных черт в иудаизме и в роли еврейского народа в истории есть следствие вписывания последних в контекст понятой диалектически истории религии и истории как таковой.

Между тем сам тезис об антисемитизме «раннего» Гегеля ложен. Уже в ранних сочинениях Гегель отказывается от положения о том, что еврейский народ является самым развращенным народом на земле, и утверждает, что народы, в той мере, в которой они принимают монотеизм, т. е. «теистический принцип», как способ организации своей национальной и личной жизни, являются равным образом развращенными. Эта трансформация позиции вытекает из его понятия судьбы. Если дух народа предначертывает способ его рецепции чужих влияний, то рецепция позитивной религии – (иудаизированного) христианства показывает, что принявшие христианство народы уже готовы к этому, уже развращены. На тезисе о равноразвращенности базируется вся разработка истории христианства ранним Гегелем.

Из тезиса о равноразвращенности вытекает, что «ранний» Гегель также латинофоб, германфоб [Гегель, 1978, с. 65], франкофоб, русофоб и т. д. Но если в этом аспекте нет различия в его отношении к евреям и к другим, по меньшей мере, европейским, народам – само понятие антисемитизма теряет смысл. (Тем более что ни о каком «натуралистически-онтическом» отличии еврея от остальных народов на основе его естества (крови и почвы) у Гегеля нет и речи. Напротив, телесное отличие еврея производно от его истории, особенно от истории его духа. Гегель пишет: «Он [Авраам] придерживался своей обособленности (Absonderung), каковую он посредством отпечатавшей на нем и его потомках телесной особенности сделал бросающейся в глаза» [Hegel, 1907, S. 246]. Еврей, по Гегелю, не есть тем самым недочеловек. Тем более он не есть нечеловек, поскольку, как верно отмечает Пауль Коббен, согласно раннему Гегелю, если у существа есть религия, то оно уже вышло за границы природы, оно – человек [Cobben, 2012, p. VII]. Ничтожное существование еврея, по Гегелю, есть результат процесса его самоуничтожения и самоуничтожения. Внутренне противоречивый характер еврейского государства и еврейского народа – есть результат духовного учреждающего акта этого народа и его развертывания.)

Тезис о смягчении антисемитской позиции Гегеля, вызванном его диалектикой (Слутвег), или даже о его отказе от антисемитизма (Брумлик) [Brumlik, 2015, S. 239] в поздний период в «Философии религии» – бьет мимо цели, поскольку «ранние» и «поздние» исследования религии здесь – несмотря на все их сходство – находятся на разных плоскостях. Для раннего Гегеля религия определяет характер всей жизни, для позднего Гегеля она лишь одна из сфер жизни и одна из ступеней – причем с необходимостью преодолеваемая – на пути к ее постижению. Поэтому ничто из сказанного о религии в ходе ее вписывания в гегелевскую философскую систему в поздний период не может быть подвергнуто сравнению в одной плоскости с ранними размышлениями о ней – нет основания для сравнения. Ранние размышления Гегеля о религии могут быть сопоставлены лишь с его размышлениями после 1800 г.

о философии – поскольку только они имеют дело с целым, религия же после 1800 г. трактуется лишь регионально, выражает не всю жизнь, но лишь ее часть и ступень. А следовательно, высказывания типа: «в ранних исследованиях больше антисемитизма, а в поздних – меньше» (Слутвег) или «в ранних исследованиях Гегель антисемит, а в поздних – нет» (Брумлик) являются бессмысленными.

Клаус Дюзинг формулирует причины перехода Гегеля от «теологии» к философии следующим образом. «Удивительно, что Гегель... сразу в начале йенского периода (1801) без указания причин оставляет позицию превосходства религии над философией, которую он занимал во франкфуртский период... и требует отныне разумного, спекулятивного познания абсолютного. Так как внешние влияния, по-видимому, не играли при этом роли, причины должны находиться в самих франкфуртских фрагментах. Более того, однажды в ходе переработки сочинения о позитивности (осенью 1800) он уже указывает, что определение отношения конечного к бесконечному есть задача *метафизики*. – Можно предположить, что Гегеля заставили изменить свою концепцию, во-первых, метафизически-теологические, во-вторых, – методологические причины. Так как, во-первых, для Гегеля религия является синтезом чувства и рефлексии и так как бесконечный дух связан с конечным духом и его многообразиями и противоречиями рефлексии, и последние ему как истинно бесконечному даже имманентны, то и для раскрытия (*Darstellung*) бесконечного духа могут применяться рефлексивные определения. Они являются даже необходимыми, хотя и недостаточными для этого раскрытия. В йенский период, по меньшей мере сначала, Гегель определяет спекулятивное познание как синтез рефлексии и интеллектуального созерцания. Во-вторых, собственное гегелевское раскрытие религии и бесконечной жизни и духа во франкфуртских набросках не является ни мистической, ни поэтической, но теоретической экспликацией, каковая использует, например, такие основные понятия, как бытие, жизнь, единство и множество и т. д. Если этот методический образ действий не сводится к абсурду религиозным содержанием и годится для постижения истины, то бесконечное, жизнь и дух должны мочь разумно схватываться и познаваться...» [Düsing, 1977, S. 40–41]. По моему убеждению, оба обозначенных Дюзингом события в развитии мысли Гегеля имеют своим истоком гегелевскую критику иудаизма и происходят в ее ходе, ввиду осознания им онтологического значения недоверия, отчуждения и рефлексии и необходимости разработки понятия бытия в их свете.

### Заключение

Итак, можно констатировать, что актуализация мысли раннего Гегеля оказывала и оказывает революционизирующее воздействие на гегелеведение. Критика иудаизма является ее существенной составляющей, без которой нельзя понять развитие гегелевской мысли и философию XX в. **Тематизация и проблематизация** Гегелем иудаизма имеет два истока: во-первых – его протестантский теологический background с противопоставлением иудейской «религии закона» и христианской «религии любви», наряду с влиянием кантовской критики статутарных религий; во-вторых – франкфуртские дискуссии о предоставлении евреям гражданских прав в 1797–1800 гг.

В ранний период Гегель трактует религию как способ отношения к целому и ставит ее выше философии. Способом осмысления жизни и религии у франкфуртского Гегеля является экспликация фундаментального настроения. Гегель считает истоком иудаизма и способа жизни еврейского народа разрушение доверия к природе и миру-в-целом и институализацию недоверия. Исторический процесс он понимает как развитие вытекающего из недоверия к природе отчуждения. Соответственно, еврей является «функционером отчуждения» и авангардом человечества. Гегель испы-

тывает к еврейской жизни и иудаизму с его теистическим принципом презрение, а иногда и отвращение. Однако эти чувства имеют не натуралистическую природу, но являются результатом осмысления историчности. В процессе развития его мысли в ранний период эти чувства распространяются на все европейские народы, поскольку последние принимают теистический принцип, и выливаются в положение об их равноразвращенности. В этой связи распространенный тезис об антисемитизме раннего Гегеля является ложным.

Наиболее важным у раннего Гегеля является его осмысление историчности. Оно принимает форму экспликация фактичности (недоверия к миру) и наброска – христианского проекта освобождения. Исследование смысловой истории разрыва доверия к природе, рефлексии и отчуждения в целом ведет Гегеля от «теологии» к философии.

### Список литературы

- Гегель, 1978 – *Гегель Г.В.Ф.* Конституция Германии / Пер. с нем. М.И. Левиной // *Гегель Г.В.Ф.* Полит. соч. М.: Наука, 1978. С. 65–184.
- Лукач, 1987 – *Лукач Д.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества / Пер. с нем. А.Г. Новохатько и др. М.: Наука, 1987. 616 с.
- Brumlik, 2015 – *Brumlik M.* Juden in Frankfurt um 1800 – Hegel und die Juden // *Der Frankfurter Hegel in seinem Kontext* / Hrsg. v. T. Hanke u. T.M. Schmidt. Frankfurt a/M.: Klostermann, 2015. S. 235–249.
- Cobben, 2015 – *Cobben P.* Volume Foreword // *Hegel's Philosophy of the Historical Religion* / Ed. by B. Labuschagne and T. Sloodweg. Leiden; Boston: Brill, 2012. P. VII.
- Dilthey, 1990 – *Dilthey W.* Jugendgeschichte Hegels // *Dilthey W.* Gesammelte Schriften. Bd. IV. 6 Aufl. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1990. S. 5–282.
- Düsing, 1977 – *Düsing K.* Jugendschriften // *Hegel. Einführung in seine Philosophie* / Hrsg. von O. Pöggeler. Freiburg; München: Karl Alber, 1977. S. 28–42.
- Hegel, 1907 – *Hegel G.W.F.* Theologische Jugendschriften. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1907. 246 S.
- Hegel, 2014 – *Hegel G.W.F.* Frühe Schriften / Hrsg. v. W. Jaeschke. Bd. II. Hamburg: Meiner, 2014. 714 S.
- Heimsoeth, 1989 – *Heimsoeth H.* Vorwort // *Hegel G.W.F.* Frühe Schriften / Hrsg. v. F. Nikolin u. G. Schueler. Bd. I. Hamburg: Meiner, 1989. S. V–XI.
- Hoffmann, 1994 – *Hoffmann L.* Das deutsche Volk und seine Feinde. Köln: Papirossa, 1994. 227 S.
- Lasson, 1907 – *Lasson G.* Einleitung // *Hegel G.W.F.* Phaenomenologie des Geistes / Hrsg. v. G. Lasson. Leipzig: Verlag der Duerr'schen Buchhandlung, 1907. S. XVII–CXVI.
- Marheineke, 1840 – *Marheineke Ph.* Vorrede zur zweiten Auflage // *Hegel G.W.F.* Werke. Vollständige Ausgabe. Bd. I: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Theil I / Hrsg. v. Ph. Marheineke. Berlin: Duncker u. Humblot, 1840. S. V–X.
- Rosenkranz, 1844 – *Rosenkranz K.* Hegel's Leben. Berlin: Duncker u. Humblot, 1844. 566 S.
- Salewski, 1993 – *Salewski M.* Deutschland: eine politische Geschichte. Bd. I. München: Beck, 1993. 291 S.
- Sloodweg, 2015 – *Sloodweg T.* Hegel's Philosophy of Judaism // *Hegel's Philosophy of the Historical Religion* / Ed. by B. Labuschagne and T. Sloodweg. Leiden; Boston: Brill, 2012. P. 125–155.

## Criticism of Judaism in Hegel's Early "Theological" Writings

*Alexey E. Savin*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: savin@pochtamt.ru

The aim of the article is to reveal the nature of criticism of Judaism by the "young" Hegel and underlying intuitions. The investigation is based on the phenomenological approach. It seeks to explicate the horizon of early Hegel's thinking. The revolutionary role of early Hegel's ideas reactivation in the history of philosophy is revealed. The article demonstrates the fundamental importance of criticism of Judaism for the development of Hegel's thought. The sources of Hegelian thematization and problematization of Judaism – his Protestant theological background within the framework of supranaturalism and the then discussion about human rights and political emancipation of Jews – are discovered. Hegel's interpretation of the history of the Jewish people and the origin of Judaism from the destruction of trust in nature, the fundamental mood of distrust and fear of the world, leading to the development of alienation, is revealed. The falsity of the widespread thesis about early Hegel's anti-Semitism is demonstrated. The reasons for the transition of early Hegel from "theology" to philosophy are revealed.

**Keywords:** Hegel, Judaism, history, criticism, anti-Semitism, trust, nature, alienation, tyranny, philosophy

### References

- Brumlik M. Juden in Frankfurt um 1800 – Hegel und die Juden, in: *Der Frankfurter Hegel in seinem Kontext*, hrsg. v. T. Hanke u. T.M. Schmidt. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2015. S. 235–249.
- Cobben P. Volume Foreword, in: *Hegel's Philosophy of the Historical Religion*, ed. by B. Labuschang and T. Sloodweg. Leiden; Boston: Brill, 2012, p. VII.
- Dilthey W. Jugendgeschichte Hegels, in: W. Dilthey. *Gesammelte Schriften*, Bd. 4. 6. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1990. S. 5–282.
- Düsing K. Jugendschriften, in: *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, hrsg. von O. Pöggeler. Freiburg; München: Karl Alber, 1977. S. 28–42.
- Hegel G.W.F. *Frühe Schriften*, hrsg. v. W. Jaeschke. Bd. II. Hamburg: Meiner, 2014. 714 S.
- Hegel G.W.F. Konstituciya Germanii [The Constitution of Germany], trans. by. M.I. Levina\, in: G.W.F. Hegel, *Politicheskie sochineniya*. [Political Writings]. Moscow: Nauka Publ., 1978, pp. 65–184. (In Russian)
- Hegel G.W.F. *Theologische Jugendschriften*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1907. 246 S.
- Heimsoeth H. Vorwort, in: G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften*, hrsg. v. F. Nikolin u. G. Schueler. Bd. I. Hamburg: Meiner, 1989. S. V–XI.
- Hoffmann L. *Das deutsche Volk und seine Feinde*. Köln: Papirossa, 1994. 227 S.
- Lasson G. Einleitung, in: G.W.F. Hegel, *Phaenomenologie des Geistes*, hrsg. v. G. Lasson. Leipzig: Verlag der Duerr'schen Buchhandlung, 1907. S. XVII–CXVI.
- Lukacs G. *Molodoj Gegel i problemy kapitalisticheskogo obshestva* [The young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics], trans. by A.G. Novohatko etc. Moscow: Nauka Publ., 1987. 616 p. (In Russian)
- Marheineke Ph. Vorrede zur zweiten Auflage, in: G.W.F. Hegel, *Werke. Vollständige Aufgabe*, I. Bd. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. I. Theil. Hrsg. v. Ph. Marheineke. Berlin: Duncker u. Humblot, 1840. S. V–X.
- Rosenkranz K. *Hegel's Leben*. Berlin: Duncker u. Humblot, 1844. 566 S.
- Salewski M. *Deutschland: eine politische Geschichte*. Bd. I. München: Beck, 1993. 291 S.
- Sloodweg T. Hegel's Philosophy of Judaism, in: *Hegel's Philosophy of the Historical Religion*, ed. by B. Labuschang and T. Sloodweg. Leiden; Boston: Brill, 2012, pp. 125–155.



*Е.А. Долгова*

### **Философия в Институте Красной Профессуры (1921–1938 гг.): институциональное оформление, методика преподавания, слушатели, профессура\***

*Долгова Евгения Андреевна* – кандидат исторических наук, доцент. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125993, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: dolgova-evg@rambler.ru

В статье реконструируется история Философского отделения Института Красной Профессуры – ИКП философии и естествознания (1921–1938). Обращаясь к широкому пласту делопроизводственной документации Государственного архива Российской Федерации и Архива Российской Академии наук, автор исследует его финансовое/инфраструктурное обеспечение, информационное сопровождение, характеризует состав слушателей и преподавателей. В статье делается вывод о том, что изучение истории отраслевой институции иллюстрирует практический опыт функционирования одного из необычайных «революционных» проектов по обновлению научно-педагогической сферы и позволяет скорректировать многие историографические суждения – о политически и социально однородном составе ИКП, особенностях информационного и инфраструктурного сопровождения его работы, привилегиях и социальном статусе «красных профессоров».

**Ключевые слова:** Институт Красной Профессуры философии, Философское отделение ИКП, чрезвычайный проект, преподаватели, слушатели, методика преподавания

Институт Красной Профессуры (ИКП, Институт) – одна из самых интересных образовательных инноваций 1920–1930-х гг. История этого необычайного «революционного» проекта по обновлению научно-педагогической сферы не является новым сюжетом в историографии – в том или ином ракурсе к ней обращались разные исследователи, работающие в проблемном поле изучения отечественного образования и науки в ретроспективе [Козлова, 1994, Берендт, 2002, Никуленкова, 2014]. Вместе с тем отдельные вопросы прежде не становились предметом специального анализа. Среди них – история отраслевых Институты Красной Профессуры (исключение здесь составляет лишь ИКП Истории), функционирование которых рассматривалось комплексно, без выявления специфики бытования и функционирования отдельных институций.

Вследствие поставленной перед Институтом задачи особое внимание в нем уделялось преподаванию общественно-экономических дисциплин, в частности философии. Ее приоритетное значение определило специфику бытования дисциплины в ИКП и внимание власти к обеспечению ее институционального функционирования. Философское отделение было открыто в Институте Красной Профессуры еще в 1921 г. После его разделения на отраслевые учреждения оно было реорганизовано в

\* Статья написана при поддержке РФФИ, проект № 16-31-01079, а 2.

Институт Красной Профессуры философии и естествознания в Москве. В последние годы существования ИКП (1936) был поставлен вопрос о слиянии ИКП философии с ИКП литературы. Эта длинная, 17-летняя, дистанция отражает разные этапы бытования философии в истории ИКП, в различной степени же освещенные документально.

Источниками по истории Философского отделения и ИКП философии и естествознания стали документы, отложившиеся в Государственном архиве Российской Федерации (ГАРФ), Архиве Российской академии наук (Архив РАН). В ГАРФ документы были выявлены в фондах ИКП философии (ф. Р-5205), Комитета по заведыванию учеными и учебными учреждениями при Президиуме Верховного совета СССР (ф. Р-7668), ЦИК СССР (ф. Р-3316). В Архиве РАН оказались важные фонды ИКП естествознания (ф. 364) и Института философии Коммунистической академии (ф. 355) ЦИК СССР, собственно Коммунистической академии (ф. 350), первого ректора ИКП М.Н. Покровского (1759) и второго – П.Ф. Юдина (ф. 1636), преподавателей ИКП философии М.Б. Митина (ф. 1992) и М.Д. Каммари (ф. 1529). Если характеризовать тип источников – это прежде всего материалы делопроизводства и статистика: отчеты, списки руководящего, профессорско-преподавательского состава и слушателей, протоколы, учебные планы и программы дисциплин и др. Комплекс делопроизводства достаточен для того, чтобы документально восстановить историю одного из отраслевых Институты Красной Профессуры, последовательно ответив на вопросы о его финансовом/инфраструктурном обеспечении, образовательном сопровождении и главных участниках образовательного процесса – слушателях и преподавателях.

### **Финансовое и инфраструктурное обеспечение работы Института Красной Профессуры философии**

Философское отделение было открыто одним из первых, наряду с Экономическим и Историческим, и существовало в составе единого Института Красной Профессуры до 1930 г. За эти годы Институт пережил период исключительного внимания власти к его работе (нашедшего отражение в ряде льгот и привилегий, предоставленных преподавателям и слушателям ИКП, в инфраструктурном обеспечении его работы) и несколько лет неустойчивого финансового положения в системе Наркомпроса (1924–1927 гг. отмечены сохранившейся перепиской Главнауки и Наркомпроса по вопросу о том, какое ведомство и из какого бюджета должно финансировать «приоритетный», но дорогой государственный проект – ГАРФ. Ф. А-259. Оп. 116. Д. 2900; Оп. 96. Д. 2745), в 1927 г. же ИКП стал учреждением союзного значения и вошел в узкий перечень учреждений ведения ЦИК СССР. Руководство, преподаватели и слушатели Философского отделения ИКП в полной мере оказались причастны перипетиям истории учебно-образовательного учреждения новой формации.

По воспоминаниям первого ректора ИКП М.Н. Покровского, первым пристанищем Института Красной Профессуры стало здание бывшего Страстного монастыря на Пушкинской площади. На тот момент в ИКП состояло 80 человек [Покровский, 1932, с. 61]. Однако этот камерный период продлился недолго – Институт расширялся. После переезда Наркомпроса в 1921 г. на Чистопрудный бульвар ИКП отдала освободившееся помещение – это было здание б. Катковского лицея по адресу: Остоженка, 53 [ГАРФ. Ф. А-2307. Оп. 2. Д. 233. Л. 13, 40]. Именно в этом здании какое-то время проходили учебные занятия слушателей всех трех направлений. К учебному году 1927/1928 г. Институту Красной Профессуры был отведен еще ряд зданий – среди них находилось по адресу: Кропоткинская (б. Пречистенка), 10 [ГАРФ. Ф. Р-7668. Оп. 1. Д. 180. Л. 19]. Это был бывший дом коммерсанта, коллекционера Морица Филиппа, разграбленный в ходе немецкого погрома 1915 г. и покинутый хозяином. В культурологическом смысле здание было интересно: так, у сына коммерсанта Вальтера работал гувернером Пастернак, написав-

ший в этом доме знаменитое стихотворение «Не поправить дня усилиями светилен...»; с 1916 г., после отъезда поэта на Урал, гувернером мальчика стал только что окончивший университет философ А.Ф. Лосев. Именно это помещение было отведено под учебные занятия ИКП философии при его выделении в отраслевой институт в 1930 г.

Однако если с помещениями для обучения «икапистов-философов» все было относительно благополучно, то с точки зрения бытовой инфраструктуры перед слушателями всех отделений остро стоял т. н. «жилищный вопрос». Конечно, принцип мобилизации на обучение в ИКП иногородних слушателей предполагал обеспечение их жилплощадью. Однако, учитывая тот факт, что слушатели ИКП были возрастными (так, самому старшему слушателю Философского отделения В.М. Познеру на момент его выпуска в 1926 г. было 49 лет – ГАРФ. Ф. Р-5284. Оп. 1. Д. 138. Л. 13), нередко требовалось предоставление жилплощади не только им, но и членам их семей. Сначала икаписты жили в учебном корпусе на Остоженке, 53 и нескольких близлежащих флигелях. Условия были стесненными, а в койко-местах нуждались многие, в том числе известные впоследствии философы. Так, финансово-экономический отчет по обследованию ИКП за 1928 г. фиксировал проживание в общежитии на Остоженке, 53 «не прописанного» слушателя М.Б. Митина, семьи Н.А. Карева [ГАРФ. Ф. Р-3316. Оп. 43. Д. 1430. Л. 126, 126 об]. В составе пяти человек на 30 кв. м. в доме № 8 на Смоленском бульваре ютилась семья Я.Э. Стэна [там же. Л. 129 об]. Делили одну комнату на двоих в доме № 16 по Большой Дмитровке одинокие слушатели П.Ф. Юдин и Ф.В. Константинов, М.Д. Каммари и Д.С. Епанечников [там же. Л. 130 об]. Теснота, разнородность состава проживающих мешала учебной работе ИКП. По отчету ревизора, «если не обращать внимания на находящуюся у парадного подъезда вывеску, указывающую, что здесь размещается Институт Красной Профессуры, можно предположить, что здесь или детский дом, или гостиница для приезжающих, но, во всяком случае, не вуз. Первое, что бросается в глаза при входе в институт, – это детвора с няньками, в тамбуре входной двери и в раздевальне – детские коляски, на площадке первого этажа и в коридорах – хождение тех же нянек с детьми, беседы группами домашних работниц, массовое движение и шум» [там же. Л. 107 об].

Места для слушателей и членов их семей настолько не хватало, что под угрозу оказался поставлен расширенный прием в ИКП в 1930 г. Ситуацию несколько исправила постройка комплекса зданий коммунального типа на Большой Пироговской ул. Однако в условиях остроты жилищного вопроса в Москве в один момент вновь построенное общежитие заполнилось случайными поселенцами – в том числе сотрудниками Коммунистической академии, редакции журнала «Под знаменем марксизма» и пр. В 1935 г. последовала волна выселений лиц, «утративших или никогда не имевших связи с ИКП», однако она закончилась обращением выселенных коммунистических работников в суд, газету «Правда» и письмами в адрес Сталина. Следствием стала тщательная финансовая проверка общежития ИКП, выявившая факт нецелевого использования зданий и «производство ремонтов на сторону». Суммируя, можно отметить, что жилищный вопрос так и не был решен на протяжении всего периода работы Института: это была одна из основных проблем, препятствующая его работе и набору слушателей [Долгова, 2017].

### **Кадровый состав Института красной профессуры философии**

Второй проблемой, стоявшей перед ИКП на всем протяжении его истории, была проблема кадровая – однако в этом отношении Философское отделение ИКП и ИКП философии и естествознания имело свою специфику. Остановимся подробнее на вопросе: кто и как преподавал философию в Институте Красной Профессуры?

Профессорско-преподавательский состав ИКП с момента открытия был разнороден – так, например, у истоков Философского отделения ИКП стояли бывшие меньшевики: философы А.М. Деборин и Л.И. Аксельрод [Козлова, 1994, с. 97]. Именно они вместе с представителем от слушателей, будущим «красным профессором» Н.А. Каревым, утвердили на заседании предметной комиссии по историческому материализму ИКП 20 июня 1922 г. первый учебный план Философского отделения ИКП [ГАРФ. Р-5205. Оп. 1. Д. 1. Л. 1]. Кроме них в 1920-е гг. в ИКП преподавали как преподаватели-коммунисты, так и беспартийные – В.Ф. Асмус, Ш. Варьяш, Б.М. Гессен, М.Л. Левин, И.К. Луппол, И.П. Подволоцкий, Л. Рудаш, И.Д. Сапир, Я.Э. Стэн и др. Многие из указанных имен входили в круг сторонников первого руководителя и основателя Философского отделения А.М. Деборина и составили известную в истории философии т. н. «Деборинскую школу». В 1930-е гг. в числе преподавателей ИКП были И.К. Луппол, Б.Ю. Сливкер, П.Ф. Юдин, А.М. Деборин, Е.П. Ситковский, из числа беспартийных профессоров – Б.А. Фохт и В.Ф. Асмус [ГАРФ. Ф. Р-7668. Оп. 1. Д. 2401. Л. 38-39].

Важно подчеркнуть то, что ИКП философии стал, возможно, единственным отраслевым учреждением ИКП, для которого проблема преподавательских кадров оказалась решена за счет собственных выпускников: списки профессорско-преподавательского состава на май 1937 г. фиксируют, что 9 из 10 преподавателей окончили его [там же]. Как писал П.Ф. Юдин, «мы пять лет, четыре года назад подходили так: наиболее способных, окончивших людей, ставим преподавателями, заранее зная, что первый год может быть не выйдет, трудно будет, со скрипом пойдет. Второй год лучше пойдет. И если он способный, талантливый человек, то на третий год останется, а на четвертый-пятый год он уже будет серьезным профессором» [Архив РАН. Ф. 1636. Оп. 1. Д. 171. Л. 11]. Кроме преданности alma-mater анализ списков профессорско-преподавательского состава позволил нам отметить и то, что все преподаватели были совместителями. К примеру, М.Б. Митин одновременно работал директором НИИ Академии наук, редактором журнала «Под знаменем марксизма», И.К. Луппол – главным редактором Госполитиздата, директором Института литературы им. Горького, директором пушкинской выставки, М.Д. Каммари – научным сотрудником Института Маркса-Энгельса-Ленина, редактором журнала «Марксистко-ленинская литература» и т. д.

Хотя система преподавания на Философском отделении – в ИКП философии и естествознания генетически демонстрировала преемственность за счет рекрутирования на работу своих выпускников, это не мешало ей быть конфликтной и конкурентной внутри собственного научного поля. С особенно острыми проблемами ИКП философии столкнулся в 1930–1932 гг. в связи с т. н. дискуссией против меньшевистствующего идеализма («антидеборинская кампания») и разгромом т. н. «шабалкинской группы». В ходе этих событий был отстранен от должности первый директор ИКП философии А.М. Деборин, а преподаватели Н.А. Карев, Я.Э. Стэн, И.П. Подволоцкий, Х.И. Гарбер, Я.М. Урановский были объявлены «троцкистскими шпионами-террористами» и впоследствии арестованы [см. подробнее: Корсаков, 2012]. Перемена в расстановке сил привела к росту влияния тех преподавателей, которые начали работать еще в 1931–1932 гг., – П.Ф. Юдина, М.Б. Митина, Е.П. Ситковского, Ф.В. Константинова, М.Д. Каммари, Б.Ю. Сливкера и др. Хронологически это совпало с выделением ИКП философии и естествознания как отраслевого института.

Именно период с 1930 г. отмечен перестройкой образовательного процесса в ИКП и обилием в архивных фондах горячей делопроизводственной документации, обосновывающей наступившие перемены. В докладных записках П.Ф. Юдина, сменившего А.М. Деборина на посту директора ИКП философии, а М.Н. Покровского – в должности ректора ИКП, обосновывалась необходимость перестройки образовательных программ и учебных планов, изменения принципов аттестации и квалификации слушателей, организации их самостоятельной научно-исследовательской работы.

Образовательный процесс в ИКП и так, с самого начала его работы, сопровождался постоянными преобразованиями едва сложившихся учебных планов и программ. Однако в отношении философии ситуация была принципиально сложнее. С самого начала в Институте вошли в столкновение два принципа изложения материала – тематический и хронологический. Последний из них был близок идеям руководителя Философского отделения А.М. Деборина, актуализирующего историко-философское обоснование метода материалистической диалектики и заинтересованного в выявлении диалектических идей у философов Нового времени и немецких классических философов [Корсаков, 2017, с. 14], и реализовывался в первый период работы ИКП. По мнению противников этого подхода, он был перегружен историческими деталями, излишними для поставленной перед слушателями ИКП задачи – получить «систематическое представление о диалектическом материализме» и вооружиться «марксистским методом для дальнейшего изучения специальных предметов» [ГАРФ. Ф. Р-5284. Оп. 1. Д. 134. Л. 42]. С 1930-х гг. хронологический подход оказался замещен программой тематической. Обосновывая это изменение, П.Ф. Юдин писал: «Философское отделение старого ИКП, по сути дела, не имело никакой марксистски продуманной программы по подготовке квалифицированных кадров. Эта программа состояла из того, что год работали по сути над Кантом, второй и третий год – над Гегелем и почти не удавалось – а если и удавалось работать над темами по материалистической диалектике, – то опять-таки работая над Гегелем» [Архив РАН. Ф. 1636. Оп. 1. Д. 171. Л. 1-2].

Второе изменение, привнесенное в 1930-е гг., касалось принципа построения учебных занятий. На Философском отделении ИКП основной акцент делался на самостоятельной работе слушателей. Их роль в образовательном процессе была настолько велика, что порой слушатели даже определяли наполнение учебной программы, участвуя в заседаниях предметной комиссии – например, настаивали на введении и выбирали состав дополнительных предметов (так в 1923 г. в учебный план были включены лекционные курсы по теоретическому естествознанию, психофизиологии и общей биологии, математике и истории культуры – ГАРФ. Р-5205. Оп. 1. Д. 1. Л. 2; указанные курсы были сняты из учебного плана в 1925 г. – там же. Л. 8). Сам принцип обучения предполагал самостоятельный, *индивидуальный* научный поиск – обязательно было участие каждого слушателя в одном из научно-исследовательских семинаров, по итогам которого он должен был защитить подготовленный научный доклад. Анализ учебных планов показал, что на философском отделении в 1924–1925 гг. действовали 8 дробных, тематических семинариев: «История философии» (его вел выпускник В.А. Юринец), «Теоретическая экономия» (С.В. Членов), «Семинарий по Канту» (А.М. Деборин), «Семинарий по истмату» (А.М. Деборин), «Семинарий по Гегелю» (А.М. Деборин), «Семинарий по истмату» (А.М. Деборин), «Семинарий по социологии» (Л. Рудаш), «Факультативный семинарий по истории новейшей философии» (Ш. Варьяш) [ГАРФ. Ф. Р-5284. Оп. 1. Д. 135. Л. 5].

После 1930 г. акцент в учебном процессе оказался смещен на лекционный курс. Формально причиной стали трудности с организацией самостоятельной работы слушателей при семинарском характере построения учебного процесса. Так, в докладной записке П.Ф. Юдина отмечалось: «Раньше в институте тех времен, когда я поступил в Институт в 1927 г. ...каждый занимался тем, чем он хотел заниматься, с него никто не спрашивал... Целый год он [слушатель] говорит, что собирается писать доклад. Второй год говорит, что подготовил весь материал к докладу. Третий год говорит, что он в основном приступил к работе» [Архив РАН. Ф. 1636. Оп. 1. Д. 171. Л. 11]. По мнению П.Ф. Юдина, именно эта система беспорядочной самостоятельной работы слушателей должна была быть заменена четко продуманной системой аттестации и итоговой квалификации выпускников. Взамен в 1930-е гг. была предложена система лекций, совмещенная со специфическим педагогическим методом – коллективной работой учебных бригад [ГАРФ. Ф. Р-5284. Оп. 1. Д. 135. Л. 22]. В отличие от

1920-х гг., в учебных планах 1930-х гг. мы видим не дробные семинарии, а объемные, классические курсы, курсы-блоки – в их числе «История античной и средневековой философии» (на I курсе), «История классической буржуазной философии» (на I и II курсах), «Буржуазная философия второй половины XIX в. и современная философия», «История философии в СССР» (на III курсе) «Диалектический материализм» (на II курсе) и «Исторический материализм» (на III курсе) [ГАРФ. Ф. Р-7668. Оп. 1. Д. 1918. Л. 5]. Указанные курсы были укоренены в основной образовательной программе – наряду с ними слушателям читались лекции по всеобщей истории, истории СССР, истории науки [там же].

Введение бригадного метода означало отказ от установки на самостоятельный исследовательский поиск слушателей. Учебные бригады должны были соревноваться между собой по критериям овладения максимальным количеством литературы, необходимой для подготовки доклада (в том числе иностранной); по линии качества работы (актуализации прорабатываемых тем, пригодности их для опубликования в печати – в частности, в издании «Под знаменем марксизма») [ГАРФ. Ф. Р-5284. Оп. 1. Д. 135. Л. 65]. Руководил работой бригады слушатель со старшего курса – ему это засчитывалось в педагогическую практику, кроме того, как правило, его тема соотносилась с темой, разрабатываемой бригадой, и он мог использовать полученные научные результаты для написания своей итоговой квалификационной работы [Архив РАН. Ф. 364. Оп. 4. Д. 21. Л. 14.]. На 1932 г. в документах зафиксирована работа бригад под названием «Социалистические формы труда», «Эволюция Маркса и Энгельса», антирелигиозной секции ИКП философии, «Критика основных течений фашистской философии» [Архив РАН. Ф. 350. Оп. 3. Д. 82. Л. 7]. Последняя бригада в составе пяти слушателей даже уехала на полевое исследование в Германию, получив по итогам обучения в ИКП право на заграничную командировку [ГАРФ. Ф. 5284. Оп. 1. Д. 135. Л. 67]. Подобная форма организации учебной работы действовала в ИКП философии вплоть до его ликвидации в 1938 г.

Наконец, третий аспект организации образовательного процесса в ИКП философии касался информационного обеспечения научно-исследовательской работы слушателей, а именно учебной и научной литературы, которую они читали для поступления в ИКП и в ходе подготовки к лекционным и семинарским занятиям.

Если утвержденный в 1922 г. учебный план Института Красной Профессуры ограничивался требованием от поступающих знания «философских работ Энгельса, Плеханова, Деборина, Аксельрод или какого-нибудь “Введения в философию”, например Ерузалема или Вундта» [ГАРФ. Р-5205. Оп. 1. Д. 1. Л. 1], то в 1926 г. на заседании предметной комиссии Подготовительного отделения ИКП уже рассматривалась просьба сократить список литературы «ввиду того, что проработать всю указанную в программе литературу поступающие не могут» [там же. Л. 12-14]. В ответ на это обращение из списка рекомендованной литературы были исключены работы Х. Гёфдингга, Ф. Ланге «История материализма», В. Вундта «Введение в философию», Л. Аксельрод «Философские очерки», А.М. Деборина «Людвиг Фейербах»; но добавлены работы В.И. Ленина «Государство и революция», «Детская болезнь левизны», статьи А.М. Деборина, одна из работ материалистов (П.-А. Гольбаха, Ж.О. Ламетри, Т. Гоббса, Л. Фейербаха на выбор поступающего), работы Т. Гомперца. В 1927 г. в список литературы были включены работы И.В. Сталина «Вопросы ленинизма», В.И. Ленина «Государство и революция», А.М. Деборина «Ленин как мыслитель». Насколько легче стало поступающим вследствие этого решения – неясно, однако информационное наполнение списка рекомендованной литературы очевидно.

Однако вступительный «порог» марксистской литературы был преодолем – в дальнейшем обучение становилось интереснее. Как это ни странно, анализ учебных программ и списков рекомендованной к изучению литературы обнаруживает некоторую преэминентность по отношению к дореволюционной традиции изучения философии. В 1928 г. к прочтению слушателям, обучающимся на Философском отделении,

наряду с работами марксистских авторов, рекомендовались и дореволюционные, и буржуазные издания: для изучения теории познания Р. Декарта – работы В. Виндельбанда «История новой философии» и А.И. Введенского «Декарт и окказионализм», «Декарт и рационализм»; изучения философии И. Канта – труды Е.Н. Трубецкого «Метафизические предположения сознания», Г.И. Челпанова «Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности», Г.Г. Шпета «Критика причинности у Юма и Канта»; при подготовке к семинарскому занятию по методологии марксизма – труды Г. Риккерта «Границы естественнонаучного образования понятий», А.С. Лаппо-Данилевского «Методология истории» и Л. Аксельрод «Очерки буржуазного обществоведения» и т. д. [там же. Л. 35-36]. Ситуация не вполне изменилась и в 1930-е гг. – учебные программы включали книги В. Виндельбанда, Л.П. Карсавина, К. Фишера, А.И. Введенского, В.С. Соловьева, Г.Г. Шпета и др. (хотя, безусловно, по сравнению с 1920-ми гг. увеличилось и число авторов-марксистов) [ГАРФ. Ф. Р-7668. Оп. 1. Д. 1402. Л. 2-8].

Причины этой преимущества, на наш взгляд, кроются прежде всего в фактическом отсутствии необходимого числа марксистских работ по указанным темам семинарских и лекционных занятий, а также – в недостаточной разработанности учебных планов и программ ИКП; обеспечивалась же она инфраструктурно – оснащённостью библиотеки ИКП богатым фондом не только дореволюционной литературы, но и эмигрантских и даже оппозиционных изданий. Библиотека ИКП включала в себя не только книги библиотеки Народного Комиссариата просвещения, объединившей фонды нескольких дореволюционных учреждений – Николаевского лицея, Московского педагогического собрания, а также часть библиотек Государственной думы и газеты «Речь». С 1923 г. она получала обязательный экземпляр – поступала и эмигрантская литература [Библиотека web].

Однако, говоря об инфраструктуре, финансировании, организации учебного процесса, преподавательском составе ИКП, мы забыли главный критерий результативности любого учебного заведения – тех, для кого оно существует. Кто же учился на Философском отделении – в ИКП философии и естествознании?

### Слушатели Института Красной Профессуры философии

Всего за период с 1924 по 1937 гг. в ИКП стали квалифицированными философами 173 слушателя. За период работы Философского отделения состоялось 7 выпусков общим количеством 59 человек. Распределение слушателей, окончивших ИКП в 1924–1930 г., отражает табл. 1.

Таблица 1

#### Статистика выпуска из Института Красной Профессуры, 1924–1930 гг., в разрезе по отделениям: 1924–1930

год выпуска	общее количество выпускников ИКП	экономическое отделение	историческое отделение	философское отделение	естественное отделение	правовое отделение	литературное отделение
1924	51	29	12	10			
1925	53	24	12	17			
1926	39	15	14	10			

1927	27	7	10	2	1	3	
1928	29	12	4	3	8	2	
1929	42	15	11	7	7	2	
1930	–	37	35	10	10	4	3
Итого	259	139	98	59	26	11	3

Расчеты автора на основе: Список слушателей по отделениям, окончивших ИКП в 1924–1930 гг., ГАРФ. Ф. Р-5284. Оп. 1. Д. 138.

Табл. 1 показывает, что по количеству выпускников Философское отделение ИКП уступало Экономическому и Историческому. На наш взгляд, это было связано с квотированным распределением мест и объяснялось, с одной стороны, приоритетным вниманием власти в указанные годы в первую очередь к прикладным исследованиям по экономике, с другой стороны – субъективным фактором – профессиональной принадлежностью первого ректора ИКП М.Н. Покровского, историка по образованию. Табл. 1 также позволяет установить динамику работы Философского отделения ИКП – например, пик числа выпускников пришелся на 1925 г., в 1927–1929 гг., напротив, отмечался резкий спад, связанный с неопределенностью ведомственного положения ИКП, трудностями в обеспечении общежитием. Показатель выпуска возобновил свой рост в 1930 г. и совпал с разделением ИКП на отраслевые учреждения.

Кем же были первые выпускники Философского отделения Института Красной Профессуры? Списки слушателей по отделениям, окончивших ИКП в 1924–1930 гг., позволяют установить их имена в полном составе.

Таблица 2

#### Списки выпускников философского отделения ИКП: 1924–1930 гг.

Год выпуска	Фамилии выпускников
1924	И.М. Альтер, С.Л. Гоникман, Н.А. Карев, И.К. Луппол, О.М. Танхилевич, А.Я. Троицкий, Г.С. Тымянский, М.Л. Ширвиндт, В.А. Юринец, Г.Я. Яковин
1925	Л.С. Амирагов, А.А. Болотников, С.Ф. Васильев, П.С. Виноградская, А.Ф. Вишневский, Р.М. Выдра, Е.Ф. Гирчак, Д.И. Дидякин, В.Я. Кирпотин, С.П. Коршунов, Р.И. Кречетова, М.Е. Миронов, К.К. Милонов, П.Ф. Сапожников, Я.Э. Стэн, Ф.Е. Тележников, Г.М. Яковсон
1926	Н.Н. Бобровников, Г.Ф. Дмитриев, В.К. Жариков, П.Н. Ионов, М.М. Константинов-Михеев, А.Т. Лукачевский, Э.Ф. Лепин, В.М. Познер, А.К. Столяров, А.А. Шийк
1927	А.А. Бусыгин, Я.А. Фуртинев
1928	Э.Я. Левитин, И.П. Подволоцкий, Д. Нагиев
1929	И.М. Беспалов, Ф.А. Горохов, И.Т. Жиров, В.Е. Колоколкин, М.Б. Митин, В.Н. Ральцевич, Я.Н. Секерская
1930	У.Х. Ишан-Ходжаев, С.С. Пичугин, В.Д. Резник, А. [ ] ...ушно**, А.Д. [К] рацков, [ ]Иван Михайлович, Х.И. Гарбер, И.И. Иванов-Омский, А.Х. Сараджев, В.И. Тимоско.

Составлено на основе: ГАРФ. Ф. Р-5284. Оп. 1. Д. 138.



Итак, как показывают табл. 1 и 2, в 1924 г. Институт Красной Профессуры окончили 52 слушателя из первого набора – среди них было 10 философов. Именно первый выпуск философов в ИКП стал самым ярким за всю его историю. Слушатели И.М. Альтер, С.Л. Гоникман, В.А. Юринец были распределены на кафедру исторического материализма в комвуз в Харькове, Н.А. Карев – в журнал «Под знаменем марксизма», И.К. Луппол – в Институт Маркса и Энгельса [ГАРФ. Ф. Р-5824. Оп. 1. Д. 136. Л. 30-31]. Почти всех их ожидал яркий, порой трагически прерванный путь в науке. Успех слушателей первого выпуска объясним – почти все они при поступлении обладали высокой квалификацией, у них было незаконченное или даже законченное (как у Н.А. Карева) высшее образование. Позднее этот принцип квалификационного отбора слушателей при поступлении выдерживался не всегда и порой уступал критериям социального происхождения, необходимой длительности партийного стажа (на конец работы института он был доведен до 10 лет, для рабочих допускался 8-летний стаж), наличия опыта управленческо-организационной работы. С 1927 г., с момента получения ИКП статуса учреждения «союзного значения», у приемных комиссий также появился стимул зачисления «представителей многочисленных национальностей, населяющих окраины СССР» [ГАРФ. Ф. Р-5824. Оп. 1. Д. 135. Л. 4].

С момента преобразования Философского отделения ИКП в Институт Красной Профессуры философии и естествознания состав слушателей расширился. В нашем распоряжении оказалась любопытная статистическая сводка, иллюстрирующая основные социально-демографические характеристики слушателей именно ИКП философии (без учета естественного отделения). По партстажу, социальному положению и образованию они распределялись следующим образом (табл. 3).

Таблица 3

**Сводка слушателей ИКП философии по партстажу, социальному положению и образованию: 1931 г.**

Партстаж	1 курс	1 курс, январский прием	2 курс	3 курс	Всего по трем курсам
До 1917	1	1		3	5
1917	4	4	1		9
1918	6	5	4	1	16
1919	6	9	2	3	20
1920	6	5	3		14
1921			5		5
1922	2				2
1923	1	1			2
1924	2	1	1		4
1925	1	2			3
1929				1	1
Итого	29	28	16	8	81
Социальное положение	1 курс	1 курс, январский прием	2 курс	3 курс	Всего по трем курсам

рабочих	16	19	10	3	48
крестьян	2	1	1	1	5
служащих	11	8	5	4	28
Итого	29	28	16	8	81
Образование	1 курс	1 курс, январский прием	2 курс	3 курс	Всего по трем курсам
низшее	1	4	1		6
среднее	10	5	10	6	31
высшее	18	19	5	2	44
Итого	29	28	16	8	81

Источник: Архив РАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 524. Л. 4.

Данные, представленные в табл. 3, позволяют сделать несколько наблюдений. Во-первых, обращает на себя внимание давность партстажа 64 из 81 слушателя – это была своего рода «победа» руководящего состава ИКП философии. Дело в том, что подходящих под этот формальный критерий кандидатур слушателей для поступления в ИКП было не так много. Так, в документах встречаются ответы местных парторганизаций на запросы о командировании кандидатов на обучение в ИКП с формулировкой «среди студентов-выпускников и аспирантов лиц с 8-летним партстажем нет, поэтому и выделить не можем» [ГАРФ. Ф. Р-Р-5146. Оп. 1. Д. 9. Л. 43]. Во-вторых, в данных табл. 3 обращает на себя внимание невысокое количество рабочих и, напротив, значительное число «служащих» среди слушателей ИКП. На деле первых было еще меньше: в отличие от партстажа, этот критерий мог фальсифицироваться: так, указание на социальное «происхождение» часто подменяли «социальным положением». Наконец, интересен третий индикатор, отраженный в табл. 3, – образование слушателей. Лишь у 50 % из них оно было в объеме высшего, пусть даже под ним предполагался комвуз. Другая часть слушателей, претендующих по окончании ИКП на право преподавания в вузах, имела при поступлении лишь среднее и даже низшее образование. Именно этим качественным показателем приемным комиссиям в условиях расширенного приема зачастую приходилось жертвовать для обеспечения других отчетных цифр – партстажа и социального происхождения.

Последний индикатор позволяет поставить вопрос: многие ли из слушателей, обучавшихся в ИКП философии, успешно заканчивали его? В нашем распоряжении оказались косвенные цифры, однако характеризуют они не только критерий их ожидаемой академической успеваемости.

В докладной записке П.Ф. Юдина, характеризующей статистику выпуска из ИКП философии за 1931–1937 гг., отмечалось: «Если взять по выпускам, начиная с выпуска 1931 г. (прием 1928), то получится следующая картина: в 1931 г. выпущено 12 человек, из них впоследствии исключено из партии и арестовано – 3 человека; выпуск 1932 г. (прием 1929 г.) – 22 человека, из них впоследствии исключено из партии и арестовано 6 человек; выпуск 1933 г. (прием 1930 г.) выпущено 30 человек, из них впоследствии исключено из партии и арестовано 10 человек; выпуск 1934 г. (прием 1931 г.) – 21 человек, из них исключено из партии и арестовано 4 человека; выпуск 1935 (прием 1932 г.) – 7 человек, из них один человек исключен из партии; выпуск 1936 г. (прием 1933 г.) – 7 человек, все на работе; выпуск 1937 г. (прием 1934 г.) – 15 человек, все на работе (только одного недавно исключила из партии низовая парторганизация)» [Архив РАН. Ф. 1636. Оп. 1. Д. 177. Л. 9]. Конечно,

П.Ф. Юдина как директора беспокоили как количественные показатели, так и особые критерии результативности ИКП философии. Однако при характеристике выпусков за 1931–1936 гг. писал он и о других обстоятельствах: «За 5 лет наш Институт окончили 94 человека. Окончило бы равным счетом в два раза больше, но мы сто человек отдали в Политотделы» [Архив РАН. Ф. 1636. Оп. 1. Д. 171. Л. 4-5; ГАРФ. Ф. Р-3316. Оп. 43. Д. 692. Л. 11]. Трудовые мобилизации слушателей, их чрезвычайные переводы на партработу были частым явлением, нарушающим течение учебного процесса: так, одна из них, например, почти поставила под угрозу учебный выпуск 1933 г.

Однако что же происходило с теми, кто успешно дошел до выпуска? По мысли учредителей, кадры «красных профессоров» должны были обновить педагогический состав вузов и научных учреждений СССР в исследовательском поле общественно-экономических дисциплин. Удалось ли достичь этой цели? Последний вопрос, который мы поставили: *кем работали «красные профессора»?*

Прежде всего, мы не можем обойти вниманием главную причину невысокого процента трудоустройства на работу по специальности выпускников Философского отделения ИКП. Она заключалась в искусственно чинимых препятствиях, истоки которых коренились еще в разгроме «деборинской школы» на рубеже 1920–1930-х гг. По замечанию С.Н. Корсакова, «в 1937 г. сама принадлежность к “контрреволюционной троцкистской группе Стэна, Карева и других” служила достаточным основанием для репрессирования» [Корсаков, 2012, с. 125]. По подсчетам ученого, было репрессировано полтора десятка философов, входивших в так называемую «шабалкинскую группу» [см. качественно полный список – Корсаков, 2012]. Именно эти имена стояли за сухими цифрами цитируемого выше отчета П.Ф. Юдина.

Однако были и другие факторы. В докладной записке П.Ф. Юдина отмечалось: «По очень неточным сведениям, имеющимся в Институте, большинство окончивших Институт работают на педагогической работе» [Архив РАН. Ф. 1636. Оп. 1. Д. 177. Л. 9]. Это было не вполне так. Хотя в списках выпускников ИКП очень часто указаны лишь города, в которые были распределены на работу выпускники, – Ленинград, Харьков, Свердловск, Саратов, Иркутск; но встречаются и места работы – например, журналы «Культура и революция», «Безбожник», издательства, а по большей части – различные административные и партийные учреждения [ГАРФ. Ф. Р-5284. Оп. 1. Д. 138]. В документе 1936 г. отмечалось, что «значительный процент оканчивающих ИКП идет не по прямому назначению, а используется на всяких административного характера должностях» [ГАРФ. Ф. Р-3316. Оп. 64. Д. 1799. Л. 1].

Ситуация с трудоустройством «красных профессоров» осложнилась в 1934 г. в связи с постановлением о возврате к ученым степеням и званиям и особенно в 1936 г. – в связи с запретом занимать должности доцента и профессора без защиты диссертации. С этого момента правовое положение икапистов оказалось крайне неопределенным: по окончании ИКП они не получали ученой степени и поэтому не могли быть утверждены в качестве доцентов или профессоров. Хотя в 1935 г. части выпускников ИКП было присвоена степень кандидата наук «без защиты диссертации» [Козлова, 2001], ситуацию коренным образом это не изменило. В письме к П.Ф. Юдину выпускника ИКП философии П. Рубинчика от 13 ноября 1937 г. отмечалось: «Мне нет нужды объяснять вам, какие мучительные переживания я испытываю, когда на протяжении пяти месяцев, после окончания учебы хожу без всякого дела и предоставлен только самому себе. Я был в Минске, мне даже в адресном столе отказали в прописке на том основании, что у меня нет никакого направления. Я прошу вас дать мне хоть какую-то работу. <...><sup>1</sup> Вы убедитесь, что на меня как на члена Партии государство недаром затратило столько средств и сил, чтобы обучать меня три года в ИКП» [Архив РАН. Ф. 1636. Оп. 1. Д. 176. Л. 1]. На наш взгляд, это письмо яркое: оно иллюстрирует те проблемы, с которыми ИКП подошел к концу своей работы.

<sup>1</sup> Здесь и далее пропуски в тексте обусловлены повреждением источника.

Трудности, стоявшие к концу 1930-х гг. перед Институтом Красной Профессуры, были настолько очевидны, что возникла тенденция к реформированию институции. Так, в письме председателя Комитета по заведыванию учеными и учебными учреждениями об улучшении работы ИКП (1936 г.) отмечалась дороговизна ИКП («десять тысяч в год стоит один слушатель ИКП» [ГАРФ. Ф. Р-3316. Оп. 64. Д. 1799. Л. 8]), выдвигались предложения об отмене обязательного партстажа для слушателей, изменении принципов рекрутирования их на обучение, обосновывалась обязательность диссертационных защит. В числе прочего предлагался и очередной реорганизационный проект – укрупнения Институтов Красной Профессуры, в частности обосновывалась возможность объединения ИКП философии с ИКП литературы. Во внимание при этом принималось совпадение значительного числа основных дисциплин (философия, литература, история литературы), близость научного профиля, малочисленность слушателей (в 1936 оба института насчитывали 111 человек), совместительский характер преподавания педагогических кадров [ГАРФ. Ф. Р-3316. Оп. 64. Д. 1799. Л. 1-2]. Однако этот проект уже так и не был реализован.

Закончить можно замечательной цитатой из документа. В духе коммунистической риторики лейтенант Некрасов из Ленинграда писал: «Товарищ директор! Убедительно прошу дать мне исчерпывающее объяснение по следующему вопросу. Как, когда, на каких условиях и могу ли я поступить в Институт Красной Профессуры? Я командир Красной Армии, но я более своей специальности интересуюсь вопросами философии и давно решил пожизненно работать в этой области. <...> Я очень хочу обучаться в Вашем институте, но не знаю, как и насколько это возможно, поэтому еще раз убедительно прошу разъяснить, кто принимается в Институт Красной Профессуры, возможно ли без партийного стажа (ВЛКСМ), с каким общим и политическим образованием, по каким предметам бывают приемные испытания, какие есть факультеты и как принимаются военнослужащие вообще» [ГАРФ. Ф. Р-5143. Оп. 2. Д. 192. Л. 29]. Евгений Иванович Некрасов не успел поступить в Институт Красной Профессуры философии: система отраслевых ИКП была ликвидирована 1 января 1938 г.

Таким образом, изучение истории отраслевого Института Красной Профессуры иллюстрирует практический опыт бытования философии в рамках одного из чрезвычайных «революционных» проектов по обновлению научно-педагогической сферы, отражает яркую и неоднозначную картину работы образовательного учреждения в 1920–1930-е гг. и позволяет скорректировать многие историографические суждения – о политически и социально однородном составе ИКП, особенностях информационного и инфраструктурного сопровождения его работы, привилегиях и социальном статусе «красных профессоров». Философия в ИКП была полемична, конкурентна, подвижна; она бытовала в разных институциональных формах, но неизменно оставалась одним из приоритетных направлений его работы.

### Список литературы

Берендт, 2002 – *Берендт Л.-Д.* Институт красной профессуры: «кузница кадров» советской партийной интеллигенции (1921–1938) // За железным занавесом: мифы и реалии советской науки / Под ред. М. Хайнеманна и Э.И. Колчинского. СПб.: Дмитрий Буланин, 2002. С. 166–197.

Библиотека web – Библиотека ИКП: судьба, сотрудники и вопросы преемственности: [текст ГПИБ]. URL: <https://gpib.livejournal.com/35218.html> (дата обращения: 22.04.2018).

Долгова, 2017 – *Долгова Е.А.* Квартирный вопрос для Красной Профессуры // Родина. 2017. № 8. С. 122–125.

Козлова, 1994 – *Козлова Л.А.* Институт Красной Профессуры (1921–1938): историографический очерк // Социол. журн. 1994. № 1. С. 96–112.

Козлова, 2001 – *Козлова Л.А.* «Без защиты диссертации...»: статусная организация общественных наук в СССР, 1933–1935 годы // Социол. журн. 2001. № 2. С. 145–158.

Корсаков, 2012 – Корсаков С.Н. Политические репрессии в Институте философии (1930–1940-е гг.) // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2012. № 1. С. 120–170.

Корсаков, 2017 – Корсаков С.Н. В.Ф. Асмус: коррективы к образу. М.: [Б. и.], 2017. 32 с.

Никуленкова, 2014 – Никуленкова Е.В. Историческое отделение Института красной профессуры в 1920-е гг. // Новейшая история России. 2014. № 1. С. 108–123.

Покровский, 1932 – Покровский М.Н. Речь на десятилетии Института Красной Профессуры // Памяти М.Н. Покровского. М.: Партиздат, 1932.

## **Philosophy at the Institute of Red Professors (1921–1938): Institutional Forms, Methods of Teaching, Students, Lecturers\***

*Evgeniya A. Dolgova*

Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya square, Moscow, 125993, Russian Federation; e-mail: dolgova-evg@rambler.ru

The article explores the history of the Institute of the Red Professors in philosophy (1921–1938). Referring to the unpublished documents in the State Archives of the Russian Federation and the Archive of the Russian Academy of Sciences, the author explores its financial and infrastructure support, information sphere, characterizes students and teachers. The article illustrates the practical experience of the functioning of philosophy within the framework of one of the extraordinary “revolutionary” projects on the renewal of the scientific and pedagogical sphere, reflects a vivid and ambiguous picture of the work of the educational institution in the 1920s and 1930s and corrects some of historiographical judgments (about the politically and socially homogeneous composition of the Institute of Red Professors, the specifics of state support of its work, privileges and the social status of the “red professors”).

**Keywords:** Institute of the Red Professors in Philosophy, Philosophical Department, soviet education, teachers, students, teaching methods

### **References**

Berendt L.-D. Institut Krasnoj Professury: “kuznitsa kadrov” sovetskoj partijnoj intelligentsii (1921–1938) [[Institute of the Red Professors: “Forge of Personnel” of the Soviet Party Intelligentsia (1921–1938)]. In: *Za zheleznyj zavesom: mify i realii sovetskoj nauki* [Behind the Iron Curtain: Myths and Realities of Soviet Science]. St.-Petersburg: Dmitri Bulanin Publ., 2002, pp. 166–197. (In Russian)

*Biblioteka IKP: sud’ba, sotrudniki i voprosy preemstvennosti* [Library of Institute of the Red Professors: Fate, Employees and Questions of Continuity]. URL: <https://gpiib.livejournal.com/35218.html>. (In Russian)

Dolgova E.A. Kvartirnyj vopros dlja Krasnoj Professury [Problems with Housing for the Red Professors], *Rodina*, 2017, no. 8, pp. 122–125. (In Russian)

Kozlova L.A. «Bez zashhity dissertacii...»: statusnaja organizacija obshhestvennyh nauk v SSSR, 1933–1935 gody [“Without Defense of the Dissertation...”: the Status Organization of Social Sciences in the USSR, 1933–1935], *Sociologicheskij zhurnal*, 2001, no. 2, pp. 145–158. (In Russian)

Kozlova L.A. Institut Krasnoj Professury (1921–1938): istoriograficheskij ocherk [Institute of the Red Professors (1921–1938): Historiographical Sketch], *Sociologicheskij zhurnal*, 1994, no. 1, pp. 96–112. (In Russian)

Korsakov S.N. Politicheskie repressii v Institute filosofii (1930–1940-e gody) [Political Repressions at the Institute of Philosophy (1930–1940s)], *Filosofskij zhurnal / Philosophy Journal*, 2012, no. 1, pp. 120–170. (In Russian)

Korsakov S.N. V.F. *Asmus: korrekтивы k obrazu* [V.F. Asmus: Adjustments to the Image], Moscow: [B.i.], 2017. 32 p. (In Russian)

\* This article has been prepared for publication with the financial support from The Russian Foundation for Basic Research, grant № 16-31-01079, a 2.

Nikulenкова E.V. Istoricheskoe otdelenie Instituta krasnoj professury v 1920e gg. [Historical Department in the Institute of Red Professorship in 1920s.], *Novejshaya istoriya Rossii*, 2014, no. 1, pp. 108–123. (In Russian)

Pokrovskij M.N. Rech' na desyatiletii Instituta Krasnoj Professury [Speech on the Decade of the Institute of Red Professors], in: *Pamyati M.N. Pokrovskogo* [In Memory of M.N. Pokrovsky]. Moscow: Partizdat, 1932. (In Russian)

*В.В. Старовойтов*

### **Карен Хорни о последствиях невротического развития личности и способах его преодоления**

*Старовойтов Владимир Васильевич* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: starovoitov51@mail.ru

В данной статье исследуются взгляды К. Хорни на психоанализ и невротическое развитие личности, изложенные в двух ее последних книгах: «Наши внутренние конфликты» (1945) и «Невроз и развитие личности», а также в двух статьях: «О чувстве оскорбления» (1951) и «Нехватка внутренних переживаний» (1952), написанных ею в последние годы жизни и подытоживающих ее представления о клинических и теоретических проблемах, возникающих при работе с невротиками. Если в первой книге Хорни «Невротическая личность нашего времени» (1937) невроз обуславливался нарушениями в человеческих взаимоотношениях, вызывавшимися условиями культуры, то концепция идеализированного образа Я дала подступ ко всей области интрапсихической жизни.

**Ключевые слова:** неотрейдизм, психоанализ, невротическое развитие личности, реальное Я, идеализированный образ Я

Хотя часто считается, что неотрейдизм, одним из лидеров и реформаторов которого была Карен Хорни (1885–1952), акцентирует внимание главным образом на роли социальных и культурных детерминант в жизнедеятельности личности и общества, данное утверждение верно лишь отчасти. Действительно, в первый период своего творчества Хорни подчеркивала огромную важность влияния культурных факторов на развитие неврозов. В частности, в своей первой книге «Невротическая личность нашего времени» (1937) она писала о том, что наши представления о нормальности зависят от общепринятых стандартов и норм поведения, которые различны в разных культурах, а также о характерном для современной западной культуры противоречии между соперничеством и успехом, с одной стороны, и братской любовью и человечностью – с другой, что делает для человека невозможным одновременное бесконфликтное следование обеим установкам. Порождаемая соперничеством изоляция людей друг от друга приводит к возрастанию потребности в любви, которая способствует переоценке роли любви в нашей культуре. Хорни описывает невротика как жертву этого распространенного конфликта ценностей. Однако впоследствии ее главный интерес начал смещаться с описания механизмов и проявлений неврозов к проблеме личностного развития и условий все более полной самореализации человека.

Глубинное исследование внутренних конфликтов невротика Хорни провела в двух своих последних книгах [1997а, 1997б]. В первой из них основное внимание было уделено роли конфликтов в неврозе. Эти конфликты возникали вследствие несовместимых сочетаний различных невротических наклонностей и с течением вре-

мени порождали у человека противоречивое отношение к нему самому, а также противоречивые качества и системы ценностей. В данной книге Хорни также описала три основные защитные стратегии поведения невротика – движение к людям, против людей и от людей. Все они являлись вынужденными, лишенными избирательности и порождающими тревогу или подавленность в случае преград на пути их осуществления. В частности, при «движении к людям» невротик, согласно Хорни, «ошибочно принимает свою потребность в любви и привязанности... за подлинную способность любить, и полностью упускает из виду свои агрессивные и даже разрушительные наклонности» [Хорни, 1997а, с. 56]. У агрессивного типа, для которого характерно «движение против людей», запреты лежат в эмоциональной сфере и связаны с его неспособностью «дружить, любить, питать привязанности, проявлять сочувственное понимание, испытывать бескорыстное наслаждение» [там же, с. 63]. Наконец, при «движении от людей» невротическая отстраненность является попыткой решения конфликта путем избегания контактов с другими людьми. Подобное поведение ведет к изоляции и остановке в развитии, ибо человек не может развиваться в вакууме.

В этой книге также описаны четыре основные попытки решения невротического конфликта: вытеснение одной из сторон конфликта при одновременном усилении противоположной стороны; шизоидная отчужденность от других людей, при которой сохранение эмоциональной дистанции между собой и другими людьми гасило действие конфликта; создание идеализированного образа Я, «в котором конфликтующие стороны были столь видоизменены, что более не выступали как конфликты, а казались разными аспектами сложной личности» [там же, с. 14]; экстернализация – при которой внутренние процессы переживаются как происходящие вне Я. Согласно Хорни, «экстернализация конфликта представляет собой еще более радикальное удаление от подлинного Я. Она сама порождает новые конфликты, или, скорее, крайне усиливает исходный конфликт – конфликт между Я и внешним миром» [там же, с. 15].

Более конкретное описание того, что происходит с человеком, когда он проживает свою жизнь внешним для себя образом, Хорни дала в статье «О чувстве оскорбления», написанной в 1951 г.

Полагая, что чувство оскорбления может стать способом восприятия жизни, она считает, что невротик побуждается к подобному восприятию жизни некой внутренней необходимостью. В этой связи Хорни пишет о несоразмерных откликах невротика на его реальные проступки или неудачи как из-за его невротической гордости, так и вследствие испытываемого им глубинного чувства оскорбления из-за самых незначительных происшествий, которые воспринимаются им как крупные трагедии. Как результат, испытываемое невротиком чувство оскорбления становится его всеобъемлющим способом восприятия жизни. Кроме того, само осознание этого чувства, согласно Хорни, подвержено изменениям, ибо у человека могут быть веские причины, препятствующие его осознанию, например, из-за разрушительного воздействия подобного чувства на человеческие взаимоотношения, или вследствие того, что человек гордится своей стойкостью. Она описывает некоторые характерные черты, отличающие данное чувство, а именно: оскорбление воспринимается невротиком как подлинное, а его источники – как внешние, а не внутренние. Невротик также считает, что претерпеваемые им оскорбления никак не связаны с его личностью, что он – невинная жертва. Подобные представления, согласно Хорни, обусловлены тем, что невротик не испытывает собственных чувств, мыслей или действий, поскольку весь его образ жизни является *экстернализованным бытием*, а его чувство оскорбления – лишь неотъемлемая часть такой жизни. Сама же экстернализованная жизнь связана с нехваткой внутренних переживаний, утратой центра инициативы в себе – т. е. она является результатом отчуждения человека от самого себя, а ее функция – предотвратить столкновение человека со своими проблемами. Поскольку невротик, таким образом, перекладывает вину за все, что с ним происходит, на других людей, чувство оскорбления становится для



него всеобъемлющей защитой от признания какой-либо своей ответственности за происходящее. Когда мы, пишет Хорни, «воспринимаем чувство оскорбления как выражение центробежной жизни и всеобъемлющую защиту пациента от того, чтобы смотреть в лицо собственным проблемам и нести за них ответственность, данный феномен приобретает критическую значимость в невротическом процессе и в аналитической терапии. Чувство оскорбления, действительно, является одним из главных факторов в сохранении невротических отношений. ...Однако когда чувство оскорбления в достаточной степени проанализировано, оно также является вратами, делающими возможным приближение к собственным внутренним проблемам» [Horney, 1972a, p. 85].

Хотя признание своих трудностей крайне болезненно, оно, согласно Хорни, содействует приобретению невротиком большего чувства цельности и жизненности, т. е. является движением к обретению себя и к самореализации. Однако по мере проявления его реального Я невротик приходится защищать его от нападков со стороны системы гордости, которая ведет к возрастанию его ненависти к себе.

Если ранее пациенту не удалось развить конструктивный интерес к себе, который помогает удерживать здоровую перспективу, тогда, согласно Хорни, ему нечего противопоставить воздействию ненависти к себе, что может привести его к полной дезинтеграции. Поэтому в ходе проработки ухудшения отношения пациента к себе аналитик, по мнению Хорни, должен избегать чего-либо, что может восприниматься пациентом как обвинение, а возрастание мстительности пациента должно восприниматься аналитиком как выражение душевного страдания, порожденного его экстернализованной жизнью, ибо чрезмерное возрастание ненависти невротика к себе, а также его мстительности может приводить к опасности возникновения психотических эпизодов и попыток самоубийства. После обнаружения чувства оскорбления аналитик, согласно Хорни, должен переходить от него к раскрытию всех аспектов экстернализованной жизни, т. е. тех способов, которые проявляются невротиком в его движениях к людям, от них и против них, что приводит к ослаблению отчуждения пациента от своего реального Я.

Статья завершается выводом о том, что чувство оскорбления служит всеобъемлющей защитой от столкновения с самим собой и своими проблемами.

В последней книге Хорни [1997б] создание идеализированного образа Я представлено в качестве ядра невротического развития, которое имеет место во всех невротозах. Идеализированному образу Я Хорни противопоставляет так называемое «реальное Я», о котором она пишет как об «общей для всех людей, хотя и уникальной для каждого, центральной внутренней силе, которая является глубинным источником развития» [там же, с. 241]. Российский философ В. Лейбин предлагает переводить «реальное Я» Хорни как «самость – личностный центр человеческого существа, подлинную самость индивида» [Лейбин, 2008, с. 403], что отчасти напоминает трактовку «основного Я» Бергсоном, который полагал, что «наши поступки тем более свободны, чем больше динамическая группа переживаний, к которым они принадлежат, стремится отождествиться с нашим основным “Я”» [Бергсон, 2010, с. 121].

Согласно Хорни, самоидеализация неизбежно вырастает в более всеобъемлющее влечение, которое заставляет воображение невротика, искажая внутреннюю и внешнюю реальность, неустанно работать на службе поиска славы, проистекающего из потребности реализации идеализированного Я и вследствие этого ненависти к своему реальному Я. В результате долженствование становится единственной движущей силой, подталкивающей невротика к действию, которое приобретает навязчивый характер, а сама реальность Я и жизни становится для него нереальной.

Существует только один путь, – пишет Хорни, – на котором невротик может удовлетворить свои потребности... одним ударом, – путь воображения. Постепенно воображение бессознательно приступает к работе и создает в сознании индивида идеализированный образ его самого [Хорни, 1997б, с. 247].

Конечно же, воображение может играть в жизни человека и конструктивную роль. Так, в статье 1946 г. «Роль воображения в неврозе» Хорни писала о том, что «обычно воображение может конструктивно использоваться для планирования или утешения, или – в случае художника – для сознательной перестройки реальности в художественном творении. Однако невротик приходит к жизни в своем воображении, когда внутреннее давление конфликта становится непереносимым. Таким образом, воображение становится частью бессознательной самоидеализации, в которой индивид воспринимает себя всемогущим и освобожденным от обычных жизненных проблем. Или же, при крушении таких чувств, он ощущает себя никчемным» [Rubins, 1979, p. 288–289].

Об огромной значимости продуктивной силы воображения в жизни людей писал датский философ С. Кьеркегор, который считал, что «все, что имеется в человеке от чувства, знания и воли, в конечном счете, зависит от того, насколько в нем имеется воображение, иначе говоря, от способа, каким отражаются все эти качества, продуцирующие себя в воображение. ...Поскольку оно есть Я, воображение является рефлексией, оно воспроизводит Я и в этом воспроизведении создает возможное это Я» [Кьеркегор, 1993, с. 268–269]. Однако Кьеркегор предупреждает об опасности утраты Я, если чувства человека чрезмерно погрязают в воображаемом, – Я при этом все больше испаряется. Подобное воображаемое существование может настолько поработить мышление человека, полагает Кьеркегор, что «худшая из опасностей – потеря своего Я – может пройти у него совершенно незамеченной, как если бы ничего не случилось» [там же, с. 270].

Хорни хорошо знала многие произведения Кьеркегора и часто их цитировала в своих трудах. Особенно она ценила его глубинное исследование личности человека, в котором были переплетены психология, философия и религия. Под последней Хорни, как и Тиллих, понимала «предельный интерес» человека, его поглощенность смыслом и целями жизни. В последние годы жизни она подружилась с учителем дзен Д.Т. Судзуки, с которым в 1951 г. совершила поездку в Японию, где посетила ряд дзенских монастырей, обсуждая с монахами принципы дзен. В результате этих бесед она прояснила для себя понятие «сатори» (просветление) как «прорыв сквозь скорлупу эгоцентричности».

Если в первой книге Хорни невроз объяснялся нарушениями в человеческих взаимоотношениях, вызывавшимися условиями культуры, то концепция идеализированного образа Я «явилась вратами ко всей области интрапсихической жизни» [Хорни, 1997б, с. 670]: невроз стал нарушением отношений человека к себе и другим, а конфликт между системой гордости и реальным Я – центральным внутренним конфликтом «между здоровым ростом и влечением к актуальному утверждению совершенства идеализированного Я» [там же, с. 672]. Терапия же стала помощью человеку в его самореализации, так как по мере прогресса в терапии он продвигается ближе к своему реальному Я.

В статье «Нехватка внутренних переживаний» Хорни исследует отчуждение невротика от собственного Я, указывающее на нечувствительность или отстранение от скрытого конфликта, а также от своего здорового ядра. Его последствия, согласно Хорни, могут переживаться клинически как оскудение личности или как чувства омертвелости, тщетности и пустоты. В данной статье, которая является логическим расширением рассмотренной ранее статьи «О чувстве оскорбления», Хорни мастерски описывает, каким образом психоаналитик может содействовать преодолению подобных блокировок невротика на пути к пробуждению и возрождению его реального Я. Статья написана Хорни в последний год жизни и подытоживает ее взгляды на клинические и теоретические проблемы, возникающие при работе с невротиками.

По сути, говоря о нехватке внутренних переживаний, Хорни пишет о еще одном аспекте экстернализованной жизни, который связан с отчуждением от фактически существующего Я и также характерен для любых типов невротического развития.

По мнению Хорни, нехватка внутренних переживаний относится ко всему фактически существующему Я. Она пишет о шизоидном отчуждении невротика от своих чувств, ибо мир его внутренних эмоций становится в основном недоступным для сознательного переживания, хотя выражение чувств в некоторых областях, например, в связи с восприятием природы или слушанием музыки, может оставаться относительно свободным. Наиболее важной характеристикой данного состояния Хорни считает сдвиг акцента с внутренней на внешнюю жизнь. В результате внутренние психические процессы переживаются невротиком как межличностные, т. е. он начинает воспринимать себя таким, как он выглядит в глазах других людей. Для этого состояния также характерен переход от собственного существования к размышлению о нем. Помимо того, что это ведет к чрезмерному развитию фантазийной жизни, отсутствие осознания внутренних переживаний порождает у невротика чувство пустоты и тревогу, которая в конечном счете является страхом небытия.

О подобной тревоге писал протестантский теолог П. Тиллих, с которым Хорни была близко знакома и в ходе многочисленных бесед с ним развивала собственную теорию невроза. Согласно Тиллиху, тревога – это такое состояние, в котором подвергается угрозе само бытие человека. Экзистенциальную тревогу конечного бытия, которому угрожает небытие, – тревогу, присущую самому существованию человека, невозможно устранить. Тиллих выделяет три формы экзистенциальной тревоги: тревогу перед лицом судьбы и смерти, тревогу по поводу вины и осуждения и тревогу по отношению к пустоте и утрате смысла, которые заданы самим существованием человека, его конечностью и отчуждением.

Согласно Хорни, чем более успешно невротик убегает от своего чувства внутренней пустоты, тем в большей степени жизнь проходит мимо него. Рассуждая, далее, о том, какую помощь аналитик может оказать пациенту, находящемуся в подобном состоянии, Хорни приходит к выводу, что он должен прояснять все то, что доступно для рассмотрения в невротической структуре пациента, одновременно показывая пациенту разницу между интеллектуальным и эмоциональным схватыванием, ибо одно лишь интеллектуальное понимание, которое не пробуждает эмоциональный отклик, не обладает какой-либо терапевтической ценностью. При этом аналитик должен понимать, что чувства пациента отличаются от его собственных чувств и что пациент может бояться как чувства внутренней пустоты, так и возможной наполненности жизнью в своих внутренних переживаниях. В защитных целях пациент может сознательно избирать отношение «безразличия». Поэтому далее необходимо исследовать природу его опасений. «Данный процесс, – по мнению Хорни, – идет в направлении от неглубоких, смутно выраженных или локальных чувств тщеты к ясному или всеобъемлющему переживанию того, сколь мало значимы для него все аспекты жизни или их наибольшая часть» [Horney, 19726, p. 101]. Хотя подобное переживание может вызывать ужас в душе пациента, оно также может оказывать конструктивное воздействие, позволяя пациенту ощутить внутри себя наличие живого ядра, которое хочет жить. Что касается страха невротика прийти к наполненности жизнью, то он обусловлен тем, что общее снижение осознания предохраняет индивида от понимания его расстройств, являясь всеобъемлющей защитой от любых болезненных внутренних переживаний.

Хорни также пишет о корреляции между нехваткой внутренних переживаний и бессознательным упованием невротика на безграничную силу своего разума. Она считает, что обратной стороной подобной веры невротика в собственное всемогущество является его глубокая боязнь любых проявлений своей беспомощности. Согласно Хорни, «до тех пор, пока невротик не желает или не способен отказаться от веры в свои магические силы, его пробуждающееся и растущее желание прийти к наполненности жизнью будет останавливаться этим страхом бессилия» [ibid, p. 103]. Защиту от чувства собственной беспомощности невротик может искать в отказе от практической деятельности. Хотя подобное отношение предохраняет его от провер-

ки его веры в собственное всемогущество и всеведение, пациент, по мнению Хорни, должен находить в себе силы для осознания всего того, что им переживается как свой позор, унижение, бессилие. Ибо лишь «после того, как он начнет понимать пределы своих человеческих возможностей, он также сможет постепенно начать принимать и воспринимать себя таким, каков он в действительности» [ibid.].

Концепции Хорни вызвали ряд критических суждений. В частности, польско-американский психоаналитик Герард Хржановский пишет об априорно негативной оценке со стороны Хорни роли невротических родителей при полном игнорировании ею динамики семейных отношений, а также биологической основы, имеющейся у каждого человека. С его точки зрения, для Хорни, по сути, «существуют лишь два пути развития, один из которых ведет к здоровью, а другой – к неврозу» [Хржановский, 2002, с. 363]. В. Лейбин отмечает, что, хотя Хорни в попытках модифицировать фрейдовские представления о человеке акцентировала внимание на иных структурах человеческого Я (фактически существующее Я, индивидуализированное Я, реальное Я), чем Фрейд, «тем не менее, подлинные причины индивидуально-личностных дисгармоний усматриваются ею не в условиях существования человека, а во внутреннем разладе индивида с самим собой» [Лейбин, 2008, с. 403]. Подобно В.М.Лейбину, другой российский исследователь неофрейдизма Ляликов также утверждает, что «неофрейдизм, “социологизируя” психологию, “психологизирует” социальные силы. Он отрицает объективные социальные закономерности, которые не являются законами психологии. ...Цель психотерапии неофрейдизм видит в анализе “жизненной ситуации” пациента, выявлении дефектов в системе его социальных связей для лучшей адаптации к существующему образу жизни (что ряд критиков оценивают как “программу воспитания конформизма”)» [Ляликов, 1998, с. 304–307]. Американский психоаналитик Дж. Рубинс, исследователь жизни и творчества Хорни, пишет о том, что ее теории, так же как и классический психоанализ З. Фрейда, были продуктом своего времени. Так, теории Хорни были ограничены в клиническом применении, поскольку в них описывались лишь неврозы. Рубинс считает одним из наименее ясно разработанных аспектов ее теории корреляцию между социокультурными факторами и индивидуальной психологией. Он также отмечает, что критика последней книги Хорни была в основном сфокусирована на концепции «реального Я», которую было «трудно включить в рамки ее теории психического функционирования» [Rubins, 1979, p. 295–296]. Да и само проведенное ею исследование отчуждения от собственного Я, согласно американскому психоаналитику, также нуждается в дальнейшем прояснении. Тем не менее он полагает, что ее теории выдержали проверку временем на их адаптивность к новым социальным условиям и что можно с оптимизмом предвидеть будущее группы аналитиков, использующих идеи Хорни, а также будущее самой этой концепции. Рубинс считает, что ее теории явились своеобразным мостом между психобиологической концепцией человека, созданной Фрейдом, и социокультурными учениями о личности второй половины XX в.

В связи с огромной значимостью трудов Хорни для современного психоанализа в 1991 г. было создано Международное общество Карен Хорни. Данная общественная организация ориентирована «на освоение творческого наследия К. Хорни, развитие и пропаганду ее идей» [Овчаренко, 2010, с. 435].

### Список литературы

Бергсон, 2010 – *Бергсон А.* Непосредственные данные сознания. Время и свобода воли / Пер. с фр. Б.С. Бычковского. М.: ЛКИ, 2010. 224 с.

Кьеркегор, 1993 – *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти / Пер. с дат. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева; под ред. С.А. Исаева // *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 251–350.

Лейбин, 2008 – *Лейбин В.* Психоаналитическая трактовка структуры личности и неофрейдистская концепция самости // *Лейбин В.* Психоанализ: проблемы, исследования, дискуссии. М.: Канон+, 2008. С. 394–409.

Ляликов, 1998 – *Ляликов Д.Н.* Неофрейдизм // Психоанализ. Популярная энциклопедия / Под ред. П.С. Гуревича. М.: Олимп, 1998. С. 304–307.

Овчаренко, 2010 – *Овчаренко В.И.* Международное общество Карен Хорни // Психоанализ. Новейшая энциклопедия / Под ред. В.И. Овчаренко, А.А. Грицанова. Минск: Книжный Дом, 2010. 1019 с.

Хорни, 1997а – *Хорни К.* Наши внутренние конфликты / Пер. с англ. В.В. Старовойтова; под ред. Г.В. Бурменской, А.М. Боковикова // *Хорни К.* Собр. соч.: в 3 т. Т. 3. М.: Смысл, 1997. С. 6–235.

Хорни, 1997б – *Хорни К.* Невроз и развитие личности / Пер. с англ. Л.В. Трубициной; под ред. В.Е. Кагана, Д.А. Леонтьева // *Хорни К.* Собр. соч.: в 3 т. Т. 3. М.: Смысл, 1997. С. 236–684.

Хржановский, 2002 – *Хржановский Г.* Психоаналитические теории Карен Хорни, Гарри Стека Салливана и Эриха Фромма / Пер. с нем. и научная редакция А.М. Боковикова // Энцикл. глубинной психологии. Т. 3. М.: Когито-Центр; МГМ, 2002. С. 358–394.

Horney, 1972a – *Horney K.* On Feeling Abused // *Developments in Horney Psychoanalysis 1950–1970* / Ed. by J.L. Rubins. Huntington; N. Y.: Robert E. Krieger Publishing Company, 1972. P. 81–88.

Horney, 1972b – *Horney K.* The Paucity of Inner Experiences // *Developments in Horney Psychoanalysis 1950–1970* / Ed. by J.L. Rubins. Huntington; N. Y.: Robert E. Krieger Publishing Company, 1972. P. 97–103.

Rubins, 1979 – *Rubins J.L.* Karen Horney. Gentle Rebel of Psychoanalysis. L.: Weiden and Nicolson, 1979. 362 p.

## **Karen Horney about the Consequences of Neurotic Development And the Ways of Its Overcoming**

*Vladimir V. Starovoitov*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: starovoitov51@mail.ru

This article investigates the views of Karen Horney on psychoanalysis and neurotic development of personality in her last two books: “Our Inner Conflicts” (1945) and “Neurosis and Human Grows” (1950), and also in her two articles “On Feeling Abused” (1951) and “The Paucity of Inner Experiences” (1952), written in the last two years of her life and summarizing her views on clinical and theoretical problems in her work with neurotics. If in her first book “The Neurotic Personality of Our Time” (1937) neurosis was a result of disturbed interpersonal relations, caused by conditions of culture, then the concept of the idealized Self opens the gates to the intrapsychic life.

**Keywords:** Neo-Freudianism, psychoanalysis, neurotic development of personality, real Self, idealized image of Self

### **References**

Bergson H. *Neposredstvennyye dannye soznaniya* [Time and Free Will], trans. from the French by B.S. Bychkovsky. Moscow: LKI Publ., 2010. 224 p. (In Russian)

Horney K. On Feeling Abused, in: *Developments in Horney Psychoanalysis 1950–1970*, ed. by Jack L. Rubins. Huntington, New York: Robert E. Krieger Publishing Company, 1972, pp. 81–88.

Horney K. The Paucity of Inner Experiences, in: *Developments in Horney Psychoanalysis 1950–1970*, ed. by Jack L. Rubins. Huntington, New York: Robert E. Krieger Publishing Company, 1972, pp. 97–103.

Kierkegaard S. *Bolezn' k smerti* [The Illness to Death], trans. from the Dat. by N. Isaeva, S. Isaev; ed. by S. Isaev, in: Kierkegaard S. *Strakh i trepet* [Fear and Trembling]. Moscow: Republic Publ., 1993, pp. 251–350. (In Russian)

Horney K. Nashi vnutrennie konflikty [Our Inner Conflicts], trans. from engl. by V.V. Starovoitov; eds. G.V. Burmenskaya, A.M. Bokovikov, in: Horney K. *Sobr. soch. v trekh t.* [Writings in 3 vol.], vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1997, pp. 6–235. (In Russian)

Horney K. Nevroz i razvitie lichnosti [Neurosis and Human Growth], trans. from engl. by L.V. Trubitsina; eds. V.E. Kagan, D.A. Leont'ev, in: Horney K. *Sobr. soch. v trekh t.* [Writings in 3 vol.], vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1997, pp. 236–684. (In Russian)

Khrzhanovskii G. Psikhoanaliticheskie teorii Karen Khorni, Garri Steka Sallivana i Erikha Fromma [Psychoanalytical Theories of Karen Horney, Garry Stack Sullivan and Erich Fromm], trans. from German, ed. by A.M. Bokovikov, in: *Entsiklopediya glubinoi psikhologii* [Encyclopedia of Deep Psychology], vol. 3. Moscow: MGM-Interna Publ., 2002, pp. 358–394. (In Russian)

Leibin V. Psikhoanaliticheskaya traktovka struktury lichnosti i neofreidistskaya kontseptsiya samosti [Psychoanalytical Interpretation of the Structure of Personality and Neofreudianist Conception of the Self], in: Leibin V. *Psikhoanaliz: problemy, issledovaniya, diskussii* [Psychoanalysis: Problems, Investigations, Discussions]. Moscow: Kanon+ Publ., 2008, pp. 394–409. (In Russian)

Lyalikov D.N. Neofreidizm [Neofreudianism], in: *Psikhoanaliz. Populyarnaya entsiklopediya* [Psychoanalysis. Popular Encyclopedia], ed. by P.S. Gurevich. Moscow: AST Publ., 1998, pp. 304–307. (In Russian)

Ovcharenko V.I. Mezhdunarodnoe obshchestvo Karen Khorni [The International Karen Horney Society], in: *Psikhoanaliz. Noveishaya entsiklopediya* [Psychoanalysis. The Newest Encyclopedia], eds. V.I. Ovcharenko, A.A. Gritsanov. Minsk: Book House Publ., 2010. 1019 p. (In Russian)

Rubins J.L. *Karen Horney. Gentle Rebel of Psychoanalysis*. London: Weiden and Nicolson, 1979. 362 p.

## ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

*В.Г. Лысенко*

### **Дигнага об определении восприятия в «Вадавиддхи» Васубандху. Историко-философская реконструкция «Праманасамуччаявритти» (1.13-16)**

*Лысенко Виктория Георгиевна* – доктор философских наук, главный научный сотрудник, руководитель Сектора восточных философий. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1; e-mail: vglyssenko@yandex.ru

В статье исследуется фрагмент «Праманасамуччаявритти» («Свод инструментов достоверного познания» с комментарием, 1.13-16), в котором буддийский философ Дигнага подвергает критическому анализу определение восприятия из сочинения своего учителя Васубандху «Вадавиддхи» («Правила диспута»). Это определение сравнивается автором с идеями Васубандху о природе восприятия в «Абхидхармакошабхашье» («Энциклопедия Абхидхармы» с комментарием), а также с определением истинного восприятия самого Дигнаги в первой части «Свода» и в его «Аламбанапарикшавритти» («Исследование предмета познания» с комментарием). Автор выдвигает гипотезу, согласно которой Дигнага критикует определение восприятия из «Вадавиддхи» как не отвечающее учению Васубандху из «Абхидхармакошабхашьи». Это помогает Дигнаге объяснить свое высказывание о том, что сам Васубандху считал определение из «Вадавиддхи» не выражающим сути (асара) его учения. Кроме того, в статье реконструируется логическая последовательность этапов экзегезы Дигнаги: сначала он критикует определение из «Вадавиддхи» с позиции репрезентативизма саутрантики, показывая, что оно не выполняет функцию определения, предписанную индийской логикой: выделить определяемое из класса разнородных и однородных явлений. Затем, доказав невозможность двигаться дальше в «реалистической логике высказывания», опирающейся на признание реальности референтов, Дигнага трактует определение из «Вадавиддхи» в духе своей лингвофилософии, согласно которой язык отсылает не к внешним объектам и не к уникальному и приватному сенсорному опыту (свалакшана), а к общим характеристикам (саманья лакшана), которые являются ментальными конструктами (кальпана).

**Ключевые слова:** буддизм, философия языка, восприятие, теория определения, сознание, вайбхашика, саутрантика, йогачара, Васубандху, Дигнага

Буддийский философ Дигнага (ок. 480–540) считается основоположником буддийской логики и эпистемологии, именно с его сочинением «Праманасамуччаявритти» (Pramāṇasamuccayaṅgī, «Свод инструментов достоверного познания» с комментарием, далее ПСВ) связывается так называемый «эпистемологический поворот» (термин Эриха Фрауваальнера) в буддийской и – шире – в индийской философии. В первой части первой главы своего труда он излагает принципы собственной теории восприятия (прагьякша), а во второй части этой же главы предпринимает критику определений восприятия других индийских философов – буддийских и брахманистских (последователей ньяи, вайшешики, санкхьи и мимансы). Свой

критический анализ он начинает с определения восприятия в сочинении буддийского философа Васубандху (ок. IV–V вв.) «Вадавидхи» (Vādaviddhī, «Правила диспута», далее ВВ)<sup>1</sup>.

Васубандху считается учителем Дигнаги (это подтверждается как санскритскими, так и тибетскими источниками [см. Хаттори 1968, с. 115]). Если учесть безусловный авторитет учителя для ученика в индийской традиции, возникает вопрос: как мог Дигнага критиковать своего учителя? Обратимся к объяснению самого Дигнаги:

**13. «Вадавидхи» («Правила диспута») не является [сочинением] учителя [Васубандху], или [если это его сочинение], то удостоверено [им самим], что [в нем] не содержится суть [его учения], поскольку [в другой работе] им провозглашены [иные] аргументы. Поэтому и нами будет исследовано [определение восприятия из «Вадавидхи»].**

*Вритти: Неверно, что «Вадавидхи» является [сочинением] учителя Васубандху, или, возможно, что в нем [в этом сочинении] не содержится суть [учения Васубандху], что удостоверено [им самим]. Каким образом? Провозглашением других аргументов [в «Вадавидхане»]. Поэтому и нами будут кратко рассмотрены инструменты достоверного познания (праманы) и другие (топики дискуссии) [в «Вадавидхи»].*

Перевод-реконструкция карики 13 и ее разъяснения (вритти) основаны на комментарии «Вишаламавати» (Viśālāmalavatī) к ПСВ Джинендрабуддхи (ок. 700–900) [Jinendrabuddhi, 2005]. В этом комментарии обрисованы две возможности: 1) ВВ не является сочинением Васубандху либо 2) Васубандху написал ВВ в ранние годы, но впоследствии критически оценил его содержание как «не содержащее сути» (asāra) своего учения (синонимы: «бессмысленное», «бесполезное»).

Первый тезис свидетельствует о неочевидности авторства ВВ во времена Дигнаги<sup>2</sup>. Второй – и именно его, согласно реконструкции Джинендрабуддхи, поддерживает Дигнага – состоит в том, что сам Васубандху считал ВВ не отражающим сути собственного учения, изложенного им в более поздней работе «Вадавидхана»<sup>3</sup>. Именно указание на самокритику Васубандху, как мне представляется, и позволяет Дигнаге предпринять критику ВВ без риска быть обвиненным в неуважении к своему учителю.

Обращение к ПСВ может помочь в датировке ВВ относительно других сочинений Васубандху. Очевидно, что, во-первых, эта работа была создана раньше йогачаринских трактатов Васубандху<sup>4</sup>, а также, как мне представляется, раньше его знаменитой Энциклопедии Абхидхармы с автокомментарием – «Абхидхармакошабахашья» (далее АКБ). Первое подтверждается реалистической позицией Васубандху в ВВ. Второе – некоторыми «нестыковками» в трактовке восприятия между ВВ и АКБ, на которые будет указано далее.

ВВ часто считается первым буддийским текстом не только по логике так называемого мировоззренческого диспута (вада), но и по логике и эпистемологии вообще. С. Анакер, переводчик и исследователь ВВ, отмечает, что в этом тексте сформулированы важные положения буддийской логики, открытие которых до недавнего времени приписывалось Дигнаге: трехчленная структура аргументации, в отличие от распространенной в то время «пятичленки», определение отношения неизменного

<sup>1</sup> Текст ВВ дошел до нас в виде разрозненных цитат (санскритские фрагменты были собраны Фраувальнером [Frauwallner, 1957]. Переведен на английский язык [Anacker, 1984], частично [Hattori, 1968] и [Steinkellner, 2012].

<sup>2</sup> Дискуссии в буддийской литературе об авторстве Васубандху в отношении ВВ см.: [Iyengar, 1929, p. 81–86; Hattori, 1968, p. 114–115].

<sup>3</sup> Этот текст называется «Вадавидхана» (Vādaviddhāna – «Принципы дискуссии»), ссылки на него см. у [Frauwallner, 1933, p. 300–304].

<sup>4</sup> Речь идет прежде всего о «Вимшатирикарика» («Двадцатистишие» Viṃśatikākārikā) с автокомментарием – вритти (Viṃśatikāvṛtti), «Тримшика» («Тридцатистишие», Trīṃśikā), «Трисвабхаванирдеша» («Экспозиция трех реальностей», Trisvabhāvanirdeśa).



сопутствия (авинабхава) и др.<sup>5</sup> Мирозозренческий диспут, или «спор ради установления истины» (вада), в отличие от дискуссий чисто эристического типа (джальпа и витанда), предполагал не только логическое опровержение тезисов оппонента, но и доказательство собственных тезисов. В ВВ фактически разрабатывается буддийская теория аргументации (аваява). Не случайно Анакер перевел ВВ как «Метод аргументации». Обсуждение инструментов достоверного познания (праман): непосредственного чувственного восприятия (прагьякша) и логического вывода (анумана) – вставлено в контекст анализа методов аргументации в диспуте. Наряду с логикой диспута в этом тексте исследуются *принципы эффективного использования слов* в дискурсе проponenta и оппонента и прежде всего в их определениях.

Деятельность по прояснению значений слов была в Индии строго формализована, как и вся процедура диспута. В обсуждении инструментов достоверного познания (прамана) стороны должны были договориться, что именно они понимают под прагьякшей и ануманой – двумя ключевыми инструментами достоверного познания. То есть речь шла о рабочем определении (лакшана). Определение составляло второй шаг в разворачивании философского дискурса, который, несомненно, обязан своим возникновением и развитием именно существованию в Индии института диспута во всех дисциплинах знания, или шастрах [Лысенко, 2016]. Первым шагом было называние, экспозиция или перечисление (уддеша) предмета/предметов диспута, вторым – определение, а третьим – парикша, или исследование альтернативных определений с точки зрения выполнения ими целей определения: выделения определяемого из класса однородных и неоднородных явлений, установления опознавательного признака (линга) искомого явления, фигурирующего в определении, исследования узуса, общепринятой речевой формы данного явления и исследования специального, технического значения терминов, входящих в определения<sup>6</sup>.

Определению и его роли в индийской философии посвящено множество работ<sup>7</sup>. Опознавательный признак определения как речевого акта, засвидетельствованный в санскритских текстах, формулируется как высказывание о специфицирующей характеристике (асахарана, вишешагуна, вишешана). Одной из важнейших целей определения является выделение определяемого (лакшья) из класса разнородных и однородных явлений, часто имеющее форму редуцированного логического вывода: «А есть В, ввиду С». Мы встречаемся с разными типами определений: каузальными, когда явление определяется через порождающие его факторы (диахронное и синхронное каузальное объяснение), с экстенсивными и интенсивными, когда некое явление описывают через перечисление его отличительных свойств. Стремясь доказать валидность своего определения, индийские философы сопровождают его перечнем явлений, которые оно *исключает*, поэтому критика определения, как правило, связана с попытками показать, что оно не выполняет эту свою главную функцию *дифференциации*, оказываясь либо слишком широким, либо слишком узким.

Рассмотрим определение чувственного восприятия из ВВ по тексту ПСВ Дигнаги.

**tato 'rthād vijñānaṃ pratyakṣam iti //13//**

*Непосредственное чувственное восприятие (прагьякша) есть распознавание (виджняна), [возникающее] из того объекта (артха).*

<sup>5</sup> См. Введение С. Анакера к переводу ВВ в: [Anacker, 1986, p. 34].

<sup>6</sup> Эти цели определения подробно разобраны мною в статье, посвященной критике определения восприятия школы ньяя в сочинении адвайтистского философа Шрихарша «Кханданакхандакхадья» [Лысенко, 2018].

<sup>7</sup> Практика логической процедуры определения восходит к древнеиндийской лингвистике [Staal, 1961] и особо развивается в школе ньяя, начиная с комментария Ватсьяны к «Ньяя-сутрам» [Шохин, 2001]. Специальные работы либо прямо посвящены определению, как статьи [Biardeau, 1957, p. 371–384; Sankaranarayanan, 1988, p. 114–127], либо разбирают его в контексте более общих логических тем, например: [Matilal, 1971].

В ВВ оно поясняется так: «Когда распознавание возникает из того объекта (viṣaya), именем которого оно названо, а не из другого или еще какого-то объекта, это познание является непосредственным восприятием, например, “восприятие цвето-формы”, или “восприятие радости”. Этим (определением) исключаются (случаи) ошибочного познания, например, познание серебра в отношении раковины, ведь такое (ошибочное познание), хотя и обозначается как “познание серебра”, возникает не из серебра, а из перламутровой раковины. Этим же определением опровергаются случаи конвенционального обыденного познания (samvṛtījñānam). То есть (случаи), когда познание обозначается по своим объектам, таким как горшок, ткань, – как “восприятие горшка” или “восприятие ткани”. Оно (такое познание) не возникает из этих (горшков и др.), поскольку они не являются его причинами, ибо существуют лишь конвенционально. Это (познание) возникает из [атомов] цвето-формы и т. п., которые агломерируются таким образом, [чтобы образовать] это (горшки и т. п.). Выводное познание так же исключается этим (определением). Ибо оно (выводное познание) возникает вследствие познания дыма и припоминания его связи (с огнем), а не только вследствие одного огня. Более того, это то, что понимается здесь [в этом определении] как объект (artha), из которого с необходимостью возникает (познание), а не не возникает»<sup>8</sup>.

Я перевожу как «распознавание» термин «виджняна», состоящий из префикса vi-, имеющего дифференцирующую функцию, и глагольного корня jñā – познавать, постигать, узнавать. Этот термин обозначает целый ряд когнитивных событий – ощущение, восприятие, узнавание и т. п., общей чертой которых является дифференциация, познание чего-то в качестве отличного от чего-то другого. Именно в способности отличать одно от другого можно видеть основную функцию обычного (не пробужденного) сознания. Очень часто речь идет о пяти виджнянах: распознавании цвето-формы, вкуса, запаха, звука и осязания, в отличие от шестой виджняны – схватывания объектов внутренним чувством – манасом.

Другой важный термин здесь – это вишая, он обозначает объект или сферу действия чувственных способностей, или их органов. Сфера действия сознания и ментальных явлений (читта-чайта) обозначается термином «аламбана» (предмет познания)<sup>9</sup>. В качестве примеров приведены восприятие цвето-формы (рупа), которое осуществляется с помощью зрения, а также восприятие внутреннего состояния, здесь радости, с помощью манаса.

Определение «Вадавиддхи» претендует на то, чтобы исключить: 1) ошибочные восприятия, например – восприятие серебра в раковине, поскольку сопоставление с реальным объектом – перламутром раковины – делает восприятие серебра невалидным; 2) обычные познания, как «восприятие горшка» и т. п., поскольку они возникают не из реально существующего (дравья) – атомов цвета-формы, а из конвенциональных обозначений, не имеющих внешних референтов; 3) логический вывод, поскольку он возникает на основании припоминания связи огня и дыма, а не из реального восприятия огня.

Отметим, что в данном тексте анализ языка определения играет очень важную роль. Обратим внимание на пункт (2). Он предполагает, что Васубандху проводит различие между двумя категориями высказываний: одни относятся к реальным объектам, как «восприятие цвето-формы» – к реально существующим, с точки зрения буддистов-реалистов, атомам цвета-формы и др.<sup>10</sup>, другие – к нереальным объектам, таким как горшок и т. п. Почему же горшки и т. п. нереальны? С точки зрения буд-

<sup>8</sup> Мой перевод основан на санскритском фрагменте и его переводе Э. Штайнкелльнером [Steinkellner, 2012].

<sup>9</sup> Эти терминологические спецификации основаны на АКБ к 1. 29: kaḥ punar viṣayāḥ lambanaṃ yāsaḥ. yasmin yasya kāritram, sa tasya viṣayaḥ. yas cittacaitair gṛhyate, tad ālambanam] Здесь и далее АКБ цитируется по изданию: [Vasubandhu, 1967]. Нумерация карик дана с учетом переводов: [Vasubandhu, 1988], [Васубандху, 1998], [Васубандху, 2006].

<sup>10</sup> О буддийском атомизме и его особенностях см. [Лысенко, 2016а].

дистов, сложные объекты, окружающие нас, суть лишь разные совокупности атомов, которые пользователи языка договорились обозначать теми или иными словами. Соответственно, наш язык отражает не реальность как она есть, а лишь наши конвенции относительно значений слов. Васубандху разделяет концепцию двух уровней реальности: высшей (парамартхасат) и конвенциональный (самвритисат). Признание реальности атомов в качестве референтов, к которым в конечном итоге отсылают слова «горшок» и т. п., характеризует его как приверженца реализма в духе вайбхашики.

Буддийский реализм – это не наивный реализм, когда мы верим в то, что предметы, которые мы воспринимаем, именно таковы, какими они нам представляются. Буддийский реализм, скорее, напоминает современный научный редукционизм, когда ученые утверждают, что мир в действительности состоит из элементарных частиц, а живые существа из клеток, генов, нейронных сетей, а на физическом уровне – из элементарных частиц, кварков, нейтрино, струн и т. д.

Чем же определение пратьякши в ВВ не устраивает Дигнагу? Думаю, что в данном тексте Дигнага оспаривает реалистическую позицию своего учителя в трактовке роли атомов в качестве предметов познания – реальных референтов слов, обозначающих сложные объекты. Джинендрабуддхи обозначает эту позицию как бахья-артхавада (учение о внешнем объекте), противопоставляя ей антара-джнея-ваду (учение о внутреннем [объекте] познания).

Чтобы лучше понять контекст критики Дигнаги, вернемся к его собственному определению пратьякши (восприятия) в первой части первой главы ПСВ и сравним его с его же определением в «Аламбана-парикше» [Дигнага, 2008]. Затем сравним определение пратьякши Васубандху в ВВ с его же определениями в АКБ и «Вимшатике» [Васубандху, 2008].

В ПСВ 1. 3с Дигнага дает определение пратьякши через единственный дифференцирующий признак – «свобода от мысленного конструирования» (*pratyakṣam kalpanāpōdham*). Его вполне можно назвать «интенсивным определением». Своей критикой определения пратьякши в ВВ Дигнага пытается показать, что оно не соответствует буквальному значению слова *pratyakṣa*, состоящего из префикса *prati* и существительного *akṣa*, «перед глазами», где *акша*, орган зрения, символизирует все способности чувственного восприятия (индрии). Тот факт, что речь идет о трактовке именно слова «пратьякша», а не самого явления, подтверждается употреблением термина «артха», который часто имеет значение референта, значения слова.

В ПСВ 1. 3д мы находим указание Дигнаги на значение слова «пратьякша».

*Почему [это чувственное познание] называется «пратьякша» (прати-акша – «перед глазами»), а не «прати-вишая» («перед объектом»), ведь его возникновение зависит от обоих (индрии и сферы их активности)?*

Из текста следует, что возникновение эпизода распознающего познания, называемого пратьякша, непосредственным восприятием, определяется двумя каузальными факторами: индриями (способность и ее орган) и сферой их действия (вишая). Значение слова должно соответствовать определяемому явлению, поэтому опознавательным признаком восприятия должна стать индрия – способность.

**ПСВ 4аб Это (познание) названо по органу, в силу того, что [орган является его] специфической причиной (асахарана-хету).**

*[Оно не названо] по сфере действия индрий, такой как цвет и т. п. Ведь сфера действия может быть общей для [разных познавательных эпизодов], поскольку [может вызвать] ментальное познание (мановиджняна) и восприятие в потоке сознания других (людей). Замечено же, что обозначение через слово (вьяпадеша) [происходит] через специфицирующее, например «звук барабана», «росток ячменя».*

Механизм означения, который является, согласно буддистам, предметом соглашения между людьми, опирается на то, что дифференцирует, специфицирует то или иное явление. Симптоматично, что Дигнага ссылается на примеры из АКБ I.45, где

сам Васубандху утверждает, что виджняна (сознание как способность распознавания) обозначается по индрии – чувственной способности и органу, выступающему ее носителем<sup>11</sup>:

АКБ I. 45 *Зрительное распознавание (чакишур виджняна) возникает в зависимости и от органа зрения (индриш), и от видимого (цвета-формы, т. е. объекта). Почему же индрия рассматривается как опора (ашрая) распознавания, а не объект?*

Иными словами, если возникновение зрительного распознавания каузально обусловлено и индрией, и объектом – своими сферами – или опорами (аятана), почему же при определении специфического характера воспринимающей способности надо указывать не на ее объект, а только на ее инструмент – индрию?

**I. 45а-в. Опорой (ашрая) распознавания является индрия, поскольку распознавание меняется в соответствии с изменением индрии.**

Поясняющий комментарий к этой карике (вритти) можно суммировать так: с изменением состояния индрий меняется характер познания. Каждая индрия доминирует в каузации только *определенного вида познания в отношении определенных объектов*: зрительное распознавание – в отношении цвето-форм, оно будет ясным или смутным, активным или слабым в соответствии с характером индрии зрения, но объект зрения не оказывает на него подобного влияния. То же самое касается и других видов распознающего сознания (см. также АКБ II. 2а-б).

**I. 45с-d. По этой причине, а также вследствие того, что она (индрия) является «его собственной», именно индрия дает имя распознающей способности.**

Иными словами, распознающая способность сознания обозначается по имени индрии, поскольку индрия служит ее опорой (ашрая). А также, поскольку индрия является «его собственной»: индрия определенного индивида не может быть опорой визуального распознавания другого индивида, тогда как объект «видимое» может постигаться и зрительным распознаванием, и ментальным распознаванием как одного индивида, так и других людей. То же самое относится к слуху, обонянию, вкусу и осязанию и их объектам – звукам, запахам, вкусам и тактильным ощущениям.

Вывод: распознающая способность сознания (виджняна), реализуемая в непосредственном восприятии, обозначается по ее индрии по двум причинам: 1) поскольку индрия составляет ее опору и 2) поскольку индрия «его собственная». Последнее значит, что непосредственное чувственное восприятие, или пратьякша – это всегда приватный, т. е. субъективный, опыт, переживание субъективной реальности (*idam me pratyakṣam iti*), и таковым его делает не объект, который может восприниматься и другими людьми, а именно индрия. Благодаря ей мы испытываем опыт от первого лица – (в современной философии это передается термином «квалиа»). Васубандху ссылается на пример из разговорной практики: принято говорить «звук барабана», а не «звук палочки», «росток зерна», а не «росток поля». Иными словами, звук обозначается по тому, что его больше всего специфицирует, – это барабан, а не палочки (палочки могут использоваться не только для извлечения звука в барабане), то же и с зерном (росток специфицируется зерном).

Таким образом, тезис, что индрия, а не объект специфицирует виджняну, принадлежит самому Васубандху. Нельзя ли предположить, что Дигнага критикует определение восприятия из ВВ как не выражающее сущность учения Васубандху из АКБ, на которое он, Дигнага, ссылался в первой части первой главы ПСВ? Однако никаких отсылок Дигнаги к АКБ или к первой части ПСВ мы здесь не находим, так что это предположение остается гипотезой.

Доказав, что обозначение восприятия через его объект не соответствует значению слова «пратьякша», Дигнага обращается к каузальной функции объекта в восприятии, которая так или иначе фигурирует в множестве определений и теорий вос-

<sup>11</sup> Здесь и далее АКБ цитируется по изданию: [Vasubandhu, 1967]. Нумерация карик дана с учетом переводов: [Vasubandhu, 1988; Васубандху, 1998; Васубандху, 2006].

приятия – буддийских и небуддийских. Дигнаге важно показать, что определение через указание лишь на каузальную функцию объекта не соответствует не только значению слова «пратьякша», но и феномену восприятия как такового. Почему?

Аргумент 1: Оно слишком узкое (кар. 13) – распознающее сознание выводится из одного-единственного каузального фактора (пратья) – объекта, а их множество. Сам Васубандху признавал, что каузальный фактор предмета познания (аламбана-пратья) включает множество явлений: цвета-формы, звуки, запахи, вкусы, тактильные ощущения, ментальные состояния (АКБ, II, 62с).

Аргумент 2: Оно слишком расширительное, поскольку под него можно подвести не только восприятие, но и другие формы познания и опыта: припоминание, логический вывод, желание и т. п. Это опровергает претензию ВВ на то, что определение непосредственного восприятия исключает логический вывод.

Далее Дигнага анализирует концепцию «предмета познания» (аламбана)<sup>12</sup>. Чтобы лучше понять его аргументы, обратимся сначала к краткому тексту Дигнаги АПВ, в котором он выдвигает два критерия предмета познания (аламбаны): 1) «критерий каузации» – предмет должен вызывать познание, быть его причиной (карана), 2) «критерий репрезентативности» – в сознании должен возникать познавательный образ (акара) или мысленная репрезентация предмета познания. Только реально существующий предмет (дравьясат), согласно Дигнаге, обладает каузальной потенцией – способностью вызывать собственное познание. У буддистов-реалистов обеих школ – вайбхашики и саутрантики, в отличие от реалистов-вайшешиков, первому критерию Дигнаги отвечают атомы, а не целостные предметы (горшки, подстилки и т. п.). Однако с атомами не все так просто. Дигнага подчеркивает, что атомы вызывают в сознании не образы самих себя, а образы, отличные от них самих: образы целостных предметов, горшков и т. п., которые существуют лишь конвенционально (самвритисат). Атомы *не отражаются в познании*, поскольку лежат за пределами чувственных способностей (ати-индрия). В этом отношении они подобны индриям, которые тоже считаются невоспринимаемыми. Сравнение невоспринимаемости атомов с невоспринимаемостью индрий является важным аргументом буддистов-реалистов.

Мы не знаем, создан ли текст АПВ до или после ПСВ, но в них обоих критерии аламбаны практически совпадают. В своей критике ВВ Дигнага формулирует две альтернативы, соответствующие 2 и 1 критериям предмета познания из АПВ: «каково значение [слова] “предмет познания” (аламбана): является ли предмет познания тем, образ чего возникает в познании [т. е. **образом цвета и т. п.**], или это нечто реально существующее [атомы], выступающее причиной познания, но имеющее образ, отличный от них?».

В АПВ Дигнаги на основании трактовки аламбаны выделяется 3 группы реалистов:

1) аламбана – это индивидуальные атомы (параману), реально существующие субстанции (дравья), образующие реально существующие целостности – точка зрения вайшешики; 2) аламбана – это интегрированная совокупность атомов (санчита), в этом случае атомы, входящие в состав совокупностей, наряду со свойствами, присущими им как отдельным единицам, обретают, как бы мы сейчас сказали, эмерджентные свойства, возникающие при их взаимодействии с другими атомами, т. е. допускается большая степень интеграции атомов (между ними не остается промежутков – *nigantara*), чем в случае их простого механического соединения с промежутками (*sāntara*), – точка зрения приписывается буддийской школе саутрантика; 3) аламбана – это неинтегрированные механические совокупности атомов, когда атомы существуют в непосредственной близости друг к другу, но не соединяются, – точка зрения буддийской школы вайбхашика<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Детальное исследование проблемы предмета познания в ПСВ см.: [Chu Junjie, 2008, p. 211–253].

<sup>13</sup> Примерно такая же классификация приведена и в «Вимшати-критти» Васубандху, но Дигнага не ссылается на эту работу. Знаком ли он с ней вообще – это вопрос.

В ПСВ первая альтернатива – это позиция школы саутрантика. Вторая альтернатива приписывается школе неосарвастивада, или неовайбхашика. Отметим, что обе школы согласны в том, что познание несет в себе образ своего объекта и что этот образ вызывается множеством атомов. Они по-разному понимают возникновение этого образа: вызван ли он множеством атомов как целым, приобретающим некоторые эмерджентные свойства, или собранием индивидуальных атомов, каждый из которых вносит свой вклад сепаратно?<sup>14</sup>

Недостаток первой альтернативы Дигнага видит в том, что предмет познания существует лишь конвенционально, поскольку интегрированная совокупность атомов – это разновидность целостности, которую последователи буддизма отрицают.

Недостаток же второй альтернативы таков: если признать, что реальны лишь отдельные атомы, то и субстанции, качества и т. п., образуемые ими по типу механического целого (когда целое – лишь механическая совокупность частей), тоже «наследуют» характер реальности. Однако в действительности такие целостности существуют лишь номинально (праджняптисат).

Получается, что единичные атомы реальны (парамартхасат), но лишены воспринимаемой «грубой формы», которая может отразиться в сознании и которой может соответствовать (сарупья – принцип принятия сознанием формы объекта) их образ в сознании (акара). Совокупность же атомов имеет грубую форму, но она лишена каузальной функции и поэтому является самвритисат – существующей лишь конвенционально.

Сравним это с ВВ. Здесь Васубандху фактически признает первый критерий аламбаны – порождаемость познания реальным (дравьясат) объектом, каковым для него являются атомы цвето-формы и т. п. Согласно же Дигнаге, это не удовлетворяет второму критерию, ведь в сознании не возникает образ атомов. Однако для Дигнага это не значит, что фактическое содержание непосредственного восприятия, т. е. образы определенных объектов и их ощущения, не могут быть предметом познания.

На этом этапе своей экзегезы определения из ВВ Дигнага обращается к проблеме предмета познания со стороны проблемы языка и реальности, что также входит в процедуру экзегезы определения. Для него связь между словами и вещами носит чисто конвенциональный характер, а раз это так, то язык оперирует лишь общими характеристиками (саманья-лакшана), принятыми «по договоренности», ментальными конструктами (викальпа). К партикуляриям же (свалакшана), отражающим уникальные и приватные моменты опыта, язык доступа не имеет. В ПСВ 1.5cd Дигнага отмечает, что сферой действия индрий (гочара) является «самоотражаемая (svasamvedya) и не поддающаяся словесному выражению цвето-форма». Ну чем не формулировка существования квалиа и «субъективной реальности» (Д.И. Дубровский)!

Трактуя чувственный опыт как принципиально невербализуемую «субъективную реальность», Дигнага относит определение ВВ к экзегезе слов, к лингвофилософии, а не к исследованию восприятия как такового. Это подтверждает его обращение к тезису грамматиста и философа Бхартрихари<sup>15</sup>. Он соглашается с Бхартрихари в том, что мы познаем свое познание по его объектам, но при этом трактует эти объекты не как реальные «грубые» вещи и не как приватные цвета, формы, запахи и т. п., не как квалиа, а как ментальные конструкты, результаты абстрагирования. По Дигнаге, если в «объектах» из определения ВВ видеть именно ментальные конструкты, его можно принять. Учитель Васубандху не может ошибаться!

<sup>14</sup> Подробнее об этой проблеме см.: [Chu, 2006, p. 217 и далее].

<sup>15</sup> Как показывает Радхика Херцбергер, Дигнага приспособливает стих VI.11 из «Вакаяпадия» Бхартрихари, в котором говорится, что познание может быть представлено лишь в форме отраженного в нем объекта [Herzberger, 1986, p. 90]. См. примеч. 26 к переводу.

### Дигнага. Праманасамуччаявритти (1.13-16)<sup>16</sup>

Далее будут критически исследованы (определения) восприятия, выдвинутые другими (учителями и школами).

[Исследование определения непосредственного восприятия из «Вадавиддхи»]

**13. «Вадавиддхи» («Правила диспута») не является [сочинением] учителя [Васубандху], или [если это его сочинение], то удостоверено [им самим], что [в нем] не содержится суть [его учения], поскольку [в другой работе<sup>17</sup>] им провозглашены [иные] аргументы<sup>18</sup>. Поэтому и нами будет исследовано [определение восприятия из «Вадавиддхи»].**

*Вритти: Неверно, что «Вадавиддхи» является [сочинением] учителя Васубандху, или, возможно, что в нем [в этом сочинении] не содержится суть [учения Васубандху], что удостоверено [им самим]. Каким образом? Провозглашением других аргументов [в «Вадавидхане»]. Поэтому и нами будут кратко рассмотрены инструменты достоверного познания (праманы) и другие (топики дискуссии<sup>19</sup>) [в «Вадавиддхи»].*

[Определение восприятия из «Вадавиддхи»:]

*Непосредственное восприятие (пратьякша) есть распознавание (виджняна), возникающее из этого (определенного) объекта (артха).*

Здесь [в этом определении]

**[Если слова] «из этого [объекта]» относятся ко всем каузальным факторам (sarvaḥ pratyaya), [то] оно (непосредственное восприятие) не [возникает] из только одного (объекта).**

*Если [слова] «из этого [объекта]» относятся ко всем [каузальным факторам из категории] предметных (аламбана-пратьяя)<sup>20</sup>, [то] распознавание вызвано не одним объектом<sup>21</sup>.*

*Именем именно того объекта, из которого распознавание возникает, оно и обозначается.*

*Однако оно не возникает только из одного этого объекта. Неверно, что распознавание возникает только лишь из каузального фактора предмета (аламбана-пратьяя), ибо установлено положение (сиддханта), в соответствии с которым «сознание (читта) и сопровождающие его ментальные явления (чайтта) вызваны четырьмя каузальными факторами<sup>22</sup>».*

<sup>16</sup> Перевод сделан с санскритского текста, реконструированного Эрнстом Штайнкелльнером [Steinkellner ed., 2005]. При переводе также использовано исследование и перевод с тибетского Ма-сааки Хаттори [Hattori, 1968].

<sup>17</sup> «Вадавидхане».

<sup>18</sup> Дигнага полностью принимал эту работу.

<sup>19</sup> Джинендрабуддхи поясняет, что это логический вывод, ошибки вывода, джати (классы, универсалии). См.: [Хаттори, 1986, с. 115].

<sup>20</sup> Термин «аламбана-пратьяя» относится к специальным терминам философии абхидхармы и обозначает объект, или предмет, в качестве каузального фактора познавательного процесса. В АКБ II 62с «предметные каузальные факторы» (аламбана-пратьяя) трактуются как цвета, запахи, вкусы, осязания, звуки, дхармы (ментальные явления), т. е. предметы соответствующих шести виджняна (распознаваний) – визуального, обонятельного, вкусового, осязательного, слухового и ментального. Получается не один объект, а множество.

<sup>21</sup> Поскольку аламбана – это не один объект, а множество (АКБ, II, 62с), то определение из «Вадавиддхи» слишком узкое.

<sup>22</sup> Четыре каузальных фактора – это 1) причинное условие (хету-пратьяя), 2) непосредственно предшествующий момент (саманантара-пратьяя) – мысли и ментальные явления, 3) предметный каузальный фактор (аламбана-пратьяя) – объекты шести распознаваний: цвета-формы, звуки, запахи, вкусы, тактильные ощущения, ментальные состояния, 4) доминирующее условие (адхипати-пратьяя) – все дхармы, исключая мысль и сопровождающие ментальные явления.

**[Если признать] предмет познания (аламбана)<sup>23</sup> [опознавательным признаком в определении непосредственного восприятия], то возникающее из припоминаемого и т. п. [тоже можно было бы отнести к непосредственному восприятию], поскольку оно не зависит от иного [объекта]. 14.**

*[Если выражение] «из этого [объекта]» означало бы лишь определенный чувственный объект (вишая)<sup>24</sup>, [именем которого обозначено распознавание], то [определение будет слишком широким, ведь в этом случае] распознавания, возникающие из припоминания, логического вывода, желания и т. п., [обозначаемые именами своих объектов, тоже можно отнести к непосредственному восприятию], поскольку они не зависят от другого объекта, [отличного от их собственного].*

*[Можно возразить, что познание с помощью логического вывода не относится только лишь к объекту, именем которого обозначается, например, в случае огня, познаваемого с помощью логического вывода, познание связано не только с огнем, но и с дымом и с неизменным сопутствием между дымом и огнем, поскольку огонь выводится из восприятия дыма и припоминания его неизменной связи с огнем<sup>25</sup>. Соответственно определение восприятия через указание его специфического объекта будет достаточным, чтобы дифференцировать его от логического вывода.]*

*Против этого мы утверждаем, что выводное познание огня и т. п. не имеет своим объектом [такие опознавательные признаки, как] дым, или другие факторы [неизменное сопутствие между дымом и огнем]<sup>26</sup>.*

*Следует определить, что значит [слово] «предмет познания» (аламбана) в отношении цвето-формы и т. п.<sup>27</sup>? Является ли предмет познания тем, образ чего возникает в познании [т. е. образом цвета-формы и т. п.], или это нечто реально существующее [атомы цвета и т. п.], выступающее причиной (карана) распознавания, которое имеет образ, отличный от них?<sup>28</sup>. Что [вытекает] из этого [этих двух альтернатив]?*

<sup>23</sup> В АПВ1 Дигнага проводит различие между объектом индрий, или чувственных способностей, вишая, и предметом распознающего сознания (виджняна) – аламбана. См. [Дигнага, 2008, с. 145].

<sup>24</sup> Васубандху определяет разницу между вишая и аламбана в АКБ к 1. 29 карике: «Вишая [есть то], на что направлено действие чувственной способности (индрия), аламбана же – то, что «схватывается» распознаванием (виджняна, читта) и явлениями сознания (чайтта)» (перевод мой. – В.Л.). Поэтому можно переводить вишая как «чувственный объект», а аламбана – «предмет сознания», хотя иногда они выступают практически как синонимы.

<sup>25</sup> Реконструкция Хаттори [Hattori, 1986, p. 33] опирается на аргумент из «Вадавиддхи»: «Выводное познание так же исключается этим (определением). Ибо оно возникает вследствие познания дыма и припоминания его неизменной связи (с огнем), а не только вследствие одного огня».

<sup>26</sup> Подробное разъяснение этого аргумента у Джинендрабуддхи (воспроизвожу по переводу с тибетского у Хаттори): «Когда существование огня логически выводят из дыма, то результат познания обозначается как “познание огня”, а не “познание дыма” и не “познание неизменной связи огня с дымом”. Дым и его неизменное сопутствие огню фигурируют как объекты в процессе логического вывода, но они перестают быть объектами, когда возникает “познание огня”. Если бы объекты прошлого – дым и т. п. рассматривались как объекты “познания огня”, то припоминание, вызванное прошлым объектом, тоже должно было считаться разновидностью непосредственного восприятия, поскольку оно обозначено именем этого объекта. Если отсутствие объекта припоминания было причиной его исключения из непосредственного восприятия, то ни дым, ни его неизменная связь с огнем не должны быть признаны объектами “познания огня”» [Hattori, 1968, с. 117, note 2.14].

<sup>27</sup> Вкусов, запахов, звуков, осязаний, т. е. сфер действия индрий – вишая.

<sup>28</sup> Речь идет о двух критериях аламбаны из АПВ Дигнаги, только перечисленных в обратном порядке: 1) каузальность – предмет, вызывающий познания, должен быть реально существующей причиной, – здесь вторая альтернатива, 2) его познавательный образ должен отражаться в сознании – здесь первая альтернатива. Только реально существующий объект (дравьясат) обладает каузальной потенцией – способностью вызывать собственное познание. Для буддистов-реалистов это атомы, а не целостные предметы (горшки, подстилки и т. п.).



Если, [следуя первой альтернативе], познание возникает из них (атомов цвета и т. п.) в форме образа (абхаса), то предмет познания (аламбана) существует лишь конвенционально (самвритисат), поскольку в этом случае пять видов распознавания имеют своим предметом (аламбана) интегрированную совокупность (санчитта) [атомов]<sup>29</sup>.

[Согласно второй альтернативе,] действительно, в случае образа чего-то темно-синего и т. п., распознавание, возникающее из этого объекта [атомов темно-синего цвета] должно быть непосредственным восприятием. Таким образом, в них [восприятиях темно-синего цвета и т. п.], даже если совокупность (самудая) их [атомов темно-синего цвета] существует лишь конвенционально, в ней наличествует аспект (акара) реальной сущности [атома]<sup>30</sup>.

Однако, [если следовать такой логике], аспект реальной сущности может также обнаружиться и у того, что явлено [в познании] в образе субстанции (горшок), числа (качества) и т. п., поскольку именно они [т. е. составляющие их атомы] манифестируются [в познании] как субстанции и т. п.<sup>31</sup>.

[Ответ:] Избежать абсурда (прасанга), заключающегося в признании реального существования субстанции (например, горшка) и т. п.<sup>32</sup>, можно, признав их (атомы) причинами познания, хотя и явленными в форме, отличной от их реальной, поскольку у них отсутствует [форма горшка и т. п.]<sup>33</sup>.

**В этом случае [правило «Вадавиддхи»] об обозначаемости (познания) именем того объекта, из которого оно возникает, не работает. Познание в отношении каждого из них [атомов] невозможно. Каждый из (атомов), входящий в однородное множество (самудита), является причиной [познания], но само множество (самудая)<sup>34</sup> ею не является, поскольку существует [лишь] номинально (праджняптисат)<sup>35</sup>.**

Это же разъясняется [в следующем стихе:]

**[Познание может иметь] образ того [совокупности атомов<sup>36</sup>], но не возникает из нее<sup>37</sup>, [в противном случае] пять (разновидностей чувственных распознаваний) имели бы своим предметом (аламбана) совокупности [не обладающие в силу своей нереальности способностью производить познание]. [Если бы познание возникало] из самого объекта, этот объект должен был бы быть реальным в абсолютном смысле (парамартхика), но такой [реальный объект – атомы] невыразим в словах. //15//**

<sup>29</sup> Единичный атом не познается в силу своей недоступности органам чувств (атииндрия), интегрированные совокупности разнородных атомов (самчитта) производят в сознании не образы самих себя, а образы целостных предметов – горшков и т. п., которые отличны от них, и поэтому существуют лишь конвенционально. Это позиция школы саутрантика.

<sup>30</sup> Если атомы цвето-формы и т. п. являются дравьясат (реально существующими), то в объектах, образованных ими, тоже сохраняется аспект реальности. Конгломерация атомов есть лишь мысленная конструкция, обозначаемая словом. Вместе с тем составляющие ее атомы – реальны (дравьясат). Именно отдельные атомы, а не их совокупности, выступающие как целое, и вызывают восприятие: каждый атом – свое восприятие, свой образ. То, что мы наблюдаем, – это механическая сумма образов однородных атомов (самудая). Это постулат школы неовайбхашика.

<sup>31</sup> Даже когда мы познаем горшок, предмет познания не может быть сведен к одному фактору, в данном случае горшку, ибо познание горшка вызвано множественными причинами – атомами цвето-формы, запаха, осязания и др.

<sup>32</sup> В критике предыдущей альтернативы Дигнага показал, что она приводит к абсурдному с буддийской точки зрения выводу о реальном существовании горшка и т. п. грубых объектов. Сторонник второй альтернативы (школа неовайбхашика, или неосарвастивада) пытается показать, что его точка зрения свободна от подобной ошибки.

<sup>33</sup> В переводе фразы (atha yathā vidyamānā kāraṇaṃ bhavanti, evaṃ sati dravyādiṣu prasaṅgadoṣo na syāt, tathā teṣāṃ asattvāt) я слеую за Хаттори [Hattori, 1968, p. 34].

<sup>34</sup> Согласно вайбхашикам, однородное собрание (самудая) конструируется как целое ментально, путем обозначения, например, словом «горшок».

<sup>35</sup> Дигнага, как и Васубандху (АКБ, VI, 4), разделяет представление о двух уровнях реальности: относительном (самвритисат, праджняптисат, вьявахарикасат) и абсолютном (парамартхикасат).

<sup>36</sup> Реконструкция фразы на основании тибетских комментариев. См. [Duckworth et al., 2016, p. 41, note 13].

<sup>37</sup> Цитата из АПВ 2: yadābhasaṃ na tat tasmāc.

Это итоговый стих:

*[Если признать предметом познания то, что, составляя причину познания, принимает образ, отличный от его реальной формы,] из этого последует абсурдное предположение о том, что зрение и другие чувственные способности (индрии) тоже могут быть предметами познания (аламбана)<sup>38</sup>. Поскольку они в абсолютном смысле не таковы, [не похожи на представляемые ими объекты], (чувственные способности) выступают каузальными факторами (kāraṇī) таких познавательных событий (джняна), как появление образа темно-синего цвета и т. п.<sup>39</sup>, а также образа двойной луны и т. п.<sup>40</sup>.*

**[Познание] не обозначается безотносительно формы объекта (артха-рупа)<sup>41</sup>.**

Если не учитывать форму объекта, познание в целом не может быть словесно выражено.

**Оно обозначается через его общие характеристики (саманья-лакшана)<sup>42</sup>, [собственная же природа объекта познания<sup>43</sup>] невыразима. //16//**

*Объекты пяти распознаваний выразимы словами, обозначающими их общую природу, но [их] собственная форма словесно невыразима. Слова «Цвет и т. п.» обозначают общую природу [ , однако их уникальная природа невыразима], поэтому объекты пяти распознаваний [ , выступающие причинами восприятия, т. е. атомы], не могут быть выражены в слове. Таков [истинный смысл определения восприятия] в «Вадавиддхи»<sup>44</sup>.*

Перевод с санскрита и комментарии В.Г. Лысенко

<sup>38</sup> Согласно абхидхарме, каузальными факторами (карана) познавательного акта является не только объект, но и чувственная способность (индрия), однако в буддизме чувственные способности, имеющие природу тонкой невидимой материи (прасада), состоящей из атомов, считаются невоспринимаемыми (агиндриа). Логика аргумента следующая: если признать, что познание объекта возможно и в том случае, если его истинный образ не появляется в сознании, как и при восприятии атомов, то можно утверждать, что мы способны воспринимать и невоспринимаемые индрии, что считается абсурдом.

<sup>39</sup> Это пример из области обычного восприятия нормально функционирующих чувственных способностей зрения, слуха и т. п.

<sup>40</sup> Пример оптической иллюзии при дефектах чувственных способностей, здесь дефектов зрения, вызванных ненормальным функционированием органа зрения в результате болезни или при нажатии на глазное яблоко. Смысл примера в том, что индрии предстают в познании не в образе самих себя, поскольку они не имеют такового, а в образе созданных ими объектов. То же самое происходит и с атомами.

<sup>41</sup> Первая часть карики отсылает к «Джати-самуддеше», III, 1, 110 Бхартрихари: artharūpaviviktaṃ sa na vāsuam]. В комментарии этой карики Джинендрабуддхи ссылается на шлоку Бхартрихари из «Вакьяпади»: yato viśayaḥprena jñānarūpam na grhyate | artharūpaviviktaṃ sa svarūpam nāvadhāryate ||11||. В слегка измененном мною переводе Радхики Херцбергер: «Поскольку форма познания не схватывается с помощью формы объекта [отраженного в нем]], неверно также, что собственная форма [познания] определяется независимо от формы объекта» [Herzberger, 1986, p. 190].

<sup>42</sup> Sāmānyagūṇirdeśyaḥ. Саманья-рупа являются характеристиками (саманья-лакшана), которые разные объекты разделяют друг с другом. Вайшешики, наядики и мимансаки в спорах с буддизмом защищали позиции реализма в отношении универсалий. Для них саманья-лакшаны или джати являются универсалиями, которые, будучи отдельными онтологическими сущностями, вступают в отношения с объектами. Буддисты в этих спорах выступали как номиналисты, для них общие характеристики являются всецело ментальными конструкциями (кальпана), которые сознание ошибочно проецирует на объекты опыта.

<sup>43</sup> Собственная природа (сварупа) объекта познания абсолютно уникальна, к ней неприменимы никакие общие характеристики.

<sup>44</sup> Общие характеристики мысленно конструируются нами в языковой практике для осуществления целесообразной деятельности – принцип артхакриятритва.

## Список литературы

- Васубандху, 1998 – *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1. Разд. I: Учение о классах элементов; Разд. II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998. 670 с.
- Васубандху, 2006 – *Васубандху*. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша). Разд. V: Учение об аффектах; Разд. VI: Учение о пути благородной личности / Сост., пер., коммент., исслед. Е.П. Островской, В.И. Рудого. СПб.: Изд-во С.-Петербурга. ун-та, 2006. 524 с.
- Васубандху, 2008 – *Васубандху*. Вимшати-карика-вритти. Комментарий к двадцатистишию / Пер. с санскрита В.Г. Лысенко // *Вопр. философии*. 2008. № 1. С. 113–131.
- Дигнага, 2008 – *Дигнага*. Аламбана-Парикша (исследование опоры [познания]) и вритти (комментарий) / Пер. с санскрита В.Г. Лысенко // *Вопр. философии*. 2008. № 4. С. 146–150.
- Лысенко, 2016 – *Лысенко В.Г.* Категории языка и категории мышления в индийском философском тексте. (Прашастапада «Собрание характеристик категорий») // *Филос. журн. / Philosophy Journal*. 2016. Т. 9. № 2. С. 37–53.
- Лысенко, 2016а – *Лысенко В.Г.* Атомистический подход в школах буддийской абхидхармы: дхармы и атомы // *Вопр. философии*. 2016. № 10. С. 206–221.
- Лысенко, 2018 – *Лысенко В.Г.* Критика определения восприятия школы ньяя в «Кхандана-кханда-кхадье» Шрихарши // *Восток*. 2018. № 3.
- Шохин, 2001 – *Ньяя-сутры*. Ньяя-бхашья // *Историко-философское исследование / Пер. с санскрита и коммент. В.К. Шохина*. М.: Издат. фирма «Вост. лит.» РАН, 2001. 504 с. Сер: «Памятники письменности Востока», вып. СХХIII.
- Anacker, 1984 – *Anacker S.* Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984. 492 p.
- Biardeau, 1957 – *Biardeau M.* La definition dans la pensée indienne // *Journal Asiatique*. 1957. T. CCXLX. 4. P. 371–384.
- Chu, 2006 – *Chu Junjie*. On Dignāga's Theory Of The Object Of Cognition As Presented In Ps(V) 1 // *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 2006. Vol. 29. No. 2. P. 211–253.
- Duckworth et al., 2016 – *Duckworth D., Eckel M.D., Garfield J.L., Powers J., Yeshe Thabkhas, Sonam Thakchoe*. Dignāga's Investigation of the Precept. A Philosophical Legacy in India and Tibet. Oxford: Oxford University Press, 2016. 353 p.
- Frauwallner, 1933 – *Frauwallner E.* Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker im Nyāyavārttikam // *Wiener Zeitschrift für die Kunde Morgenlandes*. 1933. 40. S. 300–304.
- Frauwallner, 1957 – *Frauwallner E.* Vasubandhu's Vādaividhi // *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ost-Asiens*. 1957. 1. S. 104–145.
- Hattori, 1968 – *Hattori Masaaki*. Dignāga on Perception. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968. 265 p.
- Herzberger, 1986 – *Herzberger R.* Bhartṛhari and the Buddhists: An Essay in the Development of Fifth and Sixth Century Indian Thought. (Studies of Classical India. Series Vol. 8). Dordrecht: D. Reidel, 1986. 252 p.
- Iyengar, 1929 – *Iyengar Rangaswamy H.R.* Vasubandhu and the Vādaividhi // *The Indian historical Quarterly*. 1929. Vol. V. No. I. P. 81–86.
- Jinendrabuddhi, 2005 – *Jinendrabuddhi*. Viśālāmalavati Pramāṇasamuccayaṭīkā, Ch. 1, Part I: Critical Edition / E. Steinkellner, H. Krasser, H. Lasic (eds.). Vienna; Beijing: Österreichische Akademie der Wissenschaften; China Tibetology Research Centre, 2005.
- Matilal, 1971 – *Matilal B.K.* Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis. P.: The Hague, 1971. 150 p.
- Sankaranarayanan, 1988 – *Sankaranarayanan S.* Problem of Definition in Indian Logic // *The Adyar Library Bulletin*. 1988. 52. P. 114–127.
- Staal, 1961 – *Staal J.F.* The Theory of Definition in Indian Logic // *Journal of the American Oriental Society*. 1961. Vol. 81. P. 122–126.
- Steinkellner ed., 2005 – *Dignāga's Pramāṇasamuccaya(vṛtti)*, Ch. 1: A Hypothetical Reconstruction of the Sanskrit Text with the Help of the Two Tibetan Translations on the Basis of the Hitherto Known Sanskrit Fragments and the Linguistic Materials Gained from Jinendrabuddhi's Ṭīkā / Ed. E. Steinkellner. URL: [http://www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga\\_PS\\_1.pdf](http://www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf) (дата обращения: 02.02.2018).

Steinkellner, 2012 – Preliminary samples of fragments and reports: URL: [nyaya.oeaw.ac.at/store/es/Steinkellner\\_Matsumoto\\_Handout\\_II.pdf](http://nyaya.oeaw.ac.at/store/es/Steinkellner_Matsumoto_Handout_II.pdf) (дата обращения: 03.02.2018).

Vasubandhu, 1988 – *Vasubandhu*. *Abhidharmakośabhāṣya*. Vol. I / [Translated] by Louis de La Vallée Poussin; English translation by Leo M. Pruden. Berkeley: Asian Humanities Press, 1988. 363 p.

Vasubandhu, 1967 – *Vasubandhu*. *Abhidharmakośa-bhāṣya* by Vasubandhu / Pradhan P., ed. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1967.

## **Dignāga on the Definition of Perception in the *Vādavidhi* of Vasubandhu A Historical and Philosophical Reconstruction of Dignāga's *Pramāṇasamuccayavṛtti* (1.13-16)**

*Victoria G. Lysenko*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: [vglyssenko@yandex.ru](mailto:vglyssenko@yandex.ru)

The paper investigates a fragment from Dignāga's magnum opus *Pramāṇasamuccayavṛtti* ("Body of tools for reliable knowledge with a commentary", 1, 13-16) where Dignāga challenges Vasubandhu's definition of perception in the *Vādavidhi* ("Rules of the dispute"). The definition from the *Vādavidhi* is being compared in the paper with Vasubandhu's ideas of perception in *Abhidharmakośabhāṣya* ("Encyclopedia of Abhidharma with the commentary"), and with Dignāga's own definition of valid perception in the first part of his *Pramāṇasamuccayavṛtti* as well as in his *Ālambanaparīkṣavṛtti* ("Investigation of the Object with the commentary"). The author puts forward the hypothesis that Dignāga criticizes the definition of perception in *Vādavidhi* for the reason that it does not correspond to the teachings of Vasubandhu in his *Abhidharmakośabhāṣya*, to which he, Dignāga, referred earlier in his magnum opus. This helps Dignāga to justify his statement that Vasubandhu himself considered *Vādavidhi* as not containing the essence of his teaching (*asāra*). In addition, the article reconstructs the logical sequence in Dignāga's exegesis: he criticizes the *Vādavidhi* definition from the representational standpoint of Sautrāntika school, by showing that it does not fulfill the function prescribed by Indian logic to definition, that of distinguishing perception from the classes of heterogeneous and homogeneous phenomena. Having proved the impossibility of moving further according to the "realistic logic" based on recognizing the existence of an external object, Dignāga interprets the *Vādavidhi*'s definition in terms of linguistic philosophy, according to which the language refers not to external objects and not to the unique and private sensory experience (*svalakṣaṇa-qualia*), but to the general characteristics (*sāmānya-lakṣaṇa*), which are mental constructs (*kalpanā*).

**Keywords:** Buddhism, linguistic philosophy, perception, theory of definition, consciousness, Vaibhāṣika, Sautrāntika, Yogācāra, Vasubandhu, Dignāga

### **References**

Anacker S. *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984. 492 p.

Biardeau M. La définition dans la pensée indienne, *Journal Asiatique*, 1957, t. CCXLX, 4, pp. 371–384.

Chu Junjie. On Dignāga's Theory of the Object of Cognition as presented In Ps(V) 1, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 2006 (2008), vol. 29, no. 2, pp. 211–253.

Dignāga. *Ālambana Parīkṣa* (Issledovaniye opory [poznaniya]) i vṛtti (kommentarii), transl. by V.G. Lysenko, *Voprosy filosofii* (Questions of Philosophy), 2008, no. 4, pp. 146–150. (In Russian).

Duckworth D., Eckel M.D., Garfield J., Powers J., Yeshe Thabkhas, Sonam Thakchoe, in: *Dignāga's Investigation of the Precept. A Philosophical Legacy in India and Tibet*. Oxford: Oxford University Press, 2016. 353 p.

Frauwallner E. Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker im Nyāyavārttikam, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Morgenlandes*, 1933, 40, S. 300–304.

Frauwallner E. Vasubandhu's Vādaividhi, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ost-Asiens*, 1957, 1, S. 104–145.

Hattori Masaaki. *Dignāga on Perception Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit Fragments and the Tibetan Versions*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968. 265 p.

Herzberger R. *Bhartrhari and the Buddhists: An Essay in the Development of Fifth and Sixth Century Indian Thought*. (Studies of Classical India Series, vol. 8). Dordrecht: D. Reidel, 1986. 252 p.

Iyengar Rangaswamy H.R. Vasubandhu and the Vādaividhi, *The Indian Historical Quarterly*, 1929, vol. V, no. I, pp. 81–86.

Jinendrabuddhi. *Viśālāmalavatī Pramāṇasamuccayaṭīkā, Chapter 1, Part I: Critical Edition*, ed. by Ernst Steinkellner, Helmut Krasser, Horst Lasic. Vienna; Beijing: Österreichische Akademie der Wissenschaften; China Tibetology Research Centre, 2005.

Lysenko V.G. Atomisticheskij podhod v shkolah buddijskoj abhidharmy: dharmy i atomy [Atomistic Approach in the Schools of Buddhist Abhidharma], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 2016, no. 10, pp. 206–221. (In Russian)

Lysenko V.G. Kategorii jazyka i kategorii myshlenija v indijskom filosofskom tekste. (Prashastapada "Sobranie harakteristik kategorij") [Categories of Thinking and Categories of Language. Prashastapada. Collection of Characteristics of Categories], *Filosofskij zhurnal / Philosophy Journal*, 2016, vol. 9, no. 2, pp. 37–53. (In Russian)

Lysenko V.G. Kritika opredeleniya vospriyatiya shkoly Nyaya v "Khandana-khanda-khad'e" Shriharshi [Criticism of the Nyāya Definition of Perception in Śrīharṣa's Khaṇḍana-khaṇḍakhādyā], *Vostok*, 2018, no. 3. (In Russian)

Matilal B.K. *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*. Paris: The Hague, 1971. 150 p.

Sankaranarayanan S. Problem of Definition in Indian Logic, *The Adyar Library Bulletin*, 1988, 52, pp. 114–127.

Staal J.F. The Theory of Definition in Indian Logic, *Journal of the American Oriental Society*, 1961, vol. 81, pp. 122–126.

Steinkellner ed. Dignāga. *Pramāṇasamuccaya(vṛtti)*, Chapter 1, A Hypothetical Reconstruction of the Sanskrit Text with the Help of the Two Tibetan Translations on the Basis of the Hitherto Known Sanskrit Fragments and the Linguistic Materials Gained from Jinendrabuddhi's Tīkā. 2005. Ed. by Ernst Steinkellner, available at: [http://www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga\\_PS\\_1.pdf](http://www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf). (accessed: 02.02.2018).

Steinkellner E. *Preliminary Samples of Fragments and Reports*, 2012: [nyaya.oeaw.ac.at/store/es/Steinkellner\\_Matsumoto\\_Handout\\_II.pdf](http://nyaya.oeaw.ac.at/store/es/Steinkellner_Matsumoto_Handout_II.pdf) (accessed 2.02.2018).

Vasubandhu. *Abhidharmakośa-bhāṣya by Vasubandhu*, ed. by P. Pradhan. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1967.

Vasubandhu. *Abhidharmakośabhāṣyam, vol. I*, [transl.] by Louis de La Vallée Poussin; English translation by Leo M. Pruden. Berkeley: Asian Humanities Press, 1988. 363 p.

Vasubandhu. *Enciklopediya Abhidharmy (Abhidharmakosha), t. I, razdely I, II*, ed. by E.P. Ostrovskaya, V.I. Rudoj. Moscow: Lodomir Publ., 1998. 670 p. (In Russian)

Vasubandhu. *Enciklopediya buddijskoj kanonicheskoy filosofii (Abhidharmakosha), razdely V, VI*, ed. by E.P. Ostrovskaya, V.I. Rudoj. St.-Petersburg: Izdvo S.-Peterb. un-ta Publ., 2006. 524 p. (In Russian)

*Е.А. Мирошниченко*

**Толки о Л.Н. Толстом: рецепция воззрений писателя  
в общественной мысли России конца XIX в.  
(к 190-летию со дня рождения великого русского писателя и мыслителя)**

*Мирошниченко Елизавета Андреевна* – аспирант. Тамбовский государственный университет имени Г.Р. Державина. Российская Федерация, 392000, г. Тамбов, ул. Интернациональная, д. 33; e-mail: [vetamiron@mail.ru](mailto:vetamiron@mail.ru)

В работе впервые публикуются письма представителей русской общественной мысли Н.Н. Страхова, Е.М. Феоктистова, Д.Н. Цертелёва, в которых дается критическая оценка учения Л.Н. Толстого. В предисловии к публикации исследуется история восприятия нравственно-эстетической философии Л.Н. Толстого современниками, а также влияние его теории на убеждения русского философа-идеалиста Д.Н. Цертелёва. Заявленная проблема рассматривается в историко-философском ракурсе посредством рациональной реконструкции диалога между представителями двух поколений мыслителей XIX в. – Л.Н. Толстого и Н.Н. Страхова, с одной стороны, и Д.Н. Цертелёва, с другой. Основной тезис данной работы состоит в том, что, несмотря на многие мировоззренческие противоречия между «старым» и «новым» поколениями мыслителей XIX в., они сохраняли взаимный интерес и преемственность в постановке проблем и задач философии своего времени.

**Ключевые слова:** русская философия XIX в., Л.Н. Толстой, Н.Н. Страхов, Д.Н. Цертелёв, эпистолярное наследие, этика, эстетика

**Предисловие к публикации**

Существительное «толки», выносимое в заглавие данной работы, в современном языке является однозначным словом, негативно окрашенным, и во многих словарях определяется как «разговоры, слухи, пересуды» [Ожегов, 2012]. Однако это слово в контексте второй половины XIX – начала XX в. имело два значения, закрепленные в толковых словарях того времени, и входило в одну словарную статью [см. Словарь, 1847; Даль, 1998]. Показательным для нас является «Толковый словарь русского языка» [Ушаков, 1940], который кроме современного толкования этого слова дает еще одно устаревшее значение – «переговоры, обсуждение». Словарь В.И. Даля, более близкий по времени к обсуждаемому периоду, кроме современного толкования, наделенного негативным смыслом (молва, слух, превратное понимание и др.), определяет «толки» как действие по глаголу «толковать» – т. е. «рассуждать, переговариваться, беседовать, разбирать дело» или «объяснять, давать чему толк, смысл, значение» [Даль, 1998].

Слово «толки» интересует нас в историческом контексте, поскольку оно является частью одной из упоминаемых здесь работ Н.Н. Страхова – «Толки об Л.Н. Толстом». Мы предполагаем, что в своей работе Н.Н. Страхов использует оба значения этого

слова. Он, с одной стороны, встает на защиту Толстого от превратного понимания, сплетен и слухов, занимает «позицию... обличителя общественного мнения, адвоката Толстого» [Салманова, 2012, с. 181]; а с другой – пытается истолковать, объяснить деятельность Толстого после кризиса 1870-х гг., «найти правильную точку зрения на Толстого» [Страхов, 1891, с. 103].

Цитируя в заголовке Страхова, мы не используем слово «толки» в современном смысле, а наделяем его значением «обсуждение, разговоры», поскольку цель данной работы – реконструировать историческую канву одного из таких «разговоров» вокруг Л.Н. Толстого, участниками которого становятся два представителя русской критики и философии – Н.Н. Страхов и Д.Н. Цертелев.

Подобная реконструкция основана на ранее не опубликованных архивных материалах, а также на хорошо известных исследователям письмах и дневниковых записях. Затруднение, однако, составляет тот факт, что писем самого Д.Н. Цертелева сохранилось ничтожно мало, поэтому восстановление его личного отношения к толстовству возможно только на основе воспоминаний современников и опубликованных работ.

Если об идейной близости Н.Н. Страхова и Л.Н. Толстого написано достаточно подробно [см. Климова, 2010], то отношение к толстовству русского философа-идеалиста и общественного деятеля консервативного направления Д.Н. Цертелева до сих пор не рассматривалось. К сожалению, творчество этого философа вообще мало изучено и практически забыто. Однако его участие в дискуссиях по ряду проблем русской философской мысли конца XIX в. представляет несомненный интерес, в том числе тем, какие умозаключения Л.Н. Толстого нашли отклик в философии самого Д.Н. Цертелева, достаточно далекого от других положений учения толстовства.

Переписка Н.Н. Страхова и Д.Н. Цертелева, хранящаяся в Российском государственном архиве литературы и искусства, датируется 1887–1891 гг. и относится преимущественно к периодам работы Д.Н. Цертелева в журналах «Русский вестник» (1887) и «Русское обозрение» (1890–1892). Однако знакомство их состоялось задолго до описываемых событий. Этому знакомству сопутствовало внимание Н.Н. Страхова к философам нового поколения, в особенности к Вл. С. Соловьеву. В письме к Л.Н. Толстому от 5 апреля 1877 г. мы читаем следующее: «Вчера, т. е. 4-го, приходил ко мне Вл. Соловьев, и, кажется, мы заведем с ним дружбу. ...А с ним еще и другой молодой философ, князь Цертелев, приятель Соловьева... Эта компания очень возбудила мое любопытство» [Толстой, 1914, с. 111].

Таким образом, можно констатировать и заочное знакомство Л.Н. Толстого с юным Д.Н. Цертелевым. Однако Толстой получил весьма скептический отзыв об умпостроениях молодого философа. В письме Н.Н. Страхова к нему от 9 апреля 1878 г. есть такие строки: «Был я и на лекции кн. Дм. Н. Цертелева, очень милого юноши, приятеля Соловьева. Этот мне показался просто недоучившимся гимназистом, который не умеет еще и правильно строить фразы» [там же, с. 161].

Однако негативное впечатление от первых лекций не повлияло на интерес Н.Н. Страхова к молодым философам. В 1879 г. он посещает лекции Д.Н. Цертелева в Петербургском обществе любителей духовного просвещения, посвященные мистицизму, и даже основывает с «недоучившимися гимназистами» философское общество, которое, однако, так и не увидело свет из-за неутверждения его Устава.

Спустя десятилетие отношения Н.Н. Страхова и Д.Н. Цертелева приобретают совершенно иной характер. Страхов уже не выступает «мэтром» по отношению к молодому поколению. К этому времени Д.Н. Цертелев имеет репутацию серьезного философа, переводчика и критика, он занимает должность главного редактора журналов «Русский вестник» (в 1887 г.) и «Русское обозрение» (в 1890–1892 гг.) Письма за 1887 г., хранящиеся в РГАЛИ, отражают хлопоты Н.Н. Страхова по поводу собственных публикаций.

Страхов в письмах к Цертелеву сохраняет самый благожелательный тон. Однако эти ровные отношения впоследствии оказываются практически разорваны. И не последнюю роль в этом сыграли описанные далее обстоятельства.

Необходимо отметить, что Д.Н. Цертелев был известен как последователь идеалистических идей А. Шопенгауэра и Э. фон Гартмана, переводом сочинений и исследованием творчества которых он занимался. Одна из последних работ Цертелева, посвященная критическому разбору идей Шопенгауэра, была опубликована еще в 1888 г. Работа над подготовкой доклада для Академии художеств, изданного под названием «Эстетика Шопенгауэра», заставила Д.Н. Цертелева обратиться к теории искусства и нравственной философии, на которой он сосредотачивается в зрелый период своего творчества.

Собственные взгляды на этику и эстетику Цертелев излагает в нескольких трудах, написанных в полемике с философией толстовства. Одна из первых таких статей, посвященных критическому разбору учения Л.Н. Толстого, вышла в нескольких номерах журнала «Московские ведомости» в 1889 г. Речь идет о работе «Нравственная философия графа Л.Н. Толстого». Для Цертелева единственно бесспорным идеалом является истина. Он признает, что пути ее поиска могут быть различны, однако видит в беспристрастности ключ к нахождению достоверного знания. И при всем сочувствии к вопросам, которые поднимает в своих работах Толстой, Цертелев обвиняет его в субъективности, хотя и делает это достаточно аккуратно: «Но как ни благотворно для общества в этом отношении *могло бы быть* учение графа Толстого, оно не свободно от *некоторой* посторонней примеси, освобождение от которой могло бы только усилить его значение» [Цертелев, 1889, с. 7]. Дело в том, что Д.Н. Цертелева притягивает личность Толстого, к критике его философии он подходит со всей серьезностью и даже с трепетом. Этим объясняется и тот факт, что в октябре того же года, опубликовав работу об этике Толстого, Цертелев отправляет один из первых экземпляров Льву Николаевичу, ожидая получить от него отзыв. К сожалению, ответное письмо Л.Н. Толстого не сохранилось, хотя оно и упоминается в дневниках [Толстой, 1935. Т. 50, с. 48].

Одной работой, однако, Цертелев не ограничивается. Следующая статья вышла в журнале «Русское обозрение», редактором которого в 1890 г. он стал. Эта работа – «Учение гр. Л.Н. Толстого о жизни» – стала сочувственным откликом на запрещенную цензурой, но быстро распространявшуюся нелегально книгу Л.Н. Толстого «О жизни» (1888). В целом благожелательная статья Цертелева вызвала негативный отзыв Н.Н. Страхова. В письме от 24 июля 1890 г. к Л.Н. Толстому он замечает: «Все ношусь с мыслью писать об Вас. Статья Цертелева об Вас в июле “Русского Обозрения” – истинное безобразия: так нетолково все и путано» [Толстой, 1914, с. 407].

О намерении написать работу о Толстом и издать ее в «Русском обозрении» Страхов сообщает и Цертелеву в письме от 1 февраля 1891 г. Желание Страхова издать будущую статью в журнале, главным редактором которого был Цертелев, объясняется не только установившимся сотрудничеством между ними. К этому времени Цертелев, несмотря на некоторые противоречия между своими убеждениями и философией толстовства, не раз выступал в защиту печатания работ Толстого, которые вызывали нарекания у цензуры. Однако страховским «Толкам...» предстоял долгий путь к публикации.

Страхов надеется завершить статью к марту и, будучи уверен в ее публикации, очень торопится. Однако критика ждет безрадостные новости. 12 марта цензурный комитет тормозит публикацию «Толков...», но Страхов не теряет надежды увидеть свою работу в «Русском обозрении», о чем сообщает Цертелеву в ряде писем. Редактор держит Страхова в неведении, что немало задевает Страхова, хотя это молчание может объясняться тем, что Цертелев не оставляет надежды на разрешение дела в их пользу. Письмо от главного цензора России – Е.М. Феоктистова – Цертелев получает еще 20 апреля 1891 г., и ответ этот неутешителен. Феоктистов видит в Л.Н. Толстом еретика, более того, сравнивает его учение с сектантством. Поэтому статья Страхова, полная восхищения Толстым, не может быть опубликована. По крайней мере, Феоктистов настоятельно советует Цертелеву не пускать ее в печать в его журнале.



«Толки о Толстом» все же выйдут в том же 1891 г. в журнале «Вопросы философии и психологии». Однако отношения Страхова с Цертелевым будут надолго испорчены.

Этого, к счастью, нельзя сказать об отношениях Цертелева с Л.Н. Толстым. Их общение нельзя назвать приятельским, однако они испытывают взаимный интерес друг к другу. В письмах Толстого Цертелев упоминается преимущественно в связи с его редакторской и переводческой деятельностью, в дневниках мы находим сведения об их переписке и нескольких встречах<sup>1</sup>.

В 1897 г. в журнале «Вопросы философии и психологии» выходит работа Л.Н. Толстого «Что такое искусство?», которая не могла остаться незамеченной. Этот трактат вызвал за рубежом и, конечно же, в России ожесточенную полемику, в которой принял участие и Д.Н. Цертелев. Он публикует в том же году в журнале «Русский вестник» статью, носящую название «Вопросы искусства: По поводу последней статьи гр. Л.Н. Толстого». Эту же работу с незначительными исправлениями Цертелев решает выпустить отдельным изданием в 1899 г. под измененным названием: «Теория искусства графа Л.Н. Толстого». Этот труд выдерживает несколько изданий, что свидетельствует о неистощаемом интересе к эстетическим воззрениям автора «Войны и мира» и «Анны Карениной».

В своей работе Д.Н. Цертелев оспаривает попытку Л.Н. Толстого подвести в качестве фундамента под теорию искусства требования нравственности, подчеркивая, однако, что эстетические требования должны быть согласованы с этическими.

Интересно и то, что труд Толстого об искусстве заставил Цертелева вернуться к опубликованной ранее работе («Нравственная философия графа Л.Н. Толстого»), которую он переиздает в этом же году, переработанную и дополненную. Исправления князь делает незначительные, скорее стилистические, однако в некоторых правках чувствуется желание сгладить резкость критических замечаний в адрес Толстого и его учения. В названную книгу Цертелев помещает несколько уже известных читателю работ, но здесь появляется и новая глава, посвященная философии непротivления злу насилieм.

В принципах физического труда, всеобщей любви и «ненасилия», утверждаемых Л.Н. Толстым, Д.Н. Цертелев видит лишь источник личной нравственности. По его мнению, понятия любви и блага слишком индивидуальны для того, чтобы стать основанием для широких обобщений. Долг, уважение к личности, общность и единодушие всего человечества имеют значение только тогда, когда за этим всем имеется что-то постоянное и неизменное, чем может быть как религия или философия, так и разумный и справедливый закон.

«Теория искусства...» стала одной из последних крупных работ Д.Н. Цертелева, посвященных разбору философских взглядов Л.Н. Толстого. Однако Цертелев стремится сохранить связь с Толстым, для него важно мнение великого русского мыслителя. Поэтому, например, он посылает некоторые свои издания Толстому, упоминание о чем находим в одном из немногих сохранившихся толстовских писем, адресованных Цертелеву: «Получил, любезный князь, ваше письмо и две брошюры. Мне очень было интересно и приятно прочесть открытое письмо<sup>2</sup>. О другой брошюре<sup>3</sup> не могу судить, потому что вопросы эти теперь мало интересуют меня. Благодарю вас за добрую память и желаю вам всего лучшего» [Толстой, 1935. Т. 75, с. 35].

Эта слабая связь сохраняется до конца жизни философов (Цертелев переживет Толстого всего лишь на год). Д.П. Маковицкий в своих «Яснополянских записках» [Маковицкий, 1979–1981] вспоминал о приезде Цертелева к Толстым в начале июня 1908 г.

<sup>1</sup> Многие письма Л.Н. Толстого Д.Н. Цертелеву не сохранились, однако можно найти упоминания о них. Например, в дневниковой записи от 25 марта 1891 г. Толстой отмечает: «Писал, гулял, спал. Вечером написал кучу писем: Страхову, Цертелеву, Гольцеву, Гроту» [Толстой, 1935. Т. 52. С. 24].

<sup>2</sup> Вероятно, имеется в виду публикация Д.Н. Цертелева «Вера, неверие и суеверие. Открытое письмо о. Иоанну Кронштадтскому», изд. Психологического общества (1902).

<sup>3</sup> Речь идет о статье Д.Н. Цертелева «Идея ценности», опубликованной в «Журнале министерства народного просвещения» (1902, № 9).

Говорили о непротивлении злу насилием, спиритизме, литературе, политике. Похоже, что Цертелев, несмотря на различия в убеждениях, сохранял живой интерес к личности Толстого и его взглядам на самые разные стороны общественной жизни.

\* \* \*

Письма Н.Н. Страхова и Е.М. Феокистова к Д.Н. Цертелеву публикуются по рукописным оригиналам, хранящимся в архиве РГАЛИ: Ф. 542 оп. 1, ед. хр. 37 и ф. 542 оп. 1, ед. хр. 41. Орфография и пунктуация по возможности сохранены. В угловых скобках даны конъектуры. Подчеркивания сохранены.

Николай Николаевич Страхов – Дмитрию Николаевичу Цертелеву

## 1

Многоуважаемый Князь Дмитрий Николаевич,

Вот моя первая просьба, или первое усердие на Вашей редакции – смотря по результату. Вместе с этим письмом посылаю Вам повесть Д.И. Стахеева<sup>4</sup> о книжном пустынножителе<sup>5</sup>. Она имеет все качества этого писателя, лиризм, иронию, писательскую отделку мелочей. Если станете читать ее со вниманием, я уверен, что она Вам понравится. Впрочем, разумеется, все дело решит Ваш вкус и Ваша воля, и ни в каком случае я спорить и прекословить не буду.

Одна только усердия просьба: решите дело, не откладывая его надолго. В случае если да, условия Стахеева полтора за <рублей> за лист. Он получал обыкновенно в Вест<нике> Европы 140 <рублей>, но почему-то вздумал немножко подорожитья.

Сегодня только я очутился в Петербурге, но еще никого не видал, только раскланялся на улице с одним букинистом, с сенатором Таганцевым<sup>6</sup> и со словесником Острогорским<sup>7</sup>.

От души желаю Вам всякого успеха. Между прочим, мне пришло на мысль, что в Русском Вестнике могут явиться отрывки хоть об одной или трех книг, корректуры которых я стал продолжать с нынешнего же дня. Позвольте же мне прислать Вам эти книги, когда они выйдут. Очень надеюсь на Ваше доброе расположение и остаюсь

Ваш искренне преданный Н. Страхов.

1887 2 сент. СПб.

Адрес: у Торгового моста, д. Стерлигова

## 2

Вы совершенно правы, многоуважаемый князь, и мне приходится просить у Вас прощения за свою несообразительность. Прибавлю, что виноват исключительно я, а не Стахеев; он не поручал мне посылать же Вам повести, – я сделал это без его ведома. Итак, извините меня.

<sup>4</sup> Дмитрий Иванович Стахеев (1840–1918) – автор ряда путевых очерков, романов, повестей, рассказов и стихотворений.

<sup>5</sup> Повесть Д.И. Стахеева «Пустынножитель», имеющая подзаголовок «Повесть о книгах и книжниках», посвящена самому Николаю Николаевичу, одному из «крупнейших русских библиофилов» [Блюм, 1987, с. 143–147].

<sup>6</sup> Николай Степанович Таганцев (1843–1923) – русский юрист, криминалист, государственный деятель.

<sup>7</sup> Виктор Петрович Острогорский (1840–1902) – русский педагог, литератор, общественный деятель.

Ответ Тимирязеву я начал вчера, но эту досадную статью я не кончу раньше половины октября. Во всяком случае – в конце октября она будет в Ваших руках. И вообще я к Вашим услугам, да только мало у меня и сил и <неразб.>.

Рукописи Стахеева я до сих пор не получил; будьте же добры, пришлите ее мне. От души желаю Вам всего хорошего и Вашему журналу всякого добра.

Ваш искренне преданный Н. Страхов

1887 14 сент.

СПб.

### 3

Многоуважаемый Князь Дмитрий Николаевич,

Статья моя – «Всегдашняя ошибка дарвинистов» – наполовину написана, и пишу я ее с большим жаром, но и с большим трудом. К ноябрю она будет готова, и в первых числах Вы ее получите. Прошу Вашего внимания и снисхождения! Мне было бы очень важно, если бы она попала в ноябрьскую книжку – я, жаль, запоздал этим делом. Предполагаю, что книжка выйдет в конце ноября, как обыкновенно, и потому заранее прошу в ней места моим <дву>м или <тре>м листам. Больше <тре>х – никак не будет, но очень боюсь, что будет гораздо больше <дву>х. Аккуратен я буду в совершенстве, и попрошу прислать мне корректуру, как бывало прежде.

Извините меня, многоуважаемый князь, что я так забочусь о судьбе своего нового детища. Находясь в муках рождения, я ищу отвлечения в мысли, что детище явится вовремя и в том месте, где следует.

Сию почти безвыходно дома. Майкова<sup>8</sup> нет, Соловьева нет, Кутузова<sup>9</sup> нет, – никого нет. В <неразб.> – не бываю. Словом, Вы знаете лучше все, о чем бы я вздумал Вам рассказать.

Еще раз прошу Вашего внимания и снисхождения!

Ваш искренне преданный Н. Страхов

1887 15 апр.

СПб.

### 4

Многоуважаемый Князь!

Так как «Геофано»<sup>10</sup> была поставлена в Москве, то без сомнений Вам легко будет достать ее рукопись. Простите, что надоедаю Вам этими делами, но оно – дело доброе, во-первых потому, что Аверкиев<sup>11</sup> нуждается, а во-вторых потому, что ведь это во всяком случае настоящее литературное произведение, а не одно лишь его подобие.

Большая мне досада предостережение, данное Вл. С. Соловьеву. Живо воображаю, как во всех городах и деревнях теперь изучаются его статьи. Что может быть для него лучше? Я думаю, и Вестник Европы раскуплен теперь до последнего экземпляра.

<sup>8</sup> Аполлон Николаевич Майков (1821–1897) – русский поэт, член-корреспондент Петербургской АН (1853).

<sup>9</sup> Граф Арсений Аркадьевич Голенищев-Кутузов (1848–1913) – поэт.

<sup>10</sup> «Геофано» – театральная пьеса, трагедия Д.В. Аверкиева.

<sup>11</sup> Дмитрий Васильевич Аверкиев (1836–1905) – русский драматург, беллетрист, театальный критик, переводчик.

От души желаю Вам великих успехов

Ваш искренне преданный Н. Страхов

1889 18 дек.

СПб.

## 5

Многоуважаемый князь Дмитрий Николаевич,

Могу Вам сообщить совершенно определенные ответы на вопросы, которые Вы поручили мне сделать Льву Николаевичу <Толстому>. «Плоды просвещения»<sup>12</sup> уже почти напечатаны в Сборнике, издаваемом в пользу семьи Юрьева<sup>13</sup>. Льву Николаевичу присылают сюда корректуру. Что до статьи «О жизни»<sup>14</sup>, то я передал Ваши затруднения. Л<ев> Н<иколаевич> сказал, что вполне полагается на Вас и что никакого сверения со своей стороны не считает нужным.

Простите, что я чуточку запоздал этим письмом; здесь так интересно, между тем в том, что мне приходилось отвечать Вам, не оказалось ничего требующего поспешности.

Благодаря конечно Вам, я побеседовал часа два с Вл.С. Соловьевым. Лично он без сомнения очень милый человек, и статью написал хорошую, т. е. ясную и связную; он делает мне в ней очень резкий и несправедливый упрек, но может быть станет больше нападать, а сам я вовсе не ишу полемики.

Да! Лев Николаевич не получает Вашего журнала; отчего бы это? Вы даже ищите его сотрудничества – да к кому же и посылать, как не ему?

Простите меня по-христиански и примите уверение в почтении

Вашего искренне преданного Н. Стрхова

13 июня 1890

Ясная Поляна

## 6<sup>15</sup>

Многоуважаемый Дмитрий Николаевич,

Сегодня я начал статью под заглавием «Толки об Л.Н. Толстом»<sup>16</sup> и думаю, что в две или три недели я ее кончу. Прошу для нее места в мартовской книжке Вашего журнала. Статья будет не более 30 страниц. Если у Вас найдется время, напишите мне самый дальний срок, когда я должен прислать статью, чтобы она попала в мартовский номер. Постараюсь быть аккуратным, и если бы что-нибудь мне помешало, извещу Вас заранее. Ваша первая книжка очень интересна. Прошу извинения, что не распространяюсь дальше своего письма, и от души желаю Вам здоровья и всякого успеха.

Ваш искренне преданный Н. Страхов

1891 1 февр.

СПб.

<sup>12</sup> «Плоды просвещения» – комедия Л.Н. Толстого. Впервые опубликована в 1891 г. в книге «Память С.А. Юрьева. Сборник, изданный друзьями покойного».

<sup>13</sup> Сергей Андреевич Юрьев (1821–1888) – русский литературный критик и театральный деятель XIX в.

<sup>14</sup> «О жизни» – книга Л.Н. Толстого (1886), разбор которой опубликовал Д.Н. Цертелев под названием «Учение гр. Л.Н. Толстого о жизни» в «Русском обозрении».

<sup>15</sup> На обороте письма карандашом написано: «Не требует». Спереди помета рукой Д.Н. Цертелева: «Отвечил».

<sup>16</sup> «Толки о Толстом» – статья Н.Н. Стрхова. Впервые опубликована в журнале «Вопросы философии и психологии» (1891).

## 7

Прошу контору Русского Обозрения сделать мне одолжение, известить меня, где в настоящее время князь Дмитрий Николаевич и могу ли я надеяться, что статья моя, которую я пришлю к 1 марта, дойдет в его руки – тотчас же. Князь предполагал пустить эту статью в мартовскую книжку, поэтому мне хотелось бы иметь уверенность, что статья будет немедленно отправлена в набор и что мне успеют прислать корректуру, которую я через день или два прислал бы назад, тщательно ее продержавши. Очень прошу контору известить меня о том, как поступить, чтобы во всем этом не было задержки, которая была бы неприятна и для журнала и для меня.

Адрес мой: Никол. Никол. Страхову, Петербург, у торгового моста, д. Стерлигова. (мне посылается журнал)

Н. Страхов

1891 19 февр.  
СПб.

## 8

Многоуважаемый князь Дмитрий Николаевич,

Не мог я раньше прислать Вам свою статью, но, чтобы облегчить ход дела, решил я так: выправить тщательно рукопись и просить Вас не посылать мне корректуры, а только исправно напечатать по этой рукописи. Значит, я отказываюсь делать какие-нибудь поправки, но об одном прошу: прикажите типографии соблюдать мои знаки препинания, кавычки и пр., да кроме того прикажите сверить напечатанное с рукописью, т. е. считать (один читает печатное, другой следит по рукописи), – чего обыкновенно не делают корректоры, или делают очень редко.

Сделайте же милость, не пренебрегите этими моими просьбами. Вы видите, что я со своей стороны веду дело старательно и со всякой аккуратностью.

Все это я пишу в том предположении, что Вы примете мою статью в Ваш журнал. Сам я отчасти очень ей доволен, а отчасти вижу, что далеко не вышло того, как я мечтал.

Итак, все в Ваших руках. Вполне надеюсь на Ваше доброе расположение и на внимание к моим просьбам и от души желаю Вам всякого благополучия.

Ваш искренне преданный Н. Страхов

1891 1 марта  
СПб.

## 9

Многоуважаемый князь Дмитрий Николаевич,

Конечно, Вы получили мою статью и вероятно она теперь печатается. Я забыл попросить Вас приказать сделать 50 оттисков. А не будете ли добры – прислать мне сверстанную корректуру? – не для поправок, а чтобы видеть, как это вышло и не сделаны ли перемены – хотя уверен, что надобность в них едва ли представилась. О гонораре говорить рано, но я вообще надеюсь на Ваше доброе расположение, твердо мною знакомое и искренне ценимое. Предупреждаю, что я человек жадный, и что думаю, что чем больше, тем лучше.

Вслед за этим письмом Вы получите рукопись моего приятеля и друга поэта Кускова «Наша Жизнь»<sup>17</sup>, проза и стихи. Усердно прошу Вашего внимания. Таланта тут очень довольно, чтобы представить эту вещь читателям, а тщательность обработки примерная. Это совершенно в современном духе, когда все делают professions de foi <заявления о вере (фр.)> и поднимаются до религиозных вопросов. Недавно Случевский<sup>18</sup> читал в Литер<атурном> Общ<естве> повесть в таком роде под заглавием Профессор бессмертия<sup>19</sup>. Дай Бог, чтобы доброе движение не заглохло и пошло по верному пути! Конечно – писание Кускова не для легкого чтения; но кто вникнет, тот найдет много оригинального, глубокого и очень красиво сказанного.

Простите! Душевно желаю Вам всего хорошего

Ваш искренне преданный Н. Страхов

1891 8 марта  
СПб.

## 10<sup>20</sup>

Многоуважаемый князь Дмитрий Николаевич,

Благодарю Вас за известие, хотя оно и дурное. Если Вы не отказываетесь от желания печатать мою статью, то теперь мне следует, я думаю, воспользоваться отсрочкой и хорошенько ее выправить. Это я непременно и сделаю. Вы приняли во внимание опечатки, которые я указал?

Теперь прошу об одном: пошлите, если можно, корректурный оттиск Л.Н. Толстому. Мне очень хочется, чтобы он почитал. А если для моих здешних приятелей Вы пришлете, хотя бы один еще, оттиск, то очень обяжете меня.

Простите

Ваш искренне преданный Н. Страхов

1891 21 марта  
СПб.

P.S. Подумываю о Евг<ении> Мих<айловиче><sup>21</sup> и об Конст<антине> Петр<овиче><sup>22</sup>. Но Вы ничего не примете. А приедете, то расскажете?

## 11

Многоуважаемый князь Дмитрий Николаевич,

Увидевши в Вашем журнале комедию Доде, я подумал, что может быть Вы напечатаете перевод «Перчатки» <неразб.>, сделанный Т<атьяной> Андр<еевной> Кузминской<sup>23</sup>. Эта комедия понравилась Л.Н. Толстому; перевод сделан с немецкого – я его тщательно просматривал и выправил. Она очень коротка, весела и трогательна. Невеста расходится с женихом, узнав его грехи и образ мыслей. Произведение очень нравственное.

<sup>17</sup> Кусков Платон Александрович (1834–1909) – русский поэт, философ-гуманист, переводчик Шекспира.

<sup>18</sup> Константин Константинович Случевский (1837–1904) – русский поэт, писатель, драматург, переводчик.

<sup>19</sup> «Профессор бессмертия» – мистическая повесть К.К. Случевского, в которой он пытается обосновать религиозную идею бессмертия души.

<sup>20</sup> На полях слева приписка: «И рукопись мою, сделайте милость, возверните мне».

<sup>21</sup> Вероятно, речь о Феокистове Евгении Михайловиче (см. далее).

<sup>22</sup> Вероятно, Константин Петрович Победоносцев (1827–1907) – российский государственный деятель, ученый-правовед. Обер-прокурор Святейшего Синода.

<sup>23</sup> Татьяна Андреевна Кузминская (1846–1925) – русская писательница и переводчица.

Впрочем, Вы сами рассудите; позвольте только прислать Вам и не откажите в ответе – не слишком позднем.

Нет ли вестей о моей статье?

Простите

Вашего искренне преданного

Н. Страхова

1891 26 марта

СПб.

## 12

Многоуважаемый князь Дмитрий Николаевич,

Покорно благодарю: получил сегодня три корректуры и Ваше письмо. Но, сделайте милость, хоть что-нибудь сообщите мне о положении дела и о Ваших намерениях. Кто остановил статью? За что именно? Как действовать, чтобы она была пропущена? Могу ли я попытаться ее напечатать в другом месте? Не толкнуться ли мне к Константину Петровичу <Победоносцеву>? Желаете ли и надеетесь ли Вы устроить дело к апрельской книжке?

Очень меня обяжете, если хоть немножко выведете меня из неизвестности.

Послали ли корректуру Льву Николаевичу <Толстому>? Надеюсь, да, но желал бы знать верно. Погрешности, мной указанные, не исправлены в корректурах.

И наконец, – извините

Ваш искренне преданный

Н. Страхов

1891 31 марта

СПб.

## 13

Многоуважаемый князь Дмитрий Николаевич,

Никак не могу понять, почему Вы не даете мне ответа на мой вопрос: что делается с моей статьей? В среду на страстной Вы мне слали, что передали мою статью Феокистову<sup>24</sup> и потом его не видели. А теперь ничего больше не говорите. Или потеряли Ваше письмо? Ведь Вы передали статью для чтения? Что же, читал он или нет? Если читал, то какое мнение положил? Если не читал, то будет ли читать?

Словом, само собою ведь это дело не сделается. Что же Вы делаете два пропуска моей статьи? Если ничего не делаете, то мне нужно оставить надежду видеть ее в «Русском Обозрении» и распорядиться как-нибудь иначе.

Никакой причины не имею сердиться на Вас, и об этом переписываться – напрасное дело. Вы хозяин своего журнала и действуете, как находите нужным. Покорно Вас благодарю за то, что Вами для меня сделано, а дальше я никаких претензий не имею и прошу только об одном: скажите, в каком положении дело?

Готовый к услугам

Н. Страхов

1891 7 мая СПб

<sup>24</sup> Евгений Михайлович Феокистов (1828–1898) – писатель, журналист, начальник главного управления по делам печати Министерства внутренних дел.

Евгений Михайлович Феоктистов – Дмитрию Николаевичу Цертелеву<sup>25</sup>

20 апреля 1891.

Многоуважаемый Князь.

Возвращаю Вам статью г. Страхова. Вот что могу сказать о ней:

Сочинения графа Толстого, посвященные обсуждению религиозных вопросов, у нас запрещены. Только немногие из них, да и те в отрывках, случайно появились в печати. Г. Страхов видит в них самое утешительное и благотворное явление нашего времени; вся его статья – не что иное, как восторженный им панегирик, который (как вероятно он надеется) должен пройти беспрепятственно благодаря придуманному им приему.

Прием же этот состоит в следующем: г. Страхов умышленно забывает, что учение графа Толстого возникло не только помимо церкви, но даже на явно враждебной к ней основе; для Толстого церковь не существует; с его точки зрения в церковных догматах выразилось лишь искажение проповеди Христа, и начало этому было положено апостолом Павлом. Благоразумно умалчивая об этом, г. Страхов старается доказать, что граф Толстой проповедует то самое учение о бескорыстии, воздержании, любви к ближнему, которое содержится в Евангелии, и для человека, не знающего дела, могло бы показаться удивительным, почему же, в таком случае, проповедь эта подвергается нареканиям.

Но где же тут искренность? *Qui trompe-t-on ici?* <Кого мы обманываем здесь? (фр.)>

Ведь нельзя сказать, чтобы пашковцы<sup>26</sup> проповедовали разврат. Я не знаю точно, в чем состоит учение штунды<sup>27</sup>, но говорят, что и оно ссылается на Евангелие. Следует ли из этого, чтобы правительство дозволяло восхвалять и штундистов и пашковцев? Должно ли оно не обращать внимания на то, что последователи пашковского толка не дозволяют даже – как это обнаружилось недавно – служить панихиды по своим умершим родственникам? Нет, правительство исполняет свой долг, препятствуя распространению упомянутого учения, ибо в случае своего успеха они послужили бы к разногласию церкви.

Впрочем, пашковцы и штундисты лучше графа Толстого, потому что у них есть какая бы то ни было своя религия, а у Толстого никакой. Я нигде не встречал у него указания – верит ли он в существование Бога; скорее можно найти намеки на противное.

Примите же во внимание, можем ли мы относиться равнодушно к возвеличению графа Толстого? Могу ли я в этом отношении принять на себя ответственность перед духовным ведомством? Я уверен, что обсудив дело беспристрастно, Вы согласитесь со мной, что не могу.

Искренне предан

Е. Феоктистов

Публикация и комментарии *Е.А. Мирошниченко*

<sup>25</sup> На письме помета почерком Д.Ц.: «Ответил».

<sup>26</sup> Пашковцы – одно из названий секты евангельских христиан в России в конце XIX в. (по имени В.А. Пашкова, ее руководителя).

<sup>27</sup> Штундизм – сектантское течение среди русских и украинских крестьян во 2-й половине XIX в., возникшее под влиянием протестантизма, элементы которого сочетало с верованиями духовных христиан. Позднее слилось с баптизмом.



### Список литературы

- Блюм, 1987 – Блюм А. В. «Книжные страсти». Сатирические произведения русских и советских писателей о книгах и книжниках. М.: Книга, 1987. 287 с.
- Даль, 1998 – Даль В.И. Толковый словарь живого русского языка Владимира Даля. [Электронный ресурс]. – М.: АСТ, 1998. – 1 CD-диск.
- Климова, 2010 – Климова С.М., Антонов Е.А. и др. Н.Н. Страхов в диалогах с современниками. СПб.: Алетейя, 2010. 207 с.
- Маковицкий, 1979–1981 – Маковицкий Д.П. У Толстого, 1904–1910 // Яснополянские зап.: в 5 кн. Кн. 3. М.: Наука, 1979–1981. 198 с.
- Ожегов, 2008 – Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка / Под ред. Л.И. Скворцова. М.: Оникс, 2008. 735 с.
- Салманова, 2012 – Салманова И.Ф. «Перетолкование толков» или от Л.Н. Толстого к Т. // Юбилейный сб. Материалы науч. сессии. 25 нояб. – 1 дек. 2011 г. К 100-летию государственного музея Л.Н. Толстого. М.: Гос. музей Л.Н. Толстого, 2012. С. 175–188.
- Страхов, 1891 – Страхов Н.Н. Толки о Толстом // Вопр. философии и психологии. 1891. № 9. С. 98–132.
- Словарь, 1847 – Словарь церковно-славянского и русского языка, составленный Вторым Отделением Императорской Академии наук: в 4 т. Т. 4. СПб.: Тип. Императ. Акад. Наук, 1847. 489 с.
- Ушаков, 1940 – Толковый словарь русского языка: в 4 т. Т. 4 / Под ред. Д.Н. Ушакова. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. слов., 1940. 1502 с.
- Толстой, 1914 – Переписка Л.Н. Толстого с Н.Н. Страховым. 1870–1894 / Под ред. Б.Л. Модзалевского. СПб.: О-во Толстов. музея, 1914. 478 с.
- Толстой, 1935 – Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. / Под ред. В.Г. Черткова. М.: Худ. лит., 1935.
- Цертелев, 1889 – Цертелев Д.Н. Нравственная философия графа Л.Н. Толстого. М.: Унив. тип., 1889. 140 с.

### Talks about Lev N. Tolstoy: Reception of the Writer's Views in the Public Thought of Russia at the End of the 19th Century (Dedicated to the 190th Anniversary of the Great Russian Writer and Thinker)

*Elizaveta A. Miroshnichenko*

Tambov State University named after G.R. Derzhavin. 33 Internacionalnaya Str., Tambov 392000, Russian Federation; e-mail: vetamiron@mail.ru

This article includes previously unpublished letters of Russian social thinkers such as N.N. Strakhov, E.M. Feoktistov, D.N. Tsertelev. These letters provide critical assessment of Lev N. Tolstoy's teachings. The preface to publication includes the history of reception of Tolstoy's moral and aesthetic philosophy by his contemporaries, as well as influence of his theory on the beliefs of Russian idealist philosopher D.N. Tsertelev. The author offers a rational reconstruction of the dialogue between two generations of thinkers representative of the 19th century – Lev N. Tolstoy and N.N. Strakhov, on the one hand, and D.N. Tsertelev, on the other. The main thesis of the paper: the “old” and the “new” generations of the 19<sup>th</sup>-century thinkers retained mutual interest and continuity in setting the problems and objectives of philosophy, despite the numerous worldview contradictions.

**Keywords:** Russian philosophy of the nineteenth century, L.N. Tolstoy, N.N. Strakhov, D.N. Tsertelev, epistolary heritage, ethics, aesthetics

## References

Blyum A. V. *“Knizhnye strasti”*. *Satiricheskie proizvedeniya russkikh i sovetskikh pisatelej o knigah i knizhnikah* [“Passions around Books”. The Satirical Works of the Russian and Soviet Writers about Books and Scribes]. Moscow: Kniga Publ., 1987. 287 p. (In Russian)

Dal’ V.I. *Tolkovyj slovar’ zhivogo russkogo yazyka Vladimira Dalja* [Explanatory Dictionary of the Russian Language by Vladimir Dal] [Electronic resource]. Moscow: AST Publ., 1998. 1 CD-ROM. (In Russian)

Klimova S.M., Antonov E.A. *N.N. Strahov v dialogah s sovremennikami* [N.N. Strakhov in Dialogues with Contemporaries]. St.-Petersburg: Aletejya Publ., 2010. 207 p. (In Russian)

Makovickij D. P. *U Tolstogo, 1904–1910: “Yasnopolyanskije zapiski”* [At Tolstoy’s House, 1904–1910. “Yasnaya Polyana Notes”], in 5 vols, vol. 3. Moscow: Nauka Publ., 1979–1981. 198 p. (In Russian)

Ozhegov S.I. *Tolkovyj slovar’ russkogo yazyka* [Explanatory Dictionary of the Russian Language], ed. by L.I. Skvorcov. Moscow: Oniks Publ., 2008. 735 p. (In Russian)

*Perepiska L.N. Tolstogo s N.N. Strahovym. 1870–1894* [Correspondence between L.N. Tolstoy and N.N. Strakhov. 1870–1894], ed. by B.L. Modzalevskij. St.-Petersburg: O-vo Tolstovskogo muzeya Publ., 1914. 478 p. (In Russian)

Salmanova I.F. “Peretolkovanie tolkov” ili ot L.N. Tolstogo k T. [“Reinterpretation of the Explanations” or from L.N. Tolstoy to T.], in: *Yubilejnyj sbornik. Materialy nauchnoj sessii. 25 noyabrya–1 dekabrya 2011 g. K 100-letiyu gosudarstvennogo muzeya L.N. Tolstogo*. Moscow: Gosudarstvennyj muzej L.N. Tolstogo Publ., 2012, pp. 175–188. (In Russian)

Strahov N.N. Tolki o Tolstom [Talks about Tolstoy], *Voprosy filosofii i psihologii*. [Philosophy and Psychology issues], 1891, no. 9, pp. 98–132. (In Russian)

*Slovar’ tserkovno-slavyanskogo i russkogo yazyka, sostavlennyj Vtorym Otdeleniem Imperatorskoj Akademii nauk* [Dictionary of Church Slavonic and Russian Language, compiled by the Second Division of the Imperial Academy of Sciences], in 4 vols, vol. 4. St. Petersburg: Tip. Imperat. Akad. Nauk Publ., 1847. 489 p. (In Russian)

*Tolkovyj slovar’ russkogo yazyka* [Explanatory Dictionary of the Russian Language], in 4 vols, vol. 4, ed. by D.N. Ushakov. Moscow: Gos. izd-vo inostr. i nats. slov. Publ., 1940. 1502 p. (In Russian)

Tolstoj L.N. *Polnoe sobranie sochinenij v 90 tt.* [Complete Works in 90 vols.], ed. by V.G. Chertkov. Moscow: Hudozhestvennaya literatura Publ., 1935. (In Russian)

Tsertelev D.N. *Nravstvennaya filosofiya grafa L.N. Tolstogo* [Moral Philosophy of Count L.N. Tolstoy]. Moscow: Univ. tip. Publ., 1889. 140 p. (In Russian)

## РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

*Н.А. Татаренко*

### **История философии в формате лекционного конспекта\***

*Татаренко Наталия Анатольевна* – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1; e-mail: nataliya.koreneva@gmail.com

Вышедшая в прошлом году книга “G.W.F. Hegel. Vorlesungen zur Ästhetik. Vorlesungsmitschrift Adolf Heimann (1828/1829)” представляет собой издание одного из студенческих конспектов гегелевских лекций по эстетике, составленного Адольфом Хайманном, слушателем Гегеля в зимнем семестре 1828/29 гг. Данные записи открывают перед нами воображаемые двери в аудиторию Берлинского университета, где Гегель читал свой четвертый и последний курс по философии искусства. Отличительной особенностью данного курса является новая – по сравнению с предыдущими курсами – трехчастная структура лекций. Это деление и было положено в основу текста «Лекций по эстетике» под редакцией Г.Г. Гото, вошедшего в состав первого собрания сочинений немецкого философа. Само же содержание готовского издания базировалось, главным образом, на курсах 1823 и 1826 гг. Существует ряд отличий рассматриваемого конспекта как в сравнении со студенческими записями 1820/21, 1823 и 1826 гг., так и в сравнении с редакторским вариантом Гото. Эти особенности показывают, что Гегель на протяжении всех берлинских курсов по философии искусства активно развивал и перерабатывал структуру и содержание эстетики, что, к сожалению, не было учтено первым редактором гегелевских лекций по эстетике.

**Ключевые слова:** Г.В.Ф. Гегель, Г.Г. Гото, философия искусства, эстетика, формы искусства, идея прекрасного, идеал

В истории философии порой случаются события, дающие нам возможность по-новому взглянуть на те исследовательские темы, которые уже представлялись полностью изученными и даже устаревшими. В данной рецензии мы попытаемся обосновать, почему появление нового лекционного конспекта по эстетике Г.В.Ф. Гегеля 1828/29 гг. – важное событие не только для узкого круга специалистов в области гегелевской философии искусства, но и в целом для историков философии. Но для этого нам нужно вначале обратиться к предыстории издания.

Ноябрь 1831 г. Берлин. Образованная общественность, студенты университета и все жители города, имеющие хотя бы опосредованное отношение к философии, повергнуты в шок и огорчены новостью о том, что величайший из философов Пруссии, бывший ректор Гумбольдтовского университета Георг Вильгельм Фридрих Гегель скоропостижно скончался от холеры. А ведь ему был всего 61 год. Ко-

\* Рец. на кн.: *Hegel G.W.F. Vorlesungen zur Ästhetik. Vorlesungsmitschrift Adolf Heimann (1828/1829)* / Hrsg. von A.P. Olivier und A. Gethmann-Siefert. München: Wilhelm Fink, 2017. XXXI + 254 S.

нечно, не юноша, даже по нынешним меркам, но для Гегеля это было время долгожданного признания и расцвета его философской карьеры, к которым он упорно шел, преодолевая всевозможные сложности. Стоит напомнить, что его становление в качестве самостоятельного и оригинального мыслителя началось гораздо позже, чем, скажем, у Шеллинга и даже у Фихте. Лишь в 36 лет Гегель издает свою первую книгу, оставшуюся при этом практически не замеченной читателями, а его преподавательская карьера начинает стабильно развиваться только в Берлине. Многочисленные планы Гегеля по подготовке и изданию работ, в основу которых должны были быть положены берлинские лекционные курсы, так и остались неосуществленными при его жизни. Неизвестно, как сложилась бы судьба гегелевской мысли и насколько масштабным было бы ее влияние после смерти философа, если бы семья и преданные ученики Гегеля не взяли на себя грандиозную и крайне трудоемкую задачу: издать в кратчайшие сроки собрание его сочинений, в состав которого вошли бы не только уже опубликованные ранее работы, но и лекционные курсы, которые он читал в университете Гумбольдта и не успел собственноручно подготовить к печати.

Ученики и единомышленники Гегеля после его смерти организовали сообщество под названием «Союз друзей усопшего» (“Verein von Freunden des Verewigten“) [Jaeschke, 2016, S. 461]. Главной целью деятельности данного идейного кружка как раз и стало издание собрания сочинений Гегеля. Наиболее верные ученики и последователи мыслителя взяли на себя задачу по подготовке и редактированию записей различных курсов лекций для печати. Работа над лекциями по эстетике легла на плечи одного из преданнейших учеников философа, Генриха Густава Гото. Всего через несколько лет в свет вышли три тома лекций по эстетике Г.В.Ф. Гегеля под редакцией Г.Г. Гото.

Проект по сохранению гегелевского наследия и упрочению позиций философии немецкого мыслителя, с одной стороны, сыграл колоссальную роль в последующем развитии философии. В кратчайшие сроки после кончины философа стали доступны письменные изложения его лекций, популярность которых в годы гегелевского преподавания в Берлине была очень высока. С другой же стороны, для издателей первого собрания сочинений Гегеля было важно, в первую очередь, поддержание авторитета гегелевской философской системы и ее доминирования, упрочение ее положения и влияния в сложившейся на тот момент культурно-политической обстановке в Пруссии [Плотников, 1995]. Такая расстановка приоритетов повлекла за собой некоторые характерные особенности собрания сочинений в редакции «Союза друзей», что более всего отразилось на издании лекционных курсов.

Во-первых, редакторы поставили перед собой задачу максимально органично вписать готовящиеся к публикации лекции в систему философского знания, изложенную в «Энциклопедии философских наук» Гегеля [Jaeschke, 2016, S. 461]. В связи с такой целью «Союз друзей» внес значительное количество добавлений и стилистических правок в текст для его наиболее ясного и понятного изложения.

Во-вторых, работа над лекционными курсами шла по принципу компиляции студенческих лекционных конспектов разных лет, что совершенно не отражало развитие гегелевских взглядов; опубликованные тексты могли порой содержать противоречия из-за объединения отрывков, относящихся к разным годам.

В-третьих, как показывают современные исследования, редакторы подчас внесли изменения непосредственно в содержание и структуру лекций. Так, Г.Г. Гото ввел в общую часть «Лекций по эстетике» обширный раздел о прекрасном в природе, которого не было, согласно сохранившимся конспектам, в лекциях самого Гегеля. Философ рассматривал данную тему достаточно кратко, поскольку прекрасное в природе не входило в область эстетики. Кроме того, некоторые проблемы получили слишком широкое освещение, а другие были лишь упомянуты в редакторской версии текста для создания «более связного», по мнению Гото, текста [см. Notho, 1842].

Эти и другие недостатки издания «Союза друзей» (например, в первое собрание сочинений Гегеля не вошли его ранние произведения, которые впервые были изданы под редакцией Г. Ноля в 1907 г.) все настойчивее побуждали гегелеведов в XX столетии приступить к разработке нового проекта по опубликованию историко-критического собрания сочинений Гегеля. Открытие Гегелевского архива в 1958 г. в Бонне также сыграло немаловажную роль в старте нового исследовательского этапа в изучении наследия немецкого философа. Среди главных целей деятельности архива было сохранение философского наследия Гегеля, а также работа над принципиально новым собранием сочинений мыслителя. Согласно новой концепции, собрание сочинений Гегеля условно поделено на две основные части: 1) тома с 1 по 22 должны содержать работы, которые были напечатаны при жизни философа, в том числе и переиздания, а также заметки, фрагменты и разнообразные наброски, печатающиеся на основании его собственноручных записей; 2) тома с 23 по 30 должны охватить лекционные курсы, читанные Гегелем в разные годы преподавания, начиная с его назначения приват-доцентом Йенского университета [Heimsoeth, 1989, S. X]. Благодаря огромному количеству найденных в разных странах и собранных в архиве рукописей, принадлежащих не только Гегелю, но и его современникам, ученые получили возможность более тщательно исследовать его творчество. В основу нового критического издания собрания сочинений Гегеля был положен хронологический принцип (при подготовке, в частности, первого издания по эстетике, а также и других томов собрания сочинений «Союзом друзей» этот принцип не был соблюден). Теперь на первый план вышли условия соблюдения полноты и определенной последовательности томов: перед издателями стоит задача собрать *все имеющиеся тексты Гегеля* (как непосредственные первоисточники, так и те, которые были записаны с его слов во время лекций) *в хронологическом порядке*. Помимо этого, было решено максимально сохранить авторские пунктуацию и написание, а также дать обзор имеющихся в конспектах и черновиках исправлений и зачеркиваний в комментариях редакторов [ibid., S. XI]. Таким образом, в противовес первому собранию сочинений, редакторы руководствуются принципом максимальной близости напечатанного текста к его первоисточнику. Дополнительно к вышеперечисленным томам должна быть издана переписка философа, а также другие библиографические документы. На данный момент опубликован каталог библиотеки Гегеля, дающий представление о том, каков был круг гегелевских интересов и предпочтений при выборе книг. Кроме того, этот материал служит прекрасным историческим примером состояния книжного мира в Германии середины XIX в.

Но вернемся к эстетике. Гегель начал разработку курса лекций по эстетике в период преподавания в университете Гейдельберга. Именно там в 1817 г. им впервые был прочитан курс лекций по философии искусства. Однако важнейший этап развития эстетических взглядов Гегеля приходится на время его пребывания в Берлине, где он читал курс по эстетике четыре раза: в зимнем семестре 1820/21, летних семестрах 1823 и 1826 гг., а также в зимнем семестре 1828/29 гг. [Gethmann-Siefert, 2005, S. 17]. Как известно, Гегель вел записи для подготовки к лекциям как в Гейдельберге, так и в Берлине, однако на сегодняшний день сохранились лишь немногие фрагменты его тетрадей, которые в силу обрывочности материала не позволяют реконструировать развитие его взглядов.

Явная заинтересованность гегелевскими лекционными курсами по эстетике проявилась еще в первой половине XX в., когда Лассон решил переиздать «Лекции по эстетике», обнаружив ряд новых студенческих конспектов. Затем последовал долгий период проработки новых источников, и в конце прошлого века начался процесс публикации лекционных курсов. После тщательного изучения имевшихся в распоряжении исследователей студенческих конспектов наиболее полные из них и обладавшие наибольшей степенью достоверности должны были быть опубликованы в составе нового собрания сочинений. Однако этому предшествовал их выход из печати в виде

отдельных книг. Первыми в 1995 г. были опубликованы под редакцией Г. Шнайдера в отдельном томе записи лекций по эстетике зимнего семестра 1820/1821 гг. [Hegel, 1995]. Однако этот конспект является переписанным вариантом другого конспекта, сделанного непосредственно во время лекции Ашебергом. К сожалению, «конспектов-первоисточников» данного учебного года не сохранилось. Спустя три года, в 1998 г., был издан конспект лекций, прочитанных Гегелем в летнем семестре 1823 г. Спустя 5 лет текст был переиздан в мягком переплете [Hegel, 2003]. Автор конспекта – верный ученик немецкого философа Генрих Густав Гото, первый редактор гегелевских лекций по эстетике. В 2004 г. появились публикации новых лекционных записей по эстетике, относящихся к курсу, прочитанному Гегелем в летнем семестре 1826 г. [Hegel, 2004a; Hegel, 2004b]. Нужно уточнить, что из лекционных записей, сделанных в 1820/21 и 1823 гг., сохранилось лишь по одному варианту конспектов. Что же касается курсов 1826 и 1828/29 гг., то здесь существует выбор: сохранилось несколько вариантов записей лекций, представляющих собой как первичные записи, сделанные непосредственно в ходе лекций, так и вторичные, т. е. переписанные набе-ло первоначальные конспекты лекций. Опубликованные же студенческие рукописи 1826 г. были выбраны для издания, во-первых, как одни из наиболее полных лекционных записей, а, во-вторых, поскольку они относятся к числу первичных записей.

Таким образом, на протяжении последних тринадцати лет оставались еще не опубликованными лишь конспекты последнего курса лекций, который Гегель провел в 1828/29 гг. И вот, наконец, летом 2017 г. вышел из печати этот долгожданный курс лекций по эстетике, записанный учеником Гегеля Адольфом Хайманном. Редакторами данного текста выступили Ален Патрик Оливье, сотрудник университета г. Нанта, и Аннемари Гетманн-Зиферт, профессор университета Хагена и одна из ведущих на сегодняшний день специалистов в области философии искусства Гегеля.

Данная книга – логическое и очень желанное завершение многолетних исследований и изданий лекционных материалов по гегелевской эстетике. Теперь специалисты и просто интересующиеся философией искусства Гегеля имеют возможность почувствовать себя студентами великого немецкого философа и проследить историю развития его эстетических взглядов.

Издание содержит небольшие вступительные статьи А.П. Оливье и А. Гетманн-Зиферт, где дается обзор последнего гегелевского курса лекций по эстетике в Берлинском университете, а также некоторая информация о манускрипте и его авторе.

Данным конспектом, наряду со многими другими студенческими записями, пользовался при подготовке первого издания лекций по эстетике Г.Г. Гото. Предположительно, после его смерти в 1873 г. рукопись была продана с аукциона, как и многие другие материалы, принадлежавшие Гото. Таким образом она оказалась в распоряжении немецкого востоковеда Фрица Гоммеля, а затем перешла к его сыну, профессору классической филологии Тюбингенского университета Гильдебрехту Гоммелю. Прочитав однажды в газете об обнаружении в библиотеке Аахена анонимного конспекта гегелевских лекций по эстетике 1826 г., профессор Гоммель понял, насколько может быть ценна для исследователей рукопись, оставшаяся ему в наследство. Он проинформировал о ней своего друга и коллегу Г.-Г. Гадамера, который отправил фотокопию рукописи Отто Пёггелеру, занимавшему на тот момент должность директора Гегелевского архива. Благодаря этим обстоятельствам мы и имеем сегодня возможность держать в руках данное издание. К сожалению, в распоряжении исследователей осталась только копия манускрипта. Сама же рукопись числится утерянной. По словам дочери Гоммеля, ее отец передал оригинал Гадамеру, однако впоследствии конспект так и не был найден ни в архиве Гадамера, ни среди вещей самого Гоммеля [Hegel, 2017, S. XXIX–XXX].

Автор рукописи Адольф Хайманн родился предположительно в 1808 или 1809 г. в Познани. Он учился в Берлинской гимназии, в 1833 г. защитил диссертацию в Берлинском университете. Хайманн посещал лекции Гегеля не только по эстетике, но

и по другим дисциплинам: по логике и метафизике, натурфилософии и философии духа, философии религии и философии истории. Спустя несколько лет после защиты диссертации он уехал в Лондон, где занимал должность профессора германистики в Университетском колледже. Умер в Лондоне в 1874 г. [ibid., S. XXVII].

Лекции зимнего семестра 1828/29 гг. Гегель читал, согласно дошедшей до нас информации, в течение 94 часов. Курс длился с 27 октября 1828 г. по 2 апреля 1829 г. Лекции читались 5 раз в неделю, с понедельника по пятницу, с 12 до 13 часов [ibid., S. XXIII]. Отличительной особенностью данного курса является структура лекций. Гегель впервые делит курс на три части: общую, особенную и индивидуальную. Именно это строение гегелевской философии искусства и взял за основу Г.Г. Гото при подготовке своей редакторской версии эстетики.

Сразу стоит отметить, что конспект Хайманна, как и ранее изданные конспекты других лет, уместается в одном не очень объемном томе – всего 200 страниц. Всем же известный текст под редакцией Г.Г. Гото занимает 3 тома и содержит в общей сложности более 1000 страниц. Несложно понять, что редактор очень многое дописывал самостоятельно.

Конспект открывает достаточно обширное по количеству затрагиваемых проблем четырехчастное введение в курс эстетики; согласно манускрипту, Гегель посвятил введению семь с половиной лекций. В качестве вводных тем им кратко обсуждались такие вопросы, как соотношение прекрасного в искусстве и прекрасного в природе; понятие эстетики; отношение науки к искусству; подражание в искусстве; отношение искусства к морали; цели искусства; область искусствоведения и изучение искусства; понятие прекрасного и другие. Кроме того, во введении Гегель уделяет особое внимание эстетике Канта, подробно рассматривает четыре категории прекрасного и делает заключение о том, что, согласно Канту, понятие прекрасного объединяет различные противоположности в нашем сознании и является, таким образом, зависящим от субъекта [ibid., S. 16]. Далее обсуждается место искусства в системе философии духа: Гегель исследует соотношение искусства, религии и философии, а также обосновывает, по выражению А. Гетманн-Зиферт, «характер прошедшести» искусства. Именно в данном курсе лекций мы впервые встречаем отчетливое описание «завершения» искусства, снимающее сомнения по поводу неоднозначности гегелевских суждений. «Искусство будет становиться все более совершенным, но оно не сможет достичь того совершенства (Vollendung), где форма не является самой высокой потребностью для этого представления (Vorstellung)» [ibid., S. 26], – постулирует Гегель. В этой формулировке мы видим, что представление о Гегеле как о мыслителе, говорящем о «конце» искусства и отказывающем ему в дальнейшем развитии, неверно. Речь идет о том, что по мере развития духовной, культурной, религиозной, интеллектуальной составляющей жизни общества искусство постепенно утрачивает прежние функции и обретает новые. Данный процесс не свидетельствует о том, что искусство приходит к упадку, но показывает изменения в сознании индивида и в способе восприятия произведений искусства: «Предел искусства лежит не в нем, а в нас» [ibid.].

Завершается введение описанием этапов развития искусства и краткой характеристикой отдельных видов искусств.

Первая, общая, часть посвящена более детальному изучению понятий идеи, идеала, иронии как противоположности идеалу, анализу роли художника. Глава начинается с рассмотрения понятий идеи, идеи прекрасного и идеала. Идеал, согласно Гегелю, объективен и дается нам через идею. Идеал – соразмерное реальности понятие, избранный предмет. Идея применительно к сфере искусства отличается от нашего обыденного понимания идеи. Если обычно под идеей мы подразумеваем самое общее понимание чего-либо, то в искусстве выражение идеи, по Гегелю, является предельно четким. В этой связи Гегель полемизирует с итальянским историком искусства и художником Карлом Фридрихом фон Румором, который придерживался мнения о неопределенности представлений художника во время творческого процесса. Данная по-

зиция исходит из понимания идеи как «неопределенного представления» (*unbestimmte Vorstellung*) [ibid., S. 38], а прекрасного – как того, что схватывается нашими чувствами и считается прекрасным. Но это, по словам Гегеля, ведет к субъективности, что противоречит понятию идеала. Чувство – это лишь форма, которая нуждается в содержании. Примечательно, что данная полемика относится только к последним гегелевским лекциям, поскольку произведение фон Румора «Итальянские исследования», о котором идет речь в конспекте, появилось в печати только в 1827 г. Мы встречаем упоминание этой темы также и в тексте под редакцией Гото [Гегель, 1968, с. 177].

В лекциях последнего курса по эстетике Гегель делает особый акцент на понимании прекрасного как жизни, живого. Идея – это сама жизнь (*das Leben*), схваченная как всеобщее понятие, а жизнь и есть, по Гегелю, прекрасное как таковое, и в этом проявляется его истинность [Hegel, 2017, S. 38]. Жизнь и прекрасное подобны (*gleich*), жизнь как идея в своей истине – это прекрасное, истинное же как таковое есть форма прекрасного. Истинное и прекрасное, согласно гегелевским лекциям, имеют одно и то же содержание, с той лишь разницей, что первое относится к сфере мысли, а второе – к сфере наглядного представления. Однако жизнь связана непосредственно с субъектом, и поэтому она всегда зависима от внешних факторов: от Другого, от определенных обстоятельств. По этой же причине и в основе искусства лежит подобная зависимость.

Во второй части конспекта изложены особенные формы искусства (“*Von den besonderen Kunstformen*”): символическая, классическая и романтическая. Раздел лекций 1828/29 гг., посвященный символической форме искусства, был существенно переработан и расширен Гегелем в сравнении с конспектами предыдущих лет. Теперь он содержит такие темы, как: символ как таковой, единство значения и изображения, отношения между внутренним и природным, символика возвышенного в форме пантеизма и иудаизма, определенная символика в египетском искусстве, осознанная символика и ее проявление в виде басен, притч, загадок, аллегорий, метафор, сравнений и т. д. Разделы о классическом и романтическом искусстве остались без существенных изменений по сравнению с более ранними лекционными курсами и носят более схематический характер, чем описание символической формы искусства.

Третий раздел, рассказывающий об отдельных видах искусства, занимает почти половину конспекта. Его объем, согласно конспектам разных лет, постоянно увеличивался, а содержание первой, общей, части, напротив, сжималось и становилось менее развернутым и более схематичным. Таким образом, интерес Гегеля с годами смещался из сферы теоретического описания искусства и обоснования его места в структуре философской системы в область описания конкретных произведений искусства, его отдельных видов в качестве феноменов, тесно связанных с процессом развития общества. Части конспекта, где анализируются архитектура, скульптура, живопись, музыка и поэзия, пестрят примерами не только из истории классического, но и современного Гегелю искусства. Многие из представленного здесь так и не вошло в вариант лекций под редакцией Г.Г. Гото, который считал идеалом именно классическое античное и критиковал современное искусство. Такая точка зрения прослеживается, в частности, в собственных работах Гото, посвященных истории искусства [Gethmann-Siefert, 2005, S. 23].

Новый студенческий конспект гегелевских лекций по эстетике представляет особый интерес, в первую очередь, для специалистов в области гегелеведения. При тщательном сопоставительном анализе конспектов разных лет, а также всем известного отредактированного текста лекций, появится возможность проследить историю развития гегелевских взглядов в сфере философии искусства и выяснить, какие именно пассажи в редакторском варианте лекций принадлежат Гото, а какие – самому Гегелю. Как нам кажется, не стоит «демонизировать» фигуру гегелевского ученика и обвинять его в преднамеренном искажении философии Гегеля, однако знание фактического материала и новейших источников никогда не будет лишним.



### Список литературы

- Гегель, 1968 – *Гегель Г.В.Ф.* Эстетика: в 4 т. / Под ред. и с пред. Мих. Лифшица. Т. 1. М.: Искусство, 1968. 312 с.
- Плотников, 1995 – *Плотников Н.* Дух и буква // *Путь*. 1995. № 7. С. 261–289.
- Gethmann-Siefert, 2005 – *Gethmann-Siefert A.* Einführung in Hegels Ästhetik. München: Wilhelm Fink, 2005. 376 S.
- Hegel, 1995 – *Hegel G.W.F.* Vorlesungen über Ästhetik. Berlin 1820/21. Eine Nachschrift / Hrsg. H. Schneider. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995. 331 S.
- Hegel, 2003 – *Hegel G.W.F.* Vorlesungen über die Philosophie der Kunst / Hrsg. A. Gethmann-Siefert. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003. 301 S.
- Hegel, 2004a – *Hegel G.W.F.* Philosophie der Kunst oder Ästhetik. Nach Hegel. Im Sommer 1826. Mitschrift Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler / Hrsg. A. Gethmann-Siefert und B. Collenberg-Plotnikov. München: Wilhelm Fink, 2004. 389 S.
- Hegel, 2004b – *Hegel G.W.F.* Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826 / Hrsg. A. Gethmann-Siefert, J.-I. Kwon und K. Berr. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 2004. 297 S.
- Hegel, 2017 – *Hegel G.W.F.* Vorlesungen zur Ästhetik. Vorlesungsmitschrift Adolf Heimann (1828/1829) / Hrsg. von A.P. Olivier und A. Gethmann-Siefert. München: Wilhelm Fink, 2017. XXXI + 254 S.
- Heimsoeth, 1989 – Heimsoeth H. Vorwort // *Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke. Bd. I: Frühe Schriften I / Hrsg. von F. Nicolin und G. Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. V–XI.
- Hotho, 1842 – *Hotho H.G.* Vorrede zur ersten Auflage // *Hegel G.W.F.* Vorlesungen über die Aesthetik. Berlin: Duncker und Humblot, 1842. S. VIII–XVI.
- Jaeschke, 2016 – *Jaeschke W.* Hegel Handbuch. Leben – Werk – Schule. 3. Auflage. Stuttgart: B. Metzler Verlag GmbH, 2016. XIV, 546 S.

**History of Philosophy in a Format of Lecture Notes  
(on Hegel G.W.F. Vorlesungen zur Ästhetik.  
Vorlesungsmitschrift Adolf Heimann (1828/1829).  
Hrsg. von A. P. Olivier und A. Gethmann-Siefert. München:  
Wilhelm Fink, 2017. XXXI + 254 S.)**

*Nataliya A. Tatarenko*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: nataliya.koreneva@gmail.com

Released last year, the book “G.W.F. Hegel. Vorlesungen zur Ästhetik. Vorlesungsmitschrift Adolf Heimann (1828/1829)” in German is a publication of one of the student’s manuscript of Hegel’s lectures on aesthetics. Adolf Heimann was a student of Hegel in 1828/29. These notes open for us imaginary doors into the audience of the Berlin University, where Hegel read his fourth and final course on the philosophy of art. A distinctive feature of this course is a new structure of lectures in comparison with three previous courses. This three-part division was took by H.G. Hotho as the basis for the edited by him text “Lectures on Aesthetics”, included in the first collection of Hegel’s works. The content of that publication was mainly based on the lectures of 1823 and 1826. There are a number of differences between the analyzed published manuscript and the students’ records of 1820/21, 1823 and 1826, as well as between the manuscript and the editorial version of H.G. Hotho. These features show that Hegel throughout all four series of Berlin lectures on the philosophy of art actively developed and revised the structure and content of aesthetics. But unfortunately this evidence of the permanent development was not taken into account by the first editor of Hegel’s lectures on aesthetics.

**Keywords:** G.W.F. Hegel, H.G. Hotho, philosophy of art, aesthetics, forms of art, idea of beauty, ideal

## References

- Gethmann-Siefert A. *Einführung in Hegels Ästhetik*. München: Wilhelm Fink, 2005. 376 S.
- Hegel G.W.F. *Estetika* [Aesthetics], 4 vols., ed. by Mih. Lifshits, vol. 1. Moscow: Iskusstvo Publ., 1968. 312 p. (In Russian)
- Hegel G.W.F. *Philosophie der Kunst oder Ästhetik. Nach Hegel. Im Sommer 1826. Mitschrift Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, hrsg. A. Gethmann-Siefert und B. Collenberg-Plotnikov. München: Wilhelm Fink, 2004. 389 S.
- Hegel G.W.F. *Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826*, hrsg. A. Gethmann-Siefert, J.-I. Kwon und K. Berr. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004. 297 S.
- Hegel G.W.F. *Vorlesungen über Ästhetik. Berlin 1820/21. Eine Nachschrift*, hrsg. H. Schneider. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995. 331 S.
- Hegel G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, hrsg. A. Gethmann-Siefert. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003. 301 S.
- Hegel G.W.F. *Vorlesungen zur Ästhetik. Vorlesungsmitschrift Adolf Heimann (1828/1829)*, hrsg. von A.P. Olivier und A. Gethmann-Siefert. München: Wilhelm Fink, 2017. XXXI + 254 S.
- Heimsoeth H. Vorwort, in: Hegel G.W.F., *Gesammelte Werke*, Bd. I: Frühe Schriften I, hrsg. von F. Nicolin und G. Schüler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. S. V–XI.
- Hotho H.G. Vorrede zur ersten Auflage, in: Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Aesthetik*. Berlin: Duncker und Humblot, 1842. S. VIII–XVI.
- Jaeschke W. *Hegel Handbuch. Leben – Werk – Schule*. 3. Auflage. Stuttgart: B. Metzler Verlag GmbH, 2016. XIV, 546 S.
- Plotnikov N. Duh i bukva [Spirit and Letter], *Put'*, 1995, no. 7, pp. 261–289. (In Russian)

А.С. Цыганков

## На пути к возрождению метафизики: С.Л. Франк и Э. Корет\*

*Цыганков Александр Сергеевич* – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: m1dian@yandex.ru

Вниманию читателя предлагается рецензия на книгу современной исследовательницы Оксаны Назаровой «Проблема возрождения и нового обоснования метафизики на примере христианских философских традиций: русской религиозной философии (Семен Л. Франк) и немецкоязычной неосхоластики (Эмерих Корет)» (Мюнхен, 2017). О. Назарова проводит сравнительный анализ проектов новой, «постдогматической» метафизики, которые были разработаны в философии Франка и Корета. В исследовании рассматриваются проблемы познавательно-теоретического и онтологического основания возрождения метафизики, методического инструментария новой метафизики, а также ее антропологическая составляющая. Сама книга О. Назаровой от начала до конца выстроена на сравнительном анализе религиозной философии Франка и неосхоластической философии Корета, что делает эту работу по-своему уникальной, так как ранее в немецкоязычной рецепции наследия отечественного мыслителя подобный подход – сравнение философии Франка с католическим богословием XX в. – реализовывался лишь фрагментарно и не выступал в качестве основополагающего. Наряду с глубоким и содержательным исследованием метафизических проектов обоих мыслителей это делает книгу О. Назаровой актуальной для всех, кто интересуется философским диалогом России и Западной Европы и занимается творчеством Франка и Корета.

**Ключевые слова:** возрождение метафизики, посткантианская философия, христианская философия, С.Л. Франк, Э. Корет

Исследовательский интерес к философскому наследию отечественного мыслителя Семена Людвиговича Франка, пробудившийся у нас в стране еще в 1990-е гг., когда стали активно публиковаться его сочинения, в последнее время несколько не ослаб. На русском языке печатаются книги, посвященные творчеству и жизни философа (так, в ушедшем 2017 г. было выпущено три работы по философии Франка [Аляев, 2017; Оболевич, 2017; Элен, 2017]), публикуются ранее не введенные в научный оборот архивные материалы, пишутся аналитические статьи. Благодаря работе с зарубежными архивами за последние несколько лет удалось обнаружить и издать большое количество ранее неизвестных материалов, не только позволяющих заглянуть в «мыслительную лабораторию» Франка, но и дающих возможность в целом более де-

\* Рец. на кн.: *Nazarova Oksana*. Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der christlichen philosophischen Traditionen: der russischen religiösen Philosophie (Simon L. Frank) und der deutschsprachigen neuscholastischen Philosophie (Emerich Coreth). München: Herbert Utz Verlag, 2017. 396 S. Автор выражает свою благодарность доктору философии Оксане Назаровой за ценные рекомендации и замечания, сделанные ею для данной рецензии.

тально восстановить его жизненный и творческий путь. Так, среди наиболее важных материалов, опубликованных в недавнее время, можно назвать тетради философа, где содержатся черновики раннего варианта немецкоязычного текста работы «Непостижимое», его переписку с В.Б. Ельяшевичем, немецкоязычную статью о И.А. Бунине, выступление на радио Би-би-си 1946 г., а также конспекты нескольких лекций, посвященных религиозно-философской и социально-философской проблематике. В 2018 г. также планируется публикация его переписки с такими немецкими интеллектуалами, как А. Эйнштейн и Ф. Хайлер.

Однако подобный интерес к наследию Франка характерен не только для нашей страны. Так, в Германии еще в 2013 г. было завершено издание восьмитомного немецкоязычного собрания сочинений Франка, издателями которого выступили такие западноевропейские исследователи, как Николас Лобкович, Леонид Люкс, Петер Шульц и Петер Элен. Кроме этого, в Германии ведется также значительная аналитическая работа по изучению творчества русского мыслителя [подробнее см.: Назарова, 2014; Цыганков, 2017]. Так, можно констатировать, что количество опубликованных немецкоязычных книг, посвященных философии Франка, превышает число схожих русскоязычных изданий. Это утверждение останется справедливым, даже если не учитывать работы Рудольфа Таннерта [Tannert, 1973] и Руперта Глэзера [Gläser, 1975], которые являлись пионерами немецкоязычного франковедения в 70-е гг. прошлого столетия и исследования которых, к сожалению, содержат целый ряд досадных неточностей (хотя при этом стоит указать, что подавляющая часть опубликованных трудов о философии Франка – это диссертационные исследования). Современный этап изучения творчества Франка в Германии представлен работами Анны Рёрих, Атиллы Сомбата, Денниса Штаммера и Петера Элена. Свое достойное место в немецкоязычном франковедении занимает и вышедшая в конце 2017 г. работа Оксаны Назаровой «Проблема возрождения и нового обоснования метафизики на примере христианских философских традиций: русской религиозной философии (Семен Л. Франк) и немецкоязычной неосхоластики (Эмерих Корет)».

Книга О. Назаровой, опубликованная в мюнхенском издательстве Herbert Utz Verlag, включает в себя два тома: первый – непосредственно исследование метафизических проектов Корета и Франка, второй (Zusatzband) – работы автора разных лет, посвященные философии русского мыслителя. В предлагаемой рецензии представлен анализ только первого тома, поскольку большинство работ автора, вошедших во второй, дополнительный том, ранее уже были опубликованы в отечественных изданиях и ныне доступны русскоязычному читателю. Само авторское исследование было защищено в качестве кандидатской диссертации (Promotionsarbeit) в Высшей школе философии в Мюнхене в 2015 г.

Книга О. Назаровой состоит из введения, разделенного на две части – «введение» и «тематическое введение», – трех глав, заключения, послесловия, списка литературы, а также включает в себя список работ автора монографии и небольшой раздел, посвященный его международной репутации (Internationale Reputation).

Во введении О. Назарова в общих чертах обозначает жизненный путь двух мыслителей, указывает их основные произведения и выявляет «базовую интуицию», исходя из которой выстраивается их творчество. Отдельно стоит отметить, что работа, рассчитанная в первую очередь на немецкоязычный круг читателей, содержит аппарат ссылок, в которых дается необходимое разъяснение малопонятных для немецкой аудитории исторических и академических реалий русской эмигрантской и доэмигрантской жизни конца XIX – начала XX вв. Так, к примеру, объясняется различие в русских и немецких ученых степенях, приводится историческая справка о Саратовском университете, Религиозно-философской академии, Русском студенческом христианском движении [Nazarova, 2017, S. 9–11]. В этой же части работы предлагается определение понятия «христианская философия», подразумевающее единство веры и мышления, взятое в конкретно-жизненном, а не в догматическом

понимании, прописываются методы исследования, его цель, актуальность и степень разработанности проблемы. Остановившись подробнее на методологии и цели исследования, стоит отметить, что основополагающим для авторского анализа является положение, согласно которому «философская система представляет собой синтез, с одной стороны, личностно-философского мировоззрения... с другой, определенной философской парадигмы» [ibid., S. 18]. Исходя из этого, автор предлагает рассматривать учения Франка и Корета, учитывая их включенность в единую парадигму посткантианской метафизики, в которой существуют общие схемы и принципы, характерные для этого типа мышления в целом. Цель своего исследования О. Назарова видит в демонстрации – на примере проблемы обоснования возможности метафизики – того, каким образом функционирует религиозно-философский тип философского мышления [ibid., S. 19].

В тематическом введении автор стремится показать историко-философский контекст проблемы, раскрыть причины возрождения интереса к проблематике метафизики, который наблюдается на рубеже XIX–XX вв. в европейской мысли. В качестве одного из ведущих историко-философских импульсов важную роль в «новом рождении» метафизики сыграло стремление к преодолению кантианского критицизма и в целом к преодолению недоверия к метафизическому знанию, которое сложилось в философской традиции Нового времени начиная с Декарта. Здесь же в исследовании можно найти указание и на причины кризиса метафизики, которые предложены в работах Франка и Корета. Так, согласно философам, ключевой причиной подобного кризиса является процесс «обожествления человека», произошедший в Новое время в Европе и выразившийся в культе «человеческой личности, которая отделена от Бога как носителя моральных ценностей» [ibid., S. 32]. В поисках истинного образа метафизики как Франк, так и Корет обращаются к греческим образцам. Для первого таким образцом становится платонизм в форме «идеал-реализма», в котором идея есть конкретное единство, узнаваемое в многообразии; для второго, как представителя католической мысли, подобным античным образцом метафизики является философия Аристотеля. Но, учитывая, что платонизм берется Франком в форме «идеал-реализма», он, как указывает О. Назарова, не противоречит метафизике Аристотеля, которая во многом является конституирующей для мысли Корета и для неосхоластики в целом. Однако в ходе обращения к античным образцам оба мыслителя не отказываются и от кантианского критицизма, но, напротив, выстраивают свою философию, учитывая кантовскую позицию по отношению к «догматической» метафизике. Франк и Корет согласны в том, что Кант не только разрушил метафизику, но и заложил основание для нового метафизического синтеза. Отсюда задача преодоления Канта неразрывно связана для обоих мыслителей с задачей его понимания [ibid., S. 46]. Таким образом, здание новой метафизики будет выстраиваться на основании кантианского критицизма и античной мысли. В этой же части работы автор отмечает и основные признаки новой метафизики, создаваемой Франком и Коретом, к которым относится реалистичность (поиск реального знания), трансцендентальность (вопросание об условиях возможности знания), критичность (в качестве исходного пункта мышления берется беспредпосылочное начало), синтетичность (стремление преодолеть дуализм бытия и Бога, теоретического и практического разума), конкретность и направленность на субъекта (учитывается субъект и его возможности познания) [ibid., S. 52].

В первой главе своего исследования, посвященной «познавательнотеоретическим и онтологическим основаниям возрождения метафизики», автор проводит анализ таких аспектов заявленной темы, как «изначальные структуры познания и начало метафизики», «условия познания» и «трансцендентальное условие знания и вопрошания как бытие».

Так, согласно Франку, знание связывает субъект и объект, его основой выступает не замкнутое в себе понятие, но суждение. Отсюда познавать – «образовывать связи между понятиями» [ibid., S. 57], осуществлять суждение. Главная загадка познания

заключается в том, что мы из определенного содержания А выводим определенное содержание В, что противоречит логическим законам. Решение этой проблемы приводит к необходимости усматривать в содержании А некоторое неизвестное,  $x$ , в котором можно различить содержание В. Сам  $x$  есть то, на основании чего возможно любое знание, в  $x$  уже содержатся  $a, b, c, \dots$  в неопределенном виде. Все же познание тогда можно свести к тетиической формуле « $x$  есть А». Это неизвестное,  $x$  представляет собой трансцендентное условие знания, однако, в отличие от Канта, Франк утверждает, что трансцендентное «не является совершенно недоступным; оно может быть дано познающему сознанию, но не в форме логической определенности» [ibid., S. 63]. Русский мыслитель, таким образом, постулирует возможность имманентной данности трансцендентного. Значительную роль знанию в своей философии отводит и Корет, для которого оно есть «основоположное отношение к миру» [ibid., S. 65]. Исходным же пунктом познания и мышления австрийский философ считает вопрос (Frage). Вопрос есть не что иное, как «познавательная структура, которая направляется на трансцендентный предмет» [ibid., S. 70]. Обращение к трансцендентному предмету является основанием всей метафизики Корета. Вопрос, являющийся беспредпосылочным, есть в то же время «само себя обосновывающее начало метафизики» [ibid., S. 71]. Вопрос Корета всегда направлен на некое пред-данное нечто, которое оказывается близко, по замечанию О. Назаровой, к  $x$  Франка. Таким образом, и Франк, и Корет для построения новой метафизики обращаются к теме трансцендентности предмета знания, который существует независимо от сознания и познания. Изначальной структурой познания у Франка становится тетиическое суждение, у Корета – вопрос. И та, и другая структура выполняют функцию соединения известного – определенного – содержания с неизвестным – неопределенным для понятийного знания предметом [ibid., S. 137]. Однако в вопросе происходит переход от известного к неизвестному, т. е. осуществляется активность субъекта, его направленность на неизвестное. В тетиическом суждении, напротив, познание движется от неизвестного,  $x$  к известному содержанию.

Здесь возникает вопрос об условиях возможности познания, вопрос о том, каким образом предмет дан нам в знании. Иными словами, каковы условия, позволяющие функционировать структурам мышления – тетиическому суждению у Франка и вопросу у Корета. И в том, и в другом случае для реализации акта познания необходимо некое пред-знание (Vorwissen) о предмете (Корет) или изначально интуитивное владение им (Франк). Так, австрийский мыслитель говорит о том, что вопрос является объединением двух составляющих – знания и незнания. Вопросание «подразумевает знание о собственном незнании» [ibid., S. 77]. Таким образом, условием самой возможности вопроса является некое пред-знание, которое, прибегая к терминологии, используемой Франком, можно также назвать и умудренным неведеньем. Подобное пред-знание не является конкретным и завершенным знанием и нуждается в уточнении, что и позволяет реализоваться познавательному акту – продвижению от уже-знаемого к еще-не-знаемому. Пред-знание задает априорный горизонт нашего познания, так же как наше жизненное знание, опыт задает горизонт эмпирический. Для Франка вопрос об условиях возможности знания конкретизируется в вопросе об условиях возможности суждения. Поскольку всякое суждение можно свести к формуле « $x$  есть А», а сам  $x$  есть условие для бесконечного числа суждений, то выделяется две сферы – «сфера определенностей и сфера изначально единства» [ibid., S. 89]. Первая сфера возможна лишь на основании второй, а взаимосвязь двух сфер «находит выражение в тетиическом суждении» [ibid., S. 90]. Отсюда получается, что изначально дается неизвестное,  $x$ , и лишь затем в нем выделяется определенное содержание. Согласно Франку, мы с необходимостью имеем два рода знания, одно из которых образует основание, источник для другого, т. е. «понятийное знание, оформляющее область данного, и интуитивное знание, делающее возможным потенциальное обладание предметом знания» [ibid., S. 92]. Таким образом, интуиция или «живое

знание» есть то, посредством чего мы проникаем в неизвестное еще до его понятийного познания, она дает нам некоторое пред-знание о предмете и в целом близка, по мнению О. Назаровой, к категории пред-знания у Корета [ibid., S. 140]. Но и здесь, согласно автору исследования, различие между гносеологическими построениями Франка и Корета пролегает в области субъекта. Так, у Франка знание имеет пассивно-активный характер, поскольку интуиция представляет своего рода «откровение» предмета в познающем субъекте. У Корета же знание есть активная деятельность – субъект желает знать и потому открывает неизвестное ему содержание пред-знания.

Следующий вопрос рассматриваемой первой главы исследования – это вопрос о том, как связаны трансцендентальные условия познания и бытие. Для Франка х есть изначальное единство, которое имеет два принципа – оно превосходит все возможные границы и не имеет ничего вне своих пределов. Поэтому подобное единство называется всеединством, бытием. Такое понимание всеединства делает возможным соотношение субъекта и объекта, которые в него включены, охватываемы им. «Осуществление основоположного, изначального отношения к предмету знания возможно, потому что человеческое бытие само изначально укоренено в жизни бытия» [ibid., S. 109]. Человек, таким образом, изначально укоренен в бытии, непостижимом х, что и делает возможным процесс познания в целом. Важную роль играет идея единства и в метафизике Корета, где способность вопрошания, которую в принципе можно обратить на что угодно, предполагает, что все спрашиваемое также является единым. Это единство возможно по причине того, что все, о чем вопрошается, так или иначе «есть», т. е. является сущим. «Безграничный горизонт всего открывается, таким образом как безграничный горизонт всего сущего» [ibid., S. 113]. Отсюда уже шаг до постулирования изначальности бытия. Так, когда мы спрашиваем о сущем, мы спрашиваем в целом о том, что есть сущее, т. е. о бытии сущего. Именно бытие «дарует сущему экзистенцию и единство» [ibid., S. 114]. Следовательно, нашему вопрошанию предпослано знание о бытии и о смысле бытия. Здесь также видно различие между метафизическими проектами Корета и Франка. Для последнего оппозиция между бытием и сущим не играет роли, тогда как первый приходит к понятию бытия именно через анализ понятия сущего. Однако и для австрийского, и для русского мыслителей бытие является условием возможности познания и, стало быть, принципиально открыто человеку.

Во второй главе своей работы О. Назарова предлагает анализ «методических оснований возрождения метафизики», из которых исходят Франк и Корет. Основопологающим вопросом данной главы является вопрос: при помощи какого метода мыслителям удастся открыть бытие в качестве условия познания?

Так, для Франка, для которого бытие дается в интуиции, «живом знании», трансцендентальная рефлексия как метод познания бытия также должна быть «живым знанием». Поскольку «всеединное бытие есть условие как предметности, так и формирующей эту предметность рациональности, то трансцендентальная рефлексия есть не только метод раскрытия субъективных условий знания, но и метод раскрытия всеединого бытия» [ibid., S. 151–152]. Но при этом исчерпывающее, адекватное выражение бытия посредством трансцендентального мышления остается невозможным, его можно получить лишь в форме антиномично-монодуалистических высказываний, предполагающих единство единства и множественности. Благодаря этому возможно достичь некоего «парения», трансрационального синтеза, избегающего рационального отграничения, отделения, свершающегося в понятийном знании. Важную роль в философии Франка в этой связи играет и феноменологический метод, посредством которого осуществляется описание предмета таким, каким он непосредственно дан нам в опыте. Поскольку «бытие антиномично-монодуалистично, то обычное и непредвзятое описание бытия для Франка есть такое описание, в котором не были бы скрыты его противоречия» [ibid., S. 157]. Феноменологический метод для Франка ценен также тем, что он дает возможность отказаться при описании открывающейся

субъекту реальности от избыточных дефиниций, которые неизбежно исказили бы ее. Не менее актуальна проблема метода и для Корета, утверждающего, что метафизика как наука непременно должна обладать своим методом, отличающимся от метода эмпирических наук. Метод должен соответствовать своему предмету – бытию, которое непосредственно дано нам в пред-знании [ibid., S. 161]. Поэтому метод должен раскрывать содержание непосредственного пред-знания о бытии. Но всякое непосредственное, будучи выраженным, становится уже опосредованным. Исходя из этого, Корет предлагает такой трансцендентальный метод, сущность которого заключается в «редуктивно-дедуктивном движении» [ibid., S. 166], где благодаря редукции осуществляется указание на трансцендентально-априорные условия, а посредством дедукции раскрывается структура, границы и законы самой предметности. Подобный «редуктивно-дедуктивный» метод диалектичен: «...редукция направлена на нетематизированное, данное непосредственно знание, дедукция абстрагирует из этого знания логически определенные содержания» [ibid., S. 170]. Однако подобный метод также не может дать нам исчерпывающего описания содержания нашего пред-знания. При этом феноменологический метод играет значимую роль и у австрийского мыслителя. С его помощью происходит описание непосредственно данного нам в редукции. Таким образом, автор констатирует, что, по мнению обоих мыслителей, методы эмпирической науки являются недостаточными для метафизики, так как предполагают опосредование непосредственного. Но и для Франка с Коретом подобное опосредование является необходимым. Однако оно должно осуществляться при помощи адекватной самой метафизике трансцендентального метода, дополненного феноменологическим описанием.

Последняя глава исследования О. Назаровой посвящена «антропологическим основаниям возрождения метафизики». Так, оба мыслителя с временной дистанцией в полвека в результате анализа современной психологической литературы (Франк) и историко-философского рассмотрения (Корет) приходят к одному и тому же выводу: настоящий, живой человек никогда не был главной темой философии, что порождает острую необходимость в построении философской антропологии [ibid., S. 180]. Как для Франка, так и для Корета актуальна критика научного познания человека, которое рассматривает его в качестве предмета, однако человек, как подчеркивают оба мыслителя, это не только то, что находится перед нами (Gegen-stand), он не только предмет. Поэтому и антропология не должна строиться в логике опредмечивающего мышления, ее задача – постигнуть отношение человека к бытию, которое также не является предметом и не представлено человеку. При этом сам человек должен рассматриваться в его конкретности, но не как только познающий субъект, что было характерно для идеализма. Новая метафизика стремится к конкретному человеку, открытому бытию и из бытия понимаемому [ibid., S. 190]. Особенностью антропологии, познания человека, является то, что это познание всегда осуществляется через обращение человека к самому себе. Таким образом, самобытие человека доступно опытному познанию, если не понимать под последним познание эмпирическое и предметное. Поскольку мы изначально уже встроены в бытие, то мы обладаем «метафизическим опытом, который делает доступным для нас самобытие человека в его глубине и целостности. Основываясь на нем, мы можем при помощи трансцендентального метода понять сущность человека» [ibid., S. 198]. Исходя из этого, основной задачей антропологии становится открытие «сущностных антропологических структур человека» (Корет). Как для Франка, так и для Корета сущностным элементом человеческого бытия является трансцендирование, которое свершается всюду, где достигается последняя реальность, бытие. Русский мыслитель выделяет две формы трансцендирования – «вовне», к другому Ты, и «вовнутрь» – к реальности духа. Австрийский мыслитель констатирует наличие диалектики между «внутри» (innen) и «снаружи» (außen), которая образует закон душевной жизни человека. Самобытие, следовательно, направлено на себя и на мир и является «самоосуществлением» (Selbstvollzug)



и «мироосуществлением» (Weltvollzug) [ibid., S. 201]. Здесь О. Назарова указывает на различие в оценке форм трансцендирования у Франка и Корета. Согласно первому, в чуждом нам мире мы можем отыскать отблеск бытийственно-родственного нам, хотя при этом сам мир, как уже отмечалось, является для человека совершенно иным, чужим; по мнению второго, мир принадлежит к сущности человека. Человек всегда есть только как человек в мире. Далее автором исследования предлагается более детальный анализ двух форм трансцендирования. Так, трансцендирование вовне рассматривается в таких его аспектах, как «человек в мире», «человек в обществе» и «человек в истории».

Анализируя проблему человек-мир, Корет говорит о том, что мир есть только у человека. При этом нам не нужно знать о том, как мы схватываем мир, чтобы быть в нем, поскольку мы уже с самого начала есть «снаружи», в мире. Однако мир, по Корету, не есть объективная реальность, он есть «целость нашего конкретного жизненного пространства и горизонта понимания» [ibid., S. 202]. Опыт выступает основоположным элементом, создающим мир, но это есть не только и не столько чувственный опыт, сколько опыт человеческого духа, оценивающего и осмысляющего данное ему. Эта осмысляющая и оценивающая позиция человека, по Корету, является «мировоззрением» [ibid., S. 203]. Опосредование человеком самого себя в мир есть культура. «В реализации человека как человека мир вещей превращается в мир человека» [ibid., S. 205]. Несколько иначе решает проблему мир-человек Франк, для которого мир есть в первую очередь противопоставленная субъекту реальность, однако, так же как и у Корета, мир у Франка не может быть понят только в качестве предметного бытия. Для русского мыслителя миром является все то, что человек воспринимает в качестве чуждого ему бытия. К подобному миру могут относиться даже негативные эмоции, испытываемые человеком и осознаваемые им в качестве чуждых. Для Корета мир есть плод человеческих суждений и оценок (мировоззрение), для Франка он есть нечто чуждое и непроницаемое для мысли. Впрочем, данную «чуждость» мира не стоит преувеличивать, поскольку, в согласии с принципом антиномистического монодуализма, мир не только чужд, но и родственен нам как образ истинной реальности. Мир также относится к изначальной реальности, бытию, однако у Франка он греховен, т. е. осмысляется с религиозных позиций [ibid., S. 210].

Проблема человек-мир неразрывно связана с проблемой Другого, с проблемой Ты. Так, человек, по Корету, может самоосуществиться лишь в мире вместе с Другим. В межличностной коммуникации, по мнению австрийского философа, «действительность Другого открывается нам изнутри, из его глубины» [ibid., S. 213]. Трансцендирование к бытию возможно через любовь к Другому, к Со-человеку (Mitmensch). Значительно детальнее вопрос соотношения Я и Другого, Я и Ты представлен в социальной философии Франка. Для русского мыслителя Я не существует иначе, как только во взаимоотношении к Ты, – иными словами, как член изначального единства Мы. Благодаря этой пред-данности в единстве Мы становится возможной встреча Я и Ты, в которой Ты открывается в своей неповторимой уникальности, отличной от Оно и другого Я. Значительно разнятся, как показывает О. Назарова, представления о месте и роли человека в истории, предложенные в антропологии Корета и Франк. Так, у первого проблема человек-история рассматривается как проблема историчности человеческого бытия, его включенности в пространственно-временной континуум, тогда как у второго представлена именно философия истории, смысл которой заключен в поиске цели истории и ее источника. Для Корета человек – единственное историческое существо, которое, с одной стороны, может вырваться из исторического, временного потока посредством трансцендирования, а с другой, само это трансцендирование возможно только в определенных исторических условиях, накладывающих на него свой отпечаток. Для Франка же история есть история духа, а все временное и преходящее есть выражение чего-то сверхвременного и неизменного. В отличие от Корета, Франк «не объясняет историю исходя из конкретного человека.

Для него она скорее осуществление сверхчеловеческого духа» [ibid., S. 228]. Дух же воплощается в истории через творческую активность человека, что отличает концепцию истории Франка от концепции Гегеля.

Говоря о трансцендировании «вовнутрь», оба мыслителя указывают на то, что человеческое бытие есть нечто потенциально безграничное и бесконечное [ibid., S. 243]. В отличие от Корета, который подчеркивает связанность духа и тела в человеческом бытии, для Франка личность становится духовным центром этого бытия. Она как бы «парит» над двойственностью духовного и телесного.

В конце монографии О. Назаровой подводятся итоги исследования, а также дается послесловие, в котором отмечается актуальность метафизического способа философского мышления для современности и подчеркивается его «жизнеспособность». Отдельного внимания заслуживает список литературы, где приводится библиография работ Франка и Корета, а также исследования, посвященные их творчеству (для Франка предложены как немецкоязычные, так и русскоязычные работы).

Оценивая в целом рецензируемую монографию, можно отметить, что в работе представлен и успешно реализован характерный для немецкоязычного франковедения, но, к сожалению, практически отсутствующий в русских исследованиях подход, в соответствии с которым философия Франка сравнивается с мыслью видных католических богословов XX в. Так, зачастую современные немецкоязычные авторы, анализируя мысль Франка, прибегают к работам таких католических богословов, как Х.У. фон Бальгазар, К. Ранер и Э. Штайн [подробнее см.: Цыганков, 2017, с. 44–46]. При этом подобное обращение хотя и имеет постоянный характер, но все же не выступает путеводной нитью всего исследования. В этой связи работа О. Назаровой не только содержит глубокий и оригинальный сравнительный анализ метафизических проектов Франка и Корета, но также является первым исследованием, которое целиком выстроено на сопоставлении религиозной философии Франка и неосхоластической философии, чьим ярким представителем был Корет. Поэтому представленная монография является особенно ценной для всех интересующихся философским диалогом России и Западной Европы и изучающих творчество Франка и Корета.

### Список литературы

- Аляев, 2017 – *Аляев Г.Е.* Семен Франк. СПб.: Наука, 2017. 255 с.
- Назарова, 2014 – *Назарова О.А.* Современные немецкие исследователи творчества Франка // Мысль. 2014. № 16. С. 161–175.
- Оболевич, 2017 – *Оболевич Т.* Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М.: ББИ, 2017. 202 с.
- Цыганков, 2017 – *Цыганков А.С.* Философское осмысление творческого наследия С.Л. Франка в Германии: основные представители и направления // Парадигма: философско-культурологический альманах. 2017. № 27. С. 38–50.
- Элен, 2017 – *Элен П.* Онтология и антропология С.Л. Франка / Предисл., пер. с нем. и коммент. А.С. Цыганкова. М.: ИФ РАН, 2017. 155 с.
- Gläser, 1975 – *Gläser R.* Die Frage nach Gott in der Philosophie S.L. Frank. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1975. 166 S.
- Nazarova, 2017 – *Nazarova Oksana.* Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der christlichen philosophischen Traditionen: der russischen religiösen Philosophie (Simon L. Frank) und der deutschsprachigen neuscholastischen Philosophie (Emerich Coreth). München: Herbert Utz Verlag, 2017. 396 S.
- Tannert, 1973 – *Tannert R.L.W.* Zur Theorie des Wissens. Ein Neuanatz nach S.L. Frank (1877–1950). Bern; Frankfurt a/M.: H. Lang, 1973. 191 S.

## On the Way to the Revival of Metaphysics: S.L. Frank and E. Coreth

*Alexander S. Tsygankov*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: mldian@yandex.ru

Readers are invited to review the monograph of the modern German researcher Oksana Nazarova “The problem of the renaissance and new foundation of metaphysics through the example of Christian philosophical tradition. Russian religious philosophy (Simon L. Frank) and German neoscholastics (Emerich Coreth)”, which was published in 2017 in Munich. In the paper, the author offers a comparative analysis of the projects of a new, “post-dogmatic” metaphysics, which were developed in the philosophy of Frank and Coreth. This study addresses the problems of the cognitive-theoretical and ontological foundation of the renaissance of metaphysics, the methodological tools of the new metaphysics, as well as its anthropological component. O. Nazarova’s book is based on the comparative analysis of Frank’s religious philosophy and Coreth’s neo-scholastic philosophy from the beginning to the end. This makes the study unique in its own way. Since earlier in the German reception of the heritage of Russian thinker, the comparison of Frank’s philosophy with the Catholic theology of the 20th century was realized only fragmentarily and did not act as a fundamental one. Along with a deep and meaningful analysis of the metaphysical projects of both thinkers, this makes O. Nazarova’s book relevant to anyone who is interested in the philosophical dialogue of Russia and Western Europe and is engaged in the work of Frank and Coreth.

**Keywords:** the renaissance of metaphysics, post-Kantian philosophy, Christian philosophy, S.L. Frank, E. Coreth

### References

- Alyaeв G.E. *Semen Frank* [Simon Frank]. St.-Petersburg: Nauka Publ., 2017. 255 p. (In Russian)
- Elen P. *Ontologiya i antropologiya S.L. Franka* [S.L. Frank’s Ontology and Anthropology], preface and trans. by A.S. Tsygankov. Moscow: IF RAN, 2017. 155 p. (In Russian)
- Gläser R. *Die Frage nach Gott in der Philosophie S.L. Frank*. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1975. 166 S.
- Nazarova O.A. *Sovremennye nemeckie issledovateli tvorchestva Franka* [Modern German Researchers of Frank’s Creativity], *Mysl’*, 2014, no. 16, pp. 161–175. (In Russian)
- Nazarova Oksana. *Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der christlichen philosophischen Traditionen: der russischen religiösen Philosophie (Simon L. Frank) und der deutschsprachigen neuscholastischen Philosophie (Emerich Coreth)*. München: Herbert Utz Verlag, 2017. 396 S.
- Obolevich T. *Semen Frank. Shtrihi k portretu filosafo* [Simon Frank. Strokes to the Portrait of the Philosopher]. Moscow: BBI, 2017. 202 p. (In Russian)
- Tannert R.L.W. *Zur Theorie des Wissens. Ein Neuansatz nach S.L. Frank (1877–1950)*. Bern; Frankfurt am Main: H. Lang, 1973. 191 S.
- Tsygankov A.S. *Filosofskoe osmyslenie tvorcheskogo nasledija S.L. Franka v Germanii: osnovnye predstaviteli i napravlenija* [Philosophical Interpretation of the Creative Heritage of S.L. Frank in Germany: Main Representatives and Directions], *Paradigma: filosofskokul’turologicheskij al’manah*, 2017, no. 27, pp. 38–50. (In Russian)

## Информация для авторов

Журнал «История философии» – специализированное издание Института философии РАН, публикующее статьи историко-философского характера, переводы философской классики, рецензии на книги историко-философской значимости, недавно вышедшие из печати.

К публикации **не принимаются** разделы диссертаций, тексты учебно-образовательного и научно-популярного характера, а также тезисы различного рода докладов.

Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично в каком бы то ни было ином издании без согласования с редакцией журнала. Ссылка на «Историю философии» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

Объем статьи – от 0,7 до 1,0 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация. Превышение объема может служить основанием для отказа в публикации.

Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по ширине, поля: 2,5 см со всех сторон.

Абзацные отступы, нумерованные и маркированные списки и сноски делаются только автоматическими. Переносы не ставятся (ни вручную, ни автоматически).

Примечания оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. Библиографические сведения, отсылающие к Списку литературы, даются в основном тексте и в примечаниях в квадратных скобках, например: [Иванов, 2000, с. 10]. В Список литературы включаются только те источники, которые упомянуты или процитированы в тексте статьи и снабжены ссылками.

Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:

1) сведения об авторе(ах):

- фамилия, имя и отчество автора (полностью);
- ученая степень, ученое звание;
- место работы;
- полный адрес места работы (включая страну, индекс, город);
- адрес электронной почты автора.

2) название статьи;

3) аннотация (от 200 до 400 слов);

4) ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);

5) список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать **два варианта представления списка литературы**:

1) список, озаглавленный «**Список литературы**» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;

2) список, озаглавленный «**References**» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме;

- автор (транслитерация);
- заглавие статьи (транслитерация);
- [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI». После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями ГОСТа и помещается сразу после основного текста рукописи.

Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, имя и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).

Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.

Подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и пр. содержатся в «Требованиях к рукописям статей» на сайте журнала по адресу: [http://iphras.ru/hp\\_manuscript.htm](http://iphras.ru/hp_manuscript.htm).

Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с рекомендациями редколлегии, главного редактора и с оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи.

Редколлегия оставляет за собой право на редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.

Журнал не имеет возможности выплачивать гонорары авторам. Плата за публикацию рукописей не взимается.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 412. Тел.: +7 (495) 697-73-26; e-mail: [hist\\_phil@iph.ras.ru](mailto:hist_phil@iph.ras.ru); сайт: <http://iph.ras.ru/hp.htm>

Научно-теоретический журнал

**История философии / History of Philosophy**  
**2018. Том 23. Номер 2**

**Учредитель и издатель:** Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: *ПИ № ФС77-61225 от 03 апреля 2015 г.*

Главный редактор *И.И. Блауберг*

Зам. главного редактора *П.А. Гаджикурбанова*

Научный редактор *А.Э. Савин*

Редактор *А.А. Чикин*

Зав. редакцией *Н.А. Татаренко*

Художники: *О.О. Петина, Ю.А. Аношина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *И.А. Мальцева*

Подписано в печать с оригинал-макета 09.10.18.

Формат 70x108 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 9,5. Уч.-изд. л. 12,88. Тираж 1 000 экз. Заказ № 32.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Свободная цена

Информацию о журнале «История философии» см. на сайте: <http://iph.ras.ru/hp.htm>