

**ИСТОРИКО-
ФИЛОСОФСКИЙ
ЕЖЕГОДНИК**

2020

АНТИЧНАЯ И
СРЕДНЕВЕКОВАЯ
ФИЛОСОФИЯ

ВОСТОЧНАЯ
ФИЛОСОФИЯ

ФИЛОСОФИЯ
НОВОГО ВРЕМЕНИ

СОВРЕМЕННАЯ
ЗАПАДНАЯ
ФИЛОСОФИЯ

РУССКАЯ
ФИЛОСОФИЯ



А К В И Л О Н

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY

**History
of Philosophy
Yearbook
2020**

Vol. 35

Moscow
AQUILO Press
2020

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ISSN 0134-8655

**Историко-
философский
ежегодник**

2020

Т. 35

МОСКВА
Издательство АКВИЛОН
2020

**Историко-философский ежегодник
2020. Т. 35**

Научно-теоретический журнал

Главный редактор: *Н.В. Мотрошилова*

(Институт философии РАН, Москва, Россия)

Ответственный редактор: *М.А. Солопова*

(Институт философии РАН, Москва, Россия)

Ученый секретарь: *К.В. Ворожжихина*

(Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

М.Ф. Быкова (Университет Сев. Каролины, Роли, США), *Э. Ван дер Зверде* (Радбод-уд-университет, Неймеген, Голландия), член-корреспондент РАН *В.В. Васильев* (Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва), *К. Вестфаль* (Босфорский университет, Стамбул, Турция), *Т.Б. Длугач* (Институт философии РАН, Москва), *А.П. Козырев* (Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова), *А.Н. Круглов* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва), *В.Г. Лысенко* (Институт философии РАН, Москва), *М. Ольшевский* (Институт философии и социологии Польской Академии наук, Варшава, Польша), *А.Э. Савин* (РАНХиГС при Президенте РФ, Москва), член-корреспондент РАН *Ю.В. Синеокая* (Институт философии РАН, Москва), академик РАН *А.В. Смирнов* (Институт философии РАН, Москва), *Э.Ю. Соловьев* (Институт философии РАН, Москва), *М.М. Фёдорова* (Институт философии РАН, Москва), *М.Л. Хорьков* (Институт философии РАН, Москва), *А.В. Черняев* (Институт философии РАН, Москва), *М.М. Шахнович* (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург), *Ю. Штольценберг* (Университет Мартина Лютера, Галле, Германия).

Учредитель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук.

Периодичность: 1 раз в год. Выходит с 1986 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61229 от 03 апреля 2015 г.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» – 42050

Журнал включен в: Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); ERIN PLUS.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 414.

Тел.: +7 (495) 697-91-98; E-mail: histph_yearbook@iph.ras.ru; msolopova@yandex.ru

Сайт: <http://iph.ras.ru/histph.htm>.

© Институт философии РАН, 2020

© Коллектив авторов, 2020

© Издательство «Аквилон», 2020

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Егорочкин М.В.

кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН,
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: egorochkin@iph.ras.ru.

Шутка Ксенофана

Аннотация. Первое упоминание о Пифагоре и пифагорейском учении о переселении душ, или метемпсихозе, принадлежит поэту и философу Ксенофану Колофонскому (ок. 570–470 гг. до н.э.). В одной из своих элегий он рассказывает анекдот о щенке, в коем Пифагор якобы распознал душу знакомого человека (21 В 7 DK = D.L. VIII, 36). Принято считать, что стихи Ксенофана являются критическими и представляют собой насмешку над пифагорейской доктриной. Остается, однако, не вполне ясным, в чем, собственно говоря, суть ксенофановской насмешки. Хотя этот вопрос издавна занимает исследователей, удовлетворительного ответа на него до сих пор не найдено. В статье предпринимается попытка объяснить шутку Ксенофана. По мнению автора, Пифагор изображен в ней обманщиком и шарлатаном, который, пользуясь подвернувшимся случаем, пытается преподать обидчику щенка начатки своего учения и залучить нового ученика в свою школу. Но, поступая таким образом, Пифагор не замечает, как попадает впросак, поскольку тем самым невольно признает, что его последователей в грядущей жизни ждет весьма незавидная участь.

Ключевые слова: досократики, Ксенофан, Пифагор, пифагорейцы, Диоген Лаэртий, античная психология, метемпсихоз.

Среди фрагментов поэта и философа Ксенофана Колофонского (ок. 570–470 гг. до н.э.) особый интерес представляют строки, которые Диоген Лаэртий приводит в своей биографии Пифагора (D.L. VIII, 36 = 21 В 7 ДК, пер. А.В. Лебедева с изм.¹):

О том, что в другое время он [Пифагор] был другим, свидетельствует Ксенофан в элегии, начало которой:

Ныне за новую речь примусь и путь укажу я...

А то, что он о нем говорит, гласит:

Шел, говорят, он однажды, и видит – щенка избивают.

Жалостью схваченный, он слово такое изрек:

«Стой! Перестань его бить! В бедняге любезного мужа
Душу я опознал, визгу внимая ее».

Процитированная Диогеном Лаэртием элегия Ксенофана знаменита прежде всего тем, что является самым ранним упоминанием о Пифагоре и пифагорейском учении о метемпсихозе – во всяком случае, по общепринятому ныне мнению. Однако такое единодушие отнюдь не всегда царило среди ученых. Как можно заметить, в самих строках элегии имя Пифагора *expressis verbis* не названо. Данное обстоятельство в свое время заставило многих усомниться в том, действительно ли Ксенофан говорил именно о Пифагоре, а не о ком-то другом. Так, еще Отто Керн не без иронии констатировал, что в этом вопросе мы всецело полагаемся на «*die Autorität des Laertios Diogenes*»². Смушала Керна и лежащая в основе элегии идея, будто душа человека способна переродиться в теле животного. По мнению ученого, такая идея была чужда древним пифагорейцам: она принадлежала исключительно орфикам, и все последующие мыслители восприняли ее от них. В частности, в знаменитом фрагменте Эмпедокла (31 В 117 ДК, пер. Г. Якубаниса)³:

Был уже некогда отроком я, был и девой когда-то,

Был и кустом, был и птицей и рыбой морской, бессловесной, –

Керн видел влияние орфизма, а не пифагорейской доктрины, сравнивая этот фрагмент со следующими стихами из орфической теогонии (fr. 224 Kern; F 338 PEG II, 1):

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М., 1989. С. 170–171. Далее все цитаты в переводе А.В. Лебедева приводятся по этому изданию.

² Kern O. Empedokles und die Orphiker // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1888. Bd. I. H. 4. S. 499.

³ Цит. по: Эллинистские поэты VIII–III вв. до н.э. М., 1999. С. 198.

Каждый раз люди все те же: отцы и сыны их в хоробах,
Благопристойные жены и матери с их дочерьми, –
Ибо на свет все рождаются, друг с другом меняясь местами...

Вот почему и людская душа сообразно круженью
Времени в разных животных вселяется поочередно:
То обернется конем, то родится [...]
То обернется овцою, то птицею грозною с виду,
Примет обличье собаки с голосом низкозвучающим,
Или холодной змеей поползет по земле этой дивной.

Сходство орфических стихов и отрывка из Эмпедокла совершенно очевидно. Еще очевиднее их сходство со строками Ксенофана: и в тех и в других речь идет о перерождении человека собакой, причем каждый раз акцентируются издаваемые ей звуки. Впрочем, Керн, хотя и предполагал влияние на Ксенофана орфической теогонии, все же не решился утверждать, что в элегии тот подразумевал учение орфиков, а не пифагорейцев⁴. Соображения Керна впоследствии были подхвачены его учеником Вальтером Ратманном. В диссертации «*Quaestiones Pythagorae Orphicae Empedocleae*», ставшей одной из наиболее скептических работ за всю историю изучения пифагореизма, Ратманн категорически отказывался признавать элегию Ксенофана свидетельством о Пифагоре и пифагорейской доктрине⁵. Несмотря на свою крайность, эта точка зрения нашла сочувственный отклик у исследователей, так что иные из них (к примеру, Антонио Мадалена, о собственных наблюдениях которого будет сказано чуть ниже) продолжали разделять ее и после того, как она была подвергнута критике.

Первым, кто критически отнесся к столь категорической позиции, стал Вальтер Кранц. В своих возражениях, высказанных сразу же по выходе в свет диссертации Ратманна, Кранц обратил внимание на имеющееся у Диогена Лаэртия начало элегии Ксенофана. Наличие первой строки, по убеждению ученого, ясно указывает на то, что Диоген (или тот, кому он обязан ксенофановским отрывком) знал элегию целиком, а значит, связал ее с Пифагором не случайно, опираясь на строфы, опущенные при цитировании. Не ускользает от внимания Кранца и явное расхождение между строками элегии и пояснениями Диогена Лаэртия. В самом деле, судя по предварительной

⁴ Kern O. *Empedokles und die Orphiker*. S. 506–507.

⁵ Rathmann G. *Quaestiones Pythagorae Orphicae Empedocleae*. Diss. Halis Saxo-
num, 1933. P. 10 et 37–38.

ремарке биографа, элегия Ксенофана должна подтверждать то, что «в другое время Пифагор был другим», тогда как фактически в ней рассказывается анекдот о человеческой душе, воплотившейся в злосчастном щенке – причём при жизни Пифагора. Это расхождение само по себе существенно, поскольку доказывает (коль скоро Ксенофан говорит о Пифагоре), что древние пифагорейцы вполне допускали идею о перерождении человека животным. Что же до оценки Ксенофаном пифагорейской доктрины, то она, полагает Кранц, высказывалась в следующей, заключительной части элегии, которая никак не могла заканчиваться анекдотом. И хотя сам ученый склоняется к тому, что Ксенофан оценивал эту доктрину отрицательно, он все же остерегается настаивать на своем⁶.

Осторожность Кранца понятна. Если рассматривать отрывок из Диогена Лаэртия непредвзято, то нельзя не заметить, что ни в строках элегии, ни в сопутствующих пояснениях к ним нет указаний на то, что пафос Ксенофана был непременно критическим. Напротив, как некогда заявила Кэтлин Фримен, история о Пифагоре и щенке «могла быть с равным успехом рассказана с симпатией или беспристрастно»⁷. Но думать так – значит рассматривать фрагмент Ксенофана вне контекста, изолировано, т. е. в том виде, в каком он вошел в «Die Fragmente der Vorsokratiker» Дильса («сопроводительным пособием» к которым книга Фримен, кстати, и является). У Диогена Лаэртия ксенофановским строкам предшествуют сатирические стихи Тимона Флиунтского, где тот потешается над Пифагором, а сразу за ними следуют насмешки над пифагорейцами, точнее, пифагорействующими (теми, кто только подражал их образу жизни) трех комедиографов – Кратина Младшего, Мнесимаха и Аристофонта (D.L. VIII, 36–38). Сегодня ни у кого нет сомнений, что фрагмент Ксенофана пред-

⁶ *Kranz W.* Vorsokratisches II // *Hermes*. 1934. Bd. 69. H. 2. S. 226–227. Доводы, впервые высказанные Кранцем, до сих пор сохраняют свое значение: *Burkert W.* *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Camb. (Mass.), 1972. P. 120–121; *Riedweg Ch.* *Pythagoras: Leben, Lehre, Nachwirkung*. 2. Aufl. München, 2007. S. 69; *Xénophane de Colophon*. Œuvre poétique / Éd., trad. et comm. par L. Reibaud. Paris, 2012. P. 20, n. 47.

⁷ *Freeman K.* *The Pre-Socratic Philosophers: A Companion to Diels' «Fragmente der Vorsokratiker»*. Oxford, 1946. P. 99. Уместно также вспомнить о гипотезе Олофа Жигона, согласно которой Ксенофан был знаком с пифагорейцами и даже испытал на себе их влияние, что нашло отражение в его теологии: *Gigon O.* *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*. Basel, 1945. S. 159–160. Возражения Жигону: *Lumpe A.* *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon*. Diss. München, 1952. S. 21–22.

ставляет собой язвительную шутку, отпущенную в адрес Пифагора и пифагорейского учения о метемпсихозе. Из всех же имеющихся характеристик достаточно привести хотя бы ту, которую дал этому фрагменту Марио Унтерстейнер, разглядевший в нем «гнусную карикатуру»⁸.

Принимая в расчет дальнейшее обсуждение, важно затронуть еще один вопрос: у кого Диоген Лаэртий мог заимствовать строки Ксенофана? Или, вернее: каковы пределы его заимствования? Дело в том, что обозначенный пассаж D.L. VIII, 36–38, где помимо Ксенофановой шутки собраны колкости и издевки других поэтов, очевидным образом выбивается из общего строя биографии Пифагора. Он не связан ни с предшествующим извлечением из анонимных «Пифагорейских записок», сделанным Александром Полигистором (D.L. VIII, 24–33 et 36 = Alex. Polyh., FGrHist 273 F 93) и дополненным вставкой из книги Аристотеля «О пифагорейцах» (D.L. VIII, 34–35 = Arist. fr. 195 Rose; fr. 5 Ross)⁹, ни с последующей серией биографических анекдотов (D.L. VIII, 39–45), но производит впечатление самостоятельного блока и почти наверняка заимствован Диогеном Лаэртием целиком¹⁰. Нарочито шуточный тон, пестрота в подборе ци-

⁸ *Senofane. Testimonianze e frammenti / Intr., trad. e comm. a cura di M. Untersteiner. Firenze, 1956. P. 122.*

⁹ Невозможно со всей определенностью установить, кому принадлежит вставка из Аристотеля – Александру Полигистору или Диогену Лаэртию, см.: *Giannattasio Andria R. I frammenti delle «Successioni dei filosofi». Napoli, 1989. P. 139–141.* В новейшей литературе в пользу Александра высказывается Леонид Яковлевич Жмудь (*Жмудь Л.Я. Пифагор и ранние пифагорейцы. М., 2012. С. 150, сн. 7*), в пользу Диогена – Андре Лакс (*Laks A. The «Pythagorean Hypomnemata» reported by Alexander Polyhistor in Diogenes Laertius (VIII, 25–33): A Proposal for Reading // On Pythagoreanism. Berlin; Boston, 2013. P. 375, n. 19*). Правда, уже в следующей своей работе Лакс более осторожен: *Laks A. Diogenes Laertius' «Life of Pythagoras» // A History of Pythagoreanism. Camb., 2014. P. 371, n. 42.*

¹⁰ Как известно, труд Диогена Лаэртия остался незавершенным, так и не получив окончательной отделки (см.: *Schwartz E. Diogenes Laertius // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Bd. V, 1. Stuttg., 1903. Sp. 740*). Достаточно бегло ознакомиться с его биографией Пифагора, чтобы убедиться, что она, как и некоторые другие *vitae philosophorum*, составлена довольно небрежно и производит впечатление черновой компиляции. Пытаясь обрисовать структуру этой биографии, исследователи неизменно выделяют интересующий нас пассаж D.L. VIII, 36–38 в виде самостоятельного раздела, впрочем, чаще всего обходя его стороной при более скрупулезном анализе или ограничиваясь самыми общими замечаниями, ср.: *Delatte E. «La Vie de Pythagore» de Diogène Laërce. Brux., 1922. P. 239–241; Centre B. L'VIII libro delle «Vite»*

тат и широкий охват источников невольно наводят на мысль, что его составителем мог быть Гермипп Смирнский (2-я пол. III в. до н.э.). Воспитанник и помощник Каллимаха при Александрийской библиотеке, Гермипп известен как автор специального сочинения «О Пифагоре», содержавшего массу анекдотов (чтобы не сказать – состоявшего из них полностью) как о самом Пифагоре, так и его учениках и пифагорействующих философах (Hermipp. fr. 18–24 Wehrli; FGrHist 1026 T 9, F 21–26, 27?).

Кандидатура Гермиппа в прошлом уже привлекала к себе внимание исследователей: на роль составителя шутилой поэтической подборки D.L. VIII, 36–38 его предлагал Антонио Маддалена. К сожалению, у этого предложения имелся, скажем так, небескорыстный умысел: своей догадкой Маддалена стремился не столько определить источник Диогена, сколько дискредитировать ксенофановское свидетельство и тем самым подтвердить тезис Ратманна. Подобно филологам XIX в. Маддалена видел в Гермиппе беспечного насмешника, намеренно слагающего о философах всякие небылицы. Дабы изобличить его ненадежность, он среди прочего приводил в пример рассказанный Гермиппом анекдот о спуске Пифагора под землю. По сюжету этого анекдота, после приезда в Италию Пифагор скрывается в землянке, предварительно поручив матери записывать и сообщать ему обо всем, что происходит снаружи. Делает он это затем, чтобы впоследствии, выйдя на поверхность, преподнести свое появление как возвращение из Аида и поразить всех осведомленностью о происходивших в его отсутствие событиях (Hermipp. fr. 20 Wehrli; FGrHist 1026 F 24 = D.L. VIII, 41). Маддалена был уверен, что весь анекдот от начала до конца выдуман Гермиппом на основе схожей и хорошо известной истории о рабе Пифагора Залмоксисе (Hdt. IV, 95). Аналогичной выдумкой виделся исследователю и анекдот о Пифагоре и щенке, с той лишь разницей, что здесь Гермипп не только заимствует у Ксенофана сюжет, но и использует оригинальные строки его элегии, помещая их в чужеродный контекст¹¹.

Как бы то ни было, в пользу Гермиппа при желании можно высказать еще одно соображение. Наличие у Диогена Лаэртия первой строки элегии, очевидно, выполняет функцию заглавия, отсылая чи-

di Diogene Laerzio // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. 1992. Tl. II. Bd. 36, 6. S. 4188–4205; *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres* / Trad. sous la dir. de M.-O. Goulet-Cazé. 4e éd. Paris, 2009. P. 924–932; *Laks A. Diogenes Laertius' «Life of Pythagoras»*. P. 364–365, 378.

¹¹ I Pitagoroci / A cura di A. Maddalena. Bari, 1954. P. 333–336.

тателя к конкретному стихотворению. Хотя к таким отсылкам прибегали уже Аристофан (Nub. 966–967) и Аристотель (Rhet. III 1418b, 30–31; ср.: Ath. pol. 5, 2), у них они служили простым напоминанием о стихе или песне, бывших у всех на слуху, и не предполагали, что следом будет процитирован текст названного произведения. Специально в функции заглавия первая строка (при том что за ней мог следовать весьма пространный отрывок) стала, судя по всему, использоваться александрийскими филологами и применялась при цитировании поэтических сочинений, либо имевших спорное название, либо не имевших его вовсе. Данная практика восходит, вероятно, к «Таблицам» Каллимаха, обширному библиотечному каталогу в 120 книгах. Именно так, согласно Афинию, туда были занесены застольный этикет гетеры Гнафены, написанный ею в стихах и насчитывающий 323 строки (Athen. XIII 585b = Call. fr. 433 Pfeiffer), равно как и стихотворный опус Херефонты о пирах в 375 строк (Athen. VI 244a = Call. fr. 434 Pfeiffer)¹². Ясно, что такой способ ссылаться на поэзию должен был усвоить и близкий к Каллимаху Гермипп. Кстати, последнему до недавнего времени приписывался сохранившийся у Диогена Лаэртия список сочинений Аристотеля (D.L. V, 22–27), где наряду с трактатами и письмами упоминаются гекзаметрическая поэма и элегия философа, причем и та и другая по первой строке (Arist. Carm. fr. 671–672 Rose; fr. 1 Ross)¹³. Таким образом, характер ссылки на элегию Ксенофана (вдобавок к пестроте и шутливому тону) косвенно подтверждает предполагаемую причастность Гермиппа к пассажу D.L. VIII, 36–38.

Необходимо также учитывать произошедшую переоценку личности самого Гермиппа. Если раньше в нем видели выдумщика, чьи сведения не заслуживают доверия, то теперь – старательного биографа, который, хотя и проявляет предвзятость в отборе материала, питая слабость к забавным историям и анекдотам, все же добросовестно следует сложившейся традиции¹⁴. Другое дело, что гипотезы

¹² Подробнее об использовании первой строки в качестве заглавия см.: *Nachmanson E. Der griechische Buchtitel: Einige Beobachtungen.* Göteborg., 1941. S. 37–49. О двух упомянутых записях в «Таблицах» Каллимаха: *Blum R. Kallimachos: The Alexandrian Library and the Origins of Bibliography.* Madison (Wis.), 1991. P. 156–157.

¹³ *Düring I. Ariston or Hermippus? A Note on the Catalogue of Aristotle's Writings, Diog. L. V 22 // Classica et Mediaevalia.* 1956. Vol. 17. Fasc. 1–2. P. 11–21.

¹⁴ *Bollansée J. Hermippos of Smyrna and his Biographical Writings: A Reappraisal.* Leuven, 1999. P. 44–52.

вроде той, что была предложена Магдаленой, уже не удовлетворяют строгим критериям современной науки и представляются излишне умозрительными. Например, отвергнуто предположение о принадлежности Гермиппу приведенного Диогеном Лаэртием списка аристотелевских сочинений¹⁵. Поэтому вряд ли разумно отстаивать и принадлежность ему подборки поэтических насмешек, куда входит отрывок из Ксенофана. Но даже отказавшись от поиска вероятного источника, нельзя отрицать, что саму эту подборку Диоген Лаэртий заимствовал целиком.

Приступая к анализу собственно Ксенофановых строк, нелишне еще раз напомнить, что обычно в них видят насмешку над Пифагором и пифагорейским учением о переселении души¹⁶. Однако такая трактовка является слишком поверхностной и прямолинейной и потому не выглядит исчерпывающей. Джеймс Лешер, автор, наверное, лучшего комментария к фрагментам Ксенофана, допускает, что в элегии мог высмеиваться не столько метемпсихоз, сколько притязания Пифагора на обладание особым знанием, точнее особой познавательной способностью, позволившей ему безошибочно распознать в щенке душу знакомого человека¹⁷. Допущение Лешера кажется тем более оправданным, если вспомнить известную недоверчивость Ксенофана к возможностям человеческого познания, благодаря которой он уже в древности прослыл чуть ли не первым скептиком¹⁸.

Обе интерпретации, конечно же, не исключают друг друга и обе по-своему верны. Проблема в другом. Каждая из них в лучшем случае позволяет понять, что высмеивает в своих стихах Ксенофан, тогда как вопросы: в чем, собственно говоря, состоит соль его шутки? за счет чего в ней достигается комический эффект? почему она вызывала смех у современников и продолжала вызывать его позднее у иску-

¹⁵ *Bollansée J.* Hermippus of Smyrna and his Biographical Writings. P. 233–243.

¹⁶ Обзору старой литературы посвящена статья Эммы Дель Бассо: *Del Basso E.* Sull'antipitagorismo di Senofane // *Logos*. 1975. Vol. 7. P. 163–176.

¹⁷ *Xenophanes of Colophon.* Fragments / A text and translation with a commentary by J.H. Lesher. Toronto; Buffalo; London, 1992. P. 79–80.

¹⁸ Вопрос, кто впервые причислил Ксенофана к мыслителям скептического толка – философы Новой Академии или последователи Пиррона, – остается открытым: *Declève Caizzi F.* Il libro IX di Diogene Laerzio // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. 1992. Tl. II. Bd. 36, 6. S. 4229–4230; *Di Marco M.* La *διαδοχή* eleatica e il Senofane «scettico» di Timone // *Di Marco M.* Sapienza italiana: Studi su Senofane, Empedocle, Ippone. Roma, 1998. P. 9–31; *Brittain Ch., Palmer J.* The New Academy's Appeals to the Presocratics // *Phronesis*. 2001. Vol. 46. No. 1. P. 38–72 passim.

шенных эрудитов вроде Диогена Лаэртия? – по сути, остаются без ответа. Для понимания шутки Ксенофана мало считать, что идея о переселении душ или притязание на обладание особым знанием смешны сами по себе. Даже если они и могли показаться кому-то нелепыми, едва ли одного упоминания о них было достаточно, чтобы вызвать усмешку. Осознавая это затруднение, ученые нередко усматривают комизм ксенофановского фрагмента в анекдотичности описанной в нем ситуации, сводя ее то к обеспокоенности Пифагора судьбой жалкого щенка, в коем он якобы узнает человеческую душу, то к идентификации этой души по ее визгу, то к контрасту между подчеркнутой серьезностью Пифагорова учения и обыденностью происходящего¹⁹. Кроме того, можно было бы указать и на использование Ксенофаном специальных средств для достижения комического эффекта: в его четверостишии имеет место и пародирование, и преувеличение (с характерной карикатурностью и даже гротеском), и сближение человека с животным.

И все-таки ни общий комизм ситуации, ни использование специальных приемов не объясняют стихов Ксенофана до конца. В них остается нечто трудноуловимое для сегодняшнего читателя, что делало эти стихи очень едкими и уничижительными. Ведь написаны они были с одной единственной целью (к которой автор, без сомнения, стремился) – подорвать репутацию Пифагора. Представляется, однако, что загадка ксенофановского отрывка не столь уж сложна и вдумчивое чтение вполне способно выявить суть издевки.

Начать интерпретацию элегии Ксенофана стоит, пожалуй, с констатации того факта, что ее автор выставляет Пифагора обманщиком и шарлатаном. Исследователи, как правило, не придают данному факту значения, за исключением разве только Лешера. Но и он связывает Пифагорово шарлатанство исключительно с идеей метемпсихоза, лишенной в глазах Ксенофана всякого здравого смысла²⁰. Между тем заявление Пифагора, будто в щенячем визге он признает голос знакомого человека, вызвано, по словам Ксенофана, не каким-то особым прозрением, а простой жалостливостью. Не иначе как «жалостью схваченный», Пифагор просит неизвестного обидчика прекратить издеваться над щенком. Объяснение же, что в щенке, дескать,

¹⁹ См.: Bowra C.M. *Early Greek Elegists*. Cambr. (Mass.), 1938. P. 114–115; Fränkel H. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. N.Y.; Frankfurt am Main, 1951. S. 354; I Pitagoroci / A cura di A. Maddalena. P. 337; *Xenophanes. Die Fragmente* / Hrsg. von E. Heitsch. München; Zürich, 1983. S. 120.

²⁰ *Xenophanes of Colophon. Fragments* / Ed. by J.H. Leshner. P. 80–81.

заклочена человеческая душа, он выдумывает на ходу, пусть и в полном согласии с собственным учением²¹.

Стоит задуматься и над тем, к кому обращается Пифагор. Кто тот обидчик несчастной зверушки, которого он обманом пытается отвлечь от предосудительной забавы? А самое главное: какую цель Пифагор при этом преследует? Поскольку дело в анекдоте касается не большой собаки «с голосом низкочвучающим», задирать которую отважится не всякий, а беззащитного щенка, само собой напрашивается предположение, что речь у Ксенофана идет о проказливом мальчишке и детской шалости, в крайнем случае о склонном к озорству юноше. Казалось бы, трудно вообразить, чтобы над щенком глумился взрослый человек. Но ведь и взрослые иной раз могли вести себя не по возрасту, иначе пифагорейцы не стали бы оговаривать это специально. По свидетельству Аристоксена, они считали, «что надо заботиться о всяком возрасте: детей учить грамоте и прочим наукам, юношей приучать к обычаям и законам города; мужи должны посвящать себя делам и общественным обязанностям, а старцы, используя все свои знания, должны предаваться размышлениям, вынесениям решений и советам, с тем чтобы и дети не вели себя по-младенчески, и юноши по-детски, и мужи по-юношески, и старцы не впадали в маразм» (Aristox. fr. 35 Wehrli = 58 D 4 DK, пер. А.В. Лебедева). Следовательно, невозможно догадаться, к кому взывает Пифагор, изобретая свое лукавое объяснение. Проще объяснить, для чего он это делает. Как можно заметить, обрисованная Ксенофаном ситуация живо напоминает историю об обстоятельствах появления Пифагора в Италии, рассказанную Дикеархом и сохранившуюся у Порфирия: после своего прибытия в Кротон, Пифагор сперва пленил речами городской «совет старейшин» (τὸ τῶν γερόντων ἀρχεῖον, куда, судя по всему, входили как старики, так и зрелые мужчины), далее по настоянию со-

²¹ Любопытно отметить, что предваряющая отрывок из Ксенофана реплика (D.L. VIII, 36: περὶ δὲ τοῦ ἄλλοτε ἄλλον αὐτὸν [sc. Πυθαγόραν] γεγενῆσθαι Ξενοφάνης ἐν ἐλεγείᾳ προσμαρτυρεῖ κτλ.) порой истолковывалась совсем не в том смысле, что Пифагор в другое время был другим человеком, а в том, что он был непостоянен в своих мнениях: так прежде переводил реплику Робер Женай (*Diogène Laërce. Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres / Trad., notice, intr. et notes par R. Genaille. T. II. Paris, 1965. P. 137: «Xénophane affirme qu'il [sc. Pythagore] était très incostant dans ses opinions et en témoigne dans une élégie etc.»*), так переводит ее теперь Люк Бриссон (*Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres / Trad. sous la dir. de M.-O. Goulet-Cazé. P. 969: «Le fait que Pythagore ait été inconstant, Xénophane en témoigne dans une élégie etc.»*).

вета он выступил с наставлениями перед юношами, потом – перед собранными из школ детьми и напоследок – перед женщинами. В результате он прославился и приобрел множество учеников и сторонников. «Но о чем он говорил с собеседниками, – продолжает Дикеарх, – никто не может сказать с уверенностью, ибо не случайно окружали они себя таким молчанием; но прежде всего шла речь о том, что душа бессмертна, затем – что она переселяется в другие виды животных и, наконец, что все рожденное вновь рождается через промежутки времени, что ничего нового на свете нет и что все одушевленное должно считаться родственным друг другу...» (Dicaearch. fr. 40 Mirhady = Porph. Vit. Pyth. 19, пер. М.Л. Гаспарова с изм.²²). Как и рассказ Дикеарха, анекдот Ксенофана мог подразумевать, что обращение Пифагора к обидчику щенка имеет характер увещевания, а то и саморекламы: пользуясь случаем, он сообщает ему начатки своей доктрины, чем привлекает в свою школу. При таком прочтении анекдот приобретает оттенок своекорыстного умысла, поскольку обнаруживается, что, вступаясь за щенка, Пифагор руководствуется отнюдь не только жалостью.

Но и это далеко не исчерпывает того критического заряда, который несет в себе элегия Ксенофана. Укоряя своими стихами Пифагора, обличая истинные мотивы его поступков и тем самым бросая тень на его педагогическую деятельность, Ксенофан, несомненно, стремится задеть и его учеников. Как справедливо предполагает Христиан Шефер, под упомянутой в стихах «душой любезного мужа», φίλου ἀνέρος ψυχῆ, имеется в виду душа умершего пифагорейца²³. В самом деле, в архаическом языке слово φίλος в атрибутивной позиции эквивалентно притяжательному местоимению. Применительно к слову ἀνὴρ оно используется для обозначения «своего человека» – родственника или члена любой другой группы. У Гомера φίλος ἀνὴρ (II. XI, 197; Od. IV, 169) наравне с субстантивированным φίλος (II. XI, 528) и синонимичным ему ἑταῖρος или ἑταρος (II. III, 32; IX, 220; Od. I, 237 etc.) означает не друга вообще, но прежде всего дружинника, члена

²² Порфирий. Жизнь Пифагора // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2-е, испр., изд. М., 1986. С. 419. Следует сказать, что Верли не включил процитированный отрывок из Порфирия в соответствующий фрагмент Дикеарха, ср.: Dicaearch. fr. 33 Wehrli. Подробнее: Жмудь Л.Я. Пифагор и ранние пифагорейцы. С. 138.

²³ Schäfer Ch. Das Pythagorasfragment des Xenophanes und die Frage nach der Kritik der Metempsychosenlehre // Body and Soul in Ancient Philosophy. Berlin; N.Y., 2009. P. 48–49.

своей дружины²⁴. В схожем значении употребляли эти слова и пифагорейцы: между собой, как известно, они называли друг друга либо ἑταῖροι, то есть товарищами, теми, кто относится к одной гетерии, либо φίλοι – друзьями (собственно, «своими»), что означает то же самое (Aristox. fr. 8 Wehrli; Dicaearch. fr. 41 A Mirhady). Стало быть, желая защитить щенка, Пифагор делает вид, что распознает в его визге не просто душу некогда умершего знакомого, но душу друга, «своего человека», то есть члена пифагорейского союза. Такое истолкование находит поддержку в шутливом рассказе Гермиппа, который «во второй книге “О Пифагоре” сообщает, что после смерти одного из его учеников – по имени Каллифонт родом кротонца – Пифагор говорил, что душа его пребывает с ним денно и ночью» (Hermipp. fr. 22 Wehrli; FGrHist 1026 F 21 = 19, 2 DK, пер. А.В. Лебедева).

Выпад Ксенофана против Пифагора оборачивается таким образом выпадом против пифагорейского союза, а заодно и против пифагорейской дружбы. Последняя понимается значительно шире, чем отношение между близкими людьми: «она связывает даже не знакомых друг с другом пифагорейцев, обязывая каждого из них всеми средствами помогать своим “друзьям” в ситуациях, угрожающих их жизни и благополучию»²⁵. Самым знаменитым примером такой взаимовыручки является дружба Финтия и Дамона: когда Финтий в шутку был обвинен в заговоре с целью свержения Дионисия и приговорен к смерти, Дамон согласился быть поручителем и занять место своего друга (то есть согласился в случае необходимости принять казнь вместо него), пока тот не уладит домашние дела; по завершении дел Финтий, вопреки ожиданию насмешников, вернулся и избавил Дамона от грозившей ему опасности (Aristox. fr. 31 Wehrli = Iamb. Vit. Pyth. XXXIII, 233–236 = 58 D 7 DK; ср. Nicomachus, FGrHist 1063 F 3 = Porph. Vit. Pyth. 60–61; Diod. X, 4, 3 = 55 DK). Так и Пифагор приходит на помощь своему ученику, который, родившись в новой жизни щенком, невольно очутился в затруднительном положении. В таком ракурсе Ксенофаново четверостишие выглядит еще комичнее и производит впечатление уже не безобидной насмешки или колкости, а самой настоящей сатиры на пифагорейцев.

Своеобразным подтверждением тому, что стихи Ксенофана представляют собой сатиру, могут служить два сделанных в разное время

²⁴ Landfester M. Das griechische Nomen «philos» und seine Ableitungen. Hildesheim, 1966. S. 1–74, praesertim 31–33. О семантике φίλος см. также: Cipriano P. I composti greci con φίλος. Viterbo, 1990. P. 17–24.

²⁵ Жмудь Л.Я. Пифагор и ранние пифагорейцы. С. 96.

наблюдения. Первое из них принадлежит тому же Шеферу. В связи с ксенофановским фрагментом он обращает внимание на любопытную версию рассказа об антипифагорейском восстании кротонцев, приведенную Ямвлихом в книге «О пифагорейской жизни». Данная версия ценна, поскольку содержит немало интересных подробностей. В ней, в частности, сообщается, что в пору восстания, спровоцированного чрезмерным политическим влиянием, равно как и чрезвычайной закрытостью пифагорейского союза, кроме Килона, который принадлежал к состоятельной аристократии, важную роль сыграл некий Нинон, принадлежавший к малоимущему населению Кротона. И если первый выступил перед согражданами с обвинительной речью, то второй обнаружил «тайное сочинение» пифагорейцев под названием «Священное слово», якобы раскрывающее их истинную доктрину. Суть этой доктрины сводилась к простой максиме: «друзей почитать как богов, других подчинять как зверей» (Iamb. Vit. Pyth. XXXV, 259). Источником для Ямвлиха, как он сам сообщает, стала «Жизнь Пифагора» Аполлония Тианского (I в н.э.), ныне, впрочем, считающаяся подложной (Apoll., FGrHist 1064 F 2). В свою очередь Аполлоний (или скрывающийся за его именем аноним) предположительно пользовался трудом сицилийского историка Тимея из Тавромения (352–256 гг. до н.э.), чьи сообщения в силу происхождения их автора обычно считаются довольно надежными. Помещенная в такой контекст, шутка Ксенофана приобретает отчетливое антипифагорейское звучание, а ее комический эффект достигается за счет обращения мнимого высокомерия пифагорейцев против них самих, когда они сами низводятся до уровня злосчастной зверушки²⁶.

Другим наблюдением, способным прояснить политическую позицию Ксенофана, а вместе с ней и сатирическую направленность его стихов, мы обязаны Дильсу. Прославленный филолог разглядел антипифагорейский подтекст в элегии, которой поэт ополчается на победителей Олимпийских игр и их почитание. Утверждая, что победа в состязании не принесет городу ни большего благозакония, ни боль-

²⁶ *Schäfer Ch.* Das Pythagorasfragment des Xenophanes. S. 65–68. Вопросы, связанные с атрибуцией рассмотренного свидетельства Тимею и его интерпретацией, обсуждаются в работах: *Fritz K. von.* Pythagorean Politics in Southern Italy: An Analysis of the Sources. N. Y., 1940. P. 55–65; *Minar E.L.* Early Pythagorean Politics in Practice and Theory. Baltimore (Md.), 1942. P. 54–65, praesertim 62–64; *Casertano G.* I Pitagorici e il potere // I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche. Napoli, 1988. P. 17–19. Кроме того, см. комментарий Яна Радике ap. FGrHist. Pt. IV. Fasc. A 7. P. 155–156.

шего богатства, Ксенофан противопоставляет атлету, атлетической удали и силе, свою «благую мудрость», причем делает это дважды подряд (21 В 2 ДК, в. 11–14, пер. С.А. Ошерова)²⁷:

Все же достойным меня я его не признаю: ведь наша
Мудрость прекрасней любой силы людей и коней.
Глупо тут думать, как все, и с правдой ничуть не согласно
Силу мышц почитать мудрости выше благой.

Учитывая спортивные заслуги пифагорейцев – достаточно вспомнить кротонца Милона, шестикратного олимпийского победителя (Diod. XII, 9, 5–6), – Дильс предполагает, что в стихотворении Ксенофан намекает на воспитанников Пифагора. Более того, Дильс допускает, что поводом для нападок могла послужить победа какого-то конкретного пифагорейца. Причину же столь резкой неприязни он объясняет конкуренцией между двумя философскими школами – элейской (в лице ее зачинателя, Ксенофана) и пифагорейской (в лице атлетов), каждая из которых имела свои политические амбиции²⁸.

Возвращаясь к занимающей нас элегии, заметим, что даже если она не является острой сатирой, не написана на злобу дня и не имеет политической подоплеки, все же нельзя отрицать, что с ее помощью Ксенофан стремился добиться чего-то большего, чем просто посмеяться над Пифагором и пифагорейцами. Об этом лучше всего свидетельствует первая, заглавная строка, процитированная Диогеном Лаэртием: «Ныне за новую речь примусь и путь укажу я...» – $\nu\tilde{\nu}\nu\ \alpha\tilde{\nu}\tilde{\tau}'\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\iota\tau\iota\ \lambda\omicron\gamma\omicron\nu,\ \delta\epsilon\acute{\iota}\xi\omega\ \delta\grave{\epsilon}\ \kappa\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\theta\omicron\nu$. Чаще всего ей не уделяют должного внимания. А между тем именно она задает смысл всему стихотворению. Судя по этой строке, элегия Ксенофана являлась дидактической: ею поэт надеялся указать своим современникам некий «путь», $\kappa\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\theta\omicron\nu$ ²⁹. Пытаясь определить, в каком значении Ксенофан

²⁷ Цит. по: Эллинистские поэты VIII–III вв. до н.э. М., 1999. С. 276.

²⁸ *Diels H.* Über die ältesten Philosophenschulen der Griechen // *Philosophische Aufsätze: Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet.* Leipzig, 1887. S. 256–257, n. 4. Лучшим разбором «второй элегии» Ксенофана остается статья Сесила Мориса Боуры: *Bowra C.M.* Xenophanes and the Olympic Games // *The American Journal of Philology.* 1938. Vol. LIX. No. 3(235). P. 257–279. Подробнее о «Ксенофановой мудрости» см.: *Snell B.* Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie. Berlin, 1924. S. 13; *Gladigow B.* Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von σοφός und σοφία. Hildesheim, 1965. S. 32–38; *Soverini L.* Nota sulla σοφία di Senofane // *Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici.* 1995–1996. Anno XIII. P. 21–30.

²⁹ Такого мнения, как отмечает Марио Унтерстейнер (*Senofane. Testimonianze e frammenti* / A cura di M. Untersteiner. P. 125), держался Джузеппе Уголини, вы-

употребляет здесь слово *κέλευθος*, Лешер отдает предпочтение тому, которое оно получило у Эмпедокла, предрекшего нечестивым «демонам» *ἀργαλέας βίβιοιο... κελεύθους* – «тяжкие жизни пути» (31 В 115 DK). Одним словом, Ксенофан в элегии не только осмеивает учение пифагорейцев, но и, по-видимому, противопоставляет предлагаемому ими образу жизни свое понимание того, как надлежит жить человеку³⁰. Такое истолкование, по меньшей мере, не противоречит другим фрагментам Ксенофана и хорошо согласуется со свидетельствами о нем самом.

Итак, обобщая все сказанное выше, легко увидеть, что критика Ксенофана в адрес Пифагора и пифагорейцев носит двоякий характер. С одной стороны, Ксенофан рисует Пифагора шарлатаном, не упускающим любого случая, чтобы привлечь внимание к себе и своему учению. С другой стороны, он выставляет в невыгодном свете само Пифагорово учение и сопутствующий ему *modus vivendi*. Они ведут к тому, предостерегает с усмешкой Ксенофан, что в следующей жизни человек может родиться несчастной собачонкой, над которой будут издеваться ради забавы.

К сожалению, фрагмент Ксенофана не проясняет суть пифагорейской доктрины о метемпсихозе. Современные исследователи, по крайней мере, отрицают, что пифагорейцам, в отличие от тех же орфиков, была близка идея спасения души. Они не стремились к выходу из круга перерождений, или «круга неизбежности» (D.L. VIII, 14), как не стремились и к улучшению своей участи с каждым новым воплощением³¹. Будь это так, насмешка Ксенофана звучала бы гораздо уничижительнее, а его критика – гораздо беспощаднее. Судя по всему, пифагорейцы понимали метемпсихоз как естественное следствие космического круговорота, подчиняясь которому, как говорит Аристотель со ссылкой на «пифагорейские мифы», «любая душа может перейти в любое тело» (Arist. *De anima*, 407b 22–23). Впрочем, слова Аристотеля с тем же успехом привлекались в прошлом и как доказательство, что никакого учения о метемпсихозе у пифагорейцев, в

сказывая его в примечаниях к книге «*Lirici greci*» (Firenze, 1940), оставшейся автору этих строк недоступной. В том, что элегия «должна была иметь дидактические цели», не сомневался также Антонио Фарина (*Senofane di Colofone. Ione di Chio* / A cura di A. Farina. Napoli, 1961. P. 42). О дидактизме Ксенофана говорит и Георг Вёрле: *Wöhrle G. Xenophanes als didaktischer Dichter // Elenchos*. 1993. Anno XIV. Fasc. 1. P. 5–18.

³⁰ *Xenophanes of Colophon*. Fragments / Ed. by J.H. Lesher. P. 79.

³¹ *Жмудь Л.Я.* Пифагор и ранние пифагорейцы. С. 198–202.

сущности, не было, а была только идея о равенстве душ человека и животного, и что ее-то как раз и высмеивает Ксенофан³². Сегодня исследователи тяготеют к более трезвой трактовке слов Аристотеля³³. Что же до оценки Ксенофаном идеи о равенстве душ, то достичь здесь какой-либо определенности можно, лишь имея выдуманное представление о его собственной психологии. Но о ней, увы, нам практически ничего не известно³⁴.

Кстати, если теперь с учетом обозначенной выше двойственности взглянуть на строки Ксенофана в контексте всего пассажа D.L. VIII, 36–38, т. е. в одном ряду с насмешками других поэтов, то становится заметным наличие явных переключек между ними. Как уже говорилось, ксенофановской элегии у Диогена Лаэртия предшествуют сатирические стихи Тимона Флиунтского (fr. 57 PPF; fr. 831 SH):

А Пифагор, прибегавший к чарующим ложным ученьям
В ловкой охоте своей за людьми, – велеречья наперсник.

Комментируя тимоновское двустишие, Массимо Ди Марко отмечает, что в нем высмеивается стремление Пифагора залучить новых

³² I Pitagoroci / A cura di A. Maddalena. P. 337–343.

³³ См.: *Alesse F.* La dottrina pitagorica della metempsychosi nel «De anima» di Aristotele // Tra Orfeo e Pitagora: Origini e incontri di culture nell'antichità. Atti dei seminari napoletani 1996–1998. Napoli, 2000. P. 397–412; *Cornelli G.* Aristotle and the Pythagorean Myths of Metempsychosis // *Méthexis*. 2016. Vol. 28. P. 1–13.

³⁴ *Lumpe A.* Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon. S. 45–46. О взглядах Ксенофана на природу души приходится судить по двум свидетельствам. Первое принадлежит Диогену Лаэртию, который сообщает, будто Ксенофан считал, что «душа есть дыхание» (D.L. IX, 19 = 21 A 1 DK). Второе приводит Маркобий, согласно которому душа в представлении Ксенофана состоит «из земли и воды» (Macr. Somn. Sc. I 14, 19 = 21 A 50 DK). Ценность обоих свидетельств определить довольно трудно, в особенности свидетельства Макробия, поскольку оно может быть простым выводом из ксенофановской космологии (ср.: Gal. In Hipp. De nat. hom. XXV, 5–11 = 21 A 36 DK). Как бы там ни было, любые попытки прояснить психологию Ксенофана выглядят неубедительно, ср.: *Untersteiner M.* Il concetto di anima secondo Senofane // *Antiquitas*. 1953. Anno VIII. No. 3–4. P. 76–79 = *Senofane*. Testimonianze e frammenti / A cura di M. Untersteiner. P. cclx–cclxiv; *Kalogerakos I.G.* Seele und Unsterblichkeit: Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles. Stuttgart; Lpz., 1996. S. 161–174. – В свете обсуждаемого в данной статье вопроса остается предположить следующее: допуская существование (здесь уместно прибегнуть к терминологии, принятой Бреммером: *Bremmer J.N.* The Early Greek Concept of the Soul. Princ., 1983. P. 9 et passim) «body soul», телесной души, Ксенофан, по-видимому, отрицал существование самостоятельной или независимой души, «free soul», в чем и состояло его коренное расхождение с Пифагором и пифагорейцами.

адептов, для чего Пифагор с легкостью прибегает к обману. Столь беспринципную предприимчивость Тимон называет не иначе как «охотой за людьми». Буквально теми же самыми словами Платон характеризует деятельность софиста, стремящегося любой ценой обзавестись состоятельными учениками (Plat. Soph. 222b-c). Это совпадение, по мнению комментатора, не случайно. Тимон умышленно прибегает к аллюзии на нелестную характеристику, данную Платоном софисту, чтобы еще сильнее подчеркнуть отрицательные черты в образе Пифагора. Существенной деталью этого образа выступает и особая торжественность Пифагоровых речей, на что указывает прозвище «велеречь наперсник», *σεμνηγορίας ὀριστής*. Входящее в него слово *ὀριστής* – крайне редкое и во всем древнегреческом тезаурусе встречается лишь еще один раз: в «Одиссее» Гомера так назван царь Минос, снискавший исключительное расположение Зевса и удостоившийся за это эпитета *Διὸς μεγάλου ὀριστής* – «великого Дия наперсник» (Hom. Od. XIX, 179). То, что образцом для Тимона послужил гомеровский стих, давно признано и является общим местом³⁵. Поэтому Ди Марко допускает, что и «велеречь» в Тимоновых стихах по примеру Зевса персонифицируется в виде некоей богини (как следствие, данное Пифагору прозвище он предлагает писать с прописной буквы – *Σεμνηγορίας ὀριστής*). Тимон, стало быть, высмеивает не только торжественность речей, но и мнимую приближенность Пифагора к богам, выдающую в нем самого обыкновенного шарлатана³⁶. Нетрудно заметить, что стихи Тимона в таком случае как будто вторят Ксенофановой насмешке. Можно даже с уверенностью сказать, что если на уровне словесной образности Тимон подражает Гомеру и Платону, то сама идея для издевки ему наверняка подсказана Ксенофаном. Фигура этого древнего здравомыслящего насмешника была особенно близка Тимону: как известно, именно Ксенофану он посвятил свои «Силлы» (Sext. PH I, 224), а их вторая и третья книги были написаны в виде разговора с ним (D.L. IX, 111)³⁷.

³⁵ Ср.: *Sillographorum Graecorum reliquiae / Rec. et enarravit C. Wachsmuth. Lipsiae, 1885. P. 93.*

³⁶ *Timone di Fliunte. Silli / Intr., ed. cr., trad. e comm. a cura di M. Di Marco. Roma, 1989. P. 241–244.*

³⁷ Это не отменяет того факта, что и сам Ксенофан не избежал упреков Тимона, см.: Tim. fr. 59 et 60 PPF; fr. 833 et 834 SH = 21 A 35 DK. Кроме комментария Ди Марко к соответствующим фрагментам (*Timone di Fliunte. Silli / A cura di M. Di Marco. P. 247–259*) необходимо также учитывать его дополнительные соображения по поводу fr. 59 (*Di Marco M. Senofane πρεσβυγενής // Eikasmos. 2006. T. 17. P. 89–102*), как и во многом предвосхитившую их блестящую

Следом за строками Ксенофана в D.L. VIII, 36–38 сообщается, что Кратин Младший высмеивал Пифагора в комедии «Пифагорействующая» (fr. 6 PCG IV). Дальше идет отрывок из его же «Тарентинцев», где на смех поднимается надоедливость пифагорействующих, сбивающих простаков с толку своим искусством красноречия (fr. 7 PCG IV). Завершается пассаж цитатами из «Алкмеона» Мнесимаха (fr. 1 PCG VII) и «Пифагориста» Аристофонта (fr. 12 PCG IV), отличающимися убожеством пифагорейского образа жизни. Таким образом, в издевках Тимона и комедиографов варьируются и развиваются те же самые темы, которые, как было показано, присутствуют и в элегии Ксенофана.

Собственно говоря, столкновение всех обозначенных тем и позволяет Ксенофану добиться необходимого комического эффекта, в нем и заключается соль его шуток. Пифагор в изображении Ксенофана, завидев обидчика щенка и желая заполучить нового ученика, прибегает к обману и сообщает ему о таинственном явлении – переродившейся в щенке душе своего друга (то есть пифагорейца). Сей первый урок метемпсихоза преподносится как своего рода откровение. Однако Пифагор не замечает, как попадает впросак и сам оказывается жертвой собственного шарлатанства, поскольку тем самым невольно признает, что последователей его учения ждет весьма и весьма незавидная участь: в жизни грядущей родиться жалкой зверушкой.

Принятые сокращения

DK – *Diels H., Kranz W.* Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. I–III. 9. Aufl. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1959–1960.

FgrHist – *Jacoby F.* Die Fragmente der griechischen Historiker. Tl. I–III. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung; Leiden: Brill, 1923–1958; Die Fragmente der griechischen Historiker Continued. Pt. IV: Biography and Antiquarian Literature. Fasc. A 3: Hermippos of Smyrna / Ed. by J. Bollansée. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999. xxxi, 631 p.; Fasc. A 7: Imperial and Undated Authors / Ed. by J. Radicke. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999. xxv, 492 p.

Kern – *Orphicorum fragmenta* / Coll. O. Kern. Berolini: apud Weidmannos, 1922. x, 407 p.

Mirhady – *Mirhady D.C.* Dicaearchus of Messana: The Sources, Text and Translation // *Dicaearchus of Messana: Text, Translation, and Discussion* / Ed. by W.W. Fortenbaugh, E. Schütrumpf. New Brunswick; London: Transaction Publ., 2001. P. 1–142.

работу Вальтера Лапини (*Lapini W.* La conversione di Senofane (Xenoph. A 35 DK) // *Lapini W.* Studi di filologia filosofica greca. Firenze, 2003. P. 39–57), которую Ди Марко странным образом игнорирует.

PCG – Poetae comici Graeci. Vol. I–VIII / Ed. R. Kassel et C. Austin. Berolini; Novi Eboraci: Walter de Gruyter, 1983–2001.

PEG – Poetae epici Graeci. Ps. I–II / Ed. A. Bernabé. Stutgardiae; Lipsiae; Monachii; Berolini; Novi Emboraci: in aedibus Teubneri, 1996–2007.

Pfeiffer – *Callimachus*. Vol. I–II / Ed. R. Pfeiffer. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1949–1953.

PPF – Poetarum philosophorum fragmenta / Ed. H. Diels. Berolini: apud Weidmannos, 1901. viii, 270 p.

Rose – Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta / Coll. V. Rose. Lipsiae: Typis B.G. Teubneri, 1886. 463 p.

Ross – Aristotelis fragmenta selecta / Rec. W.D. Ross. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1955. x, 160 p.

SH – Supplementum Hellenisticum / Ed. H. Lloyd-Jones et P. Parsons. Berolini; Novi Eboraci: Walter de Gruyter, 1983. xxxii, 863 p.

Wehrli – *Wehrli F.* Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar. Hft. I–X. 2. Aufl. Basel; Stuttgart: Schwabe & Co, 1967–1969; Supplementband I–II. Basel; Stuttgart: Schwabe&Co, 1974–1978.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. с древнегреч. М.Л. Гаспарова. 2-е, испр., изд. М.: Мысль, 1986. 571 с.

Жмудь Л.Я. Пифагор и ранние пифагорейцы. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2012. 445 с.

Фрагменты ранних греческих философов / Изд. подг. А.В. Лебедев. Ч. 1. М.: Наука, 1989. 576 с.

Эллинские поэты VIII– III вв. до н.э. Эпос, элегия, ямбы, мелика / Изд. подг. М.Л. Гаспаров, О.П. Цыбенко, В.Н. Ярхо. М.: Ладомир, 1999. 515 с.

Alesse F. La dottrina pitagorica della metempsirosi nel «De anima» di Aristotele // Tra Orfeo e Pitagora: Origini e incontri di culture nell'antichità. Atti dei seminari napoletani 1996–1998 / A cura di M. Tortorelli Ghidini, A. Storchi Marino, A. Visconti. Napoli: Bibliopolis, 2000. P. 397–412.

Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta / Coll. V. Rose. Lipsiae: Typis B.G. Teubneri, 1886. 463 p.

Aristotelis fragmenta selecta / Rec. W.D. Ross. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1955. x, 160 p.

Blum R. Kallimachos: The Alexandrian Library and the Origins of Bibliography / Transl. from the German by H.W. Wellisch. Madison (Wis.): The University of Wisconsin Press, 1991. ix, 282 p.

Bollansée J. Hermippos of Smyrna and his Biographical Writings: A Reappraisal. Leuven: Peeters, 1999. xxxvi, 271 p.

Bowra C.M. Early Greek Elegists. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1938. 208 p.

Bowra C.M. Xenophanes and the Olympic Games // The American Journal of Philology. 1938. Vol. LIX. No. 3(235). P. 257–279.

Bremmer J.N. The Early Greek Concept of the Soul. Princeton: Princeton University Press, 1983. xii, 154 p.

Brittain Ch., Palmer J. The New Academy's Appeals to the Presocratics // *Phronesis*. 2001. Vol. 46. No. 1. P. 38–72.

Burkert W. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism / Transl. from the German by E.L. Minar. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1972. 535 p.

Callimachus. Vol. I–II / Ed. R. Pfeiffer. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1949–1953.

Casertano G. I Pitagorici e il potere // I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche / A cura di G. Casertano. Napoli: Guida editori, 1988. P. 15–27.

Centrone B. L'VIII libro delle «Vite» di Diogene Laerzio // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Tl. II. Bd. 36, 6. 1992. S. 4183–4217.

Cipriano P. I composti greci con φύλος. Viterbo: Università della Tuscia, 1990. 165 p.

Cornelli G. Aristotle and the Pythagorean Myths of Metempsychosis // *Méthesis*. 2016. Vol. 28. P. 1–13.

Decleva Caizzi F. Il libro IX di Diogene Laerzio // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Tl. II. Bd. 36, 6. 1992. S. 4218–4240.

Del Basso E. Sull'antipitagorismo di Senofane // *Logos*. 1975. Vol. 7. P. 163–176.

Delatte A. «La Vie de Pythagore» de Diogène Laërce. Bruxelles: Maurice Lamertin, 1922. 271 p.

Di Marco M. La διαδοχή eleatica e il Senofane «scettico» di Timone // *Di Marco M.* Sapienza italica: Studi su Senofane, Empedocle, Ippone. Roma: Edizioni Studium, 1998. P. 9–31.

Di Marco M. Senofane πρεσβυγενής // *Eikasmos*. 2006. T. 17. P. 89–102.

Die Fragmente der griechischen Historiker Continued. Pt. IV: Biography and Antiquarian Literature. Fasc. A 3: Hermippos of Smyrna / Ed. by J. Bollansée. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999. xxxi, 631 p.

Die Fragmente der griechischen Historiker Continued. Pt. IV: Biography and Antiquarian Literature. Fasc. A 7: Imperial and Undated Authors / Ed. by J. Radicke. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999. xxv, 492 p.

Diels H. Über die ältesten Philosophenschulen der Griechen // *Philosophische Aufsätze: Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet*. Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland), 1887. S. 239–260.

Diels H., Kranz W. Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. I–III. 9. Aufl. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1959–1960.

Diogène Laërce. Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres / Trad., notice, intr. et notes par R. Genaille. T. I–II. Paris: Garnier; Flammarion, 1965. (1ère éd. Paris: Garnier, 1933).

Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres / Trad. sous la dir. de M.-O. Goulet-Cazé; intr., trad. et notes de J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et M. Narcy avec la collaboration de M. Patillon. 4e éd. Paris: Le Livre de Poche, 2009. 1398 p.

Düring I. Ariston or Hermippus? A Note on the Catalogue of Aristotle's Writings, *Diog. L. V 22* // *Classica et Mediaevalia*. 1956. Vol. 17. Fasc. 1–2. P. 11–21.

Fränkel H. Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. New York: American Philological Association; Frankfurt am Main: Verlag der Frankfurter Hefte, 1951. xii, 680 S.

Freeman K. The Pre-Socratic Philosophers: A Companion to Diels' «Fragments of the Vorsokratiker». Oxford: Basil Blackwell, 1946. xiii, 486 p.

Fritz K. von. Pythagorean Politics in Southern Italy: An Analysis of the Sources. New York: Columbia University Press, 1940. ix, 113 p.

Giannattasio Andria R. I frammenti delle «Successioni dei filosofi». Napoli: Arte Tipografica, 1989. 179 p.

Gigon O. Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides. Basel: Schwabe & Co, 1945. 291 S.

Gladigow B. Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von σοφός und σοφία. Hildesheim: Georg Olms, 1965. 156 S.

I Pitagoroci / A cura di A. Maddalena. Bari: Laterza, 1954. viii, 366 p.

Jacoby F. Die Fragmente der griechischen Historiker. Tl. I–III. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung; Leiden: Brill, 1923–1958.

Kalogerakos I.G. Seele und Unsterblichkeit: Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles. Stuttgart; Leipzig: Teubner, 1996. xii, 411 S.

Kern O. Empedokles und die Orphiker // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1888. Bd. I. H. 4. S. 498–508.

Kranz W. Vorsokratisches II // Hermes. 1934. Bd. 69. H. 2. S. 226–228.

Laks A. The «Pythagorean Hypomnemata» reported by Alexander Polyhistor in Diogenes Laertius (VIII, 25–33): A Proposal for Reading // On Pythagoreanism / Ed. by G. Cornelli, R. McKirahan, and C. Macris. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2013. P. 371–383.

Laks A. Diogenes Laertius' «Life of Pythagoras» // A History of Pythagoreanism / Ed. by C.A. Huffman. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. P. 360–380.

Landfester M. Das griechische Nomen «philos» und seine Ableitungen. Hildesheim: Georg Olms, 1966. xi, 196 S.

Lapini W. La conversione di Senofane (Xenoph. A 35 DK) // Lapini W. Studi di filologia filosofica greca. Firenze: Olschki, 2003. P. 39–57.

Lumpe A. Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon. Diss. München: F. Straub, 1952. 67 S.

Minar E.L. Early Pythagorean Politics in Practice and Theory. Baltimore (Md.): Waverly Press, 1942. ix, 143 p.

Mirhady D.C. Dicaearchus of Messana: The Sources, Text and Translation // Dicaearchus of Messana: Text, Translation, and Discussion / Ed. by W.W. Fortenbaugh, E. Schütrumpf. New Brunswick; London: Transaction Publ., 2001. P. 1–142.

Nachmanson E. Der griechische Buchtitel: Einige Beobachtungen. Göteborg: Elanders boktryckeri aktiebolag, 1941. 52 S.

Orphicorum fragmenta / Coll. O. Kern. Berolini: apud Weidmannos, 1922. x, 407 p.

Poetae comici Graeci. Vol. I–VIII / Ed. R. Kassel et C. Austin. Berolini; Novi Eboraci: Walter de Gruyter, 1983–2001.

Poetae epici Graeci. Ps. I–II / Ed. A. Bernabé. Stutgardiae; Lipsiae; Monachii; Berolini; Novi Eboraci: in aedibus Teubneri, 1996–2007.

Poetarum philosophorum fragmenta / Ed. H. Diels. Berolini: apud Weidmannos, 1901. viii, 270 p.

Rathmann G. Quaestiones Pythagorae Orphicae Empedocleae. Diss. Halis Saxonum: Klinz, 1933. x, 152 p.

Riedweg Ch. Pythagoras: Leben, Lehre, Nachwirkung. 2. Aufl. München: C.H. Beck, 2007. 208 S.

Schäfer Ch. Das Pythagorasfragment des Xenophanes und die Frage nach der Kritik der Metempsychosenlehre // *Body and Soul in Ancient Philosophy* / Ed. by D. Frede and B. Reis. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2009. P. 45–69.

Schwartz E. Diogenes Laertios // *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* / Hrsg. von G. Wissowa. Bd. V, 1. Stuttgart: J.B. Metzler, 1903. Sp. 738–763.

Senofane. Testimonianze e frammenti / Intr., trad. e comm. a cura di M. Untersteiner. Firenze: La Nuova Italia, 1956. cclxxx, 156 p.

Senofane di Colofone. Ione di Chio / Intr., testo cr., testim., trad. e comm. A cura di A. Farina. Napoli: Libreria scientifica editrice, 1961. 99 p.

Sillographorum Graecorum reliquiae / Rec. et enarravit C. Wachsmuth. Lipsiae: Typis B.G. Teubneri, 1885. 214 p.

Snell B. Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1924. 100 S.

Soverini L. Nota sulla σοφία di Senofane // *Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici*. 1995–1996. Anno XIII. P. 21–30.

Supplementum Hellenisticum / Ed. H. Lloyd-Jones et P. Parsons. Berolini; Novi Eboraci: Walter de Gruyter, 1983. xxxii, 863 p.

Timone di Fliunte. Silli / Intr., ed. cr., trad. e comm. a cura di M. Di Marco. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1989. viii, 291 p.

Untersteiner M. Il concetto di anima secondo Senofane // *Antiquitas*. 1953. Anno VIII. No. 3–4. P. 76–79.

Wöhrle G. Xenophanes als didaktischer Dichter // *Elenchos*. 1993. Anno XIV. Fasc. 1. P. 5–18.

Xenophanes. Die Fragmente / Hrsg., übers. und erl. von E. Heitsch. München; Zürich: Artemis Verlag, 1983. 203 S.

Xenophanes of Colophon. Fragments / A text and transl. with a comm. by J.H. Leshner. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 1992. xvi, 264 p.

Xénophane de Colophon. Œuvre poétique / Éd., trad. et comm. par L. Reibaud. Paris: Les Belles Lettres, 2012. lxxix, 112 p.

Wehrli F. Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar. Hft. I–X. 2. Aufl. Basel; Stuttgart: Schwabe & Co, 1967–1969; Supplementband I–II. Basel; Stuttgart: Schwabe & Co, 1974–1978.

MIKHAIL V. EGOROCKIN

PhD in Philosophy, Research Fellow at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, 12/1 Gonchamaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.
E-mail: egorochkin@iph.ras.ru.

The Joke of Xenophanes

Abstract. Xenophanes of Colophon (ca 570–470 BC) is the first to mention Pythagoras and the Pythagorean doctrine of the transmigration of the soul, or metempsychosis. In one of his elegies, Xenophanes tells an anecdote about a puppy, in which Pythagoras supposedly recognized the soul of the familiar person (21 B 7 DK = D.L. VIII, 36). It is generally accepted that these verses contain criticism and a mockery of the Pythagorean doctrine. However, the exact meaning of the joke remains not entirely clear. Although this question has occupied researchers for a long time, a satisfactory

answer has not yet been found. The article attempts to explain the intent of Xenophanes' joke and the object of its mockery. According to the author, the anecdote depicts Pythagoras as a deceiver and a charlatan, who, taking advantage of the opportunity, tries to teach the puppy offender the basic ideas of his doctrine and thereby attract a new student to his school. But Pythagoras does not notice himself getting into a mess. In doing so, he unwittingly admits that his followers will deserve a bad lot in the next life.

Keywords: Presocratics, Xenophanes of Colophon, Pythagoras, Pythagoreans, Diogenes Laertius, ancient psychology, metempsychosis.

References

- Alesse, F. "La dottrina pitagorica della metempsychosi nel «De anima» di Aristotele", *Tra Orfeo e Pitagora: Origini e incontri di culture nell'antichità. Atti dei seminari napoletani 1996–1998*, a cura di M. Tortorelli Ghidini, A. Storchi Marino, A. Visconti. Napoli: Bibliopolis, 2000, pp. 397–412.
- Bernabé, A. (ed.) *Poetae epici Graeci*, Ps. I–II. Stuttgartiae; Lipsiae; Monachii; Berolini; Novi Emboraci: in aedibus Teubneri, 1996–2007.
- Blum, R. *Kallimachos: The Alexandrian Library and the Origins of Bibliography*, transl. from the German by H.W. Wellisch. Madison, Wis.: The University of Wisconsin Press, 1991. ix, 282 p.
- Bollansée, J. *Hermippos of Smyrna and his Biographical Writings: A Reappraisal*. Leuven: Peeters, 1999. xxxvi, 271 p.
- Bollansée, J. (ed.) *Die Fragmente der griechischen Historiker Continued*, Pt. IV: Biography and Antiquarian Literature, Fasc. A 3: Hermippos of Smyrna. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999. xxxi, 631 p.
- Bowra, C.M. *Early Greek Elegists*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1938. 208 p.
- Bowra, C.M. "Xenophanes and the Olympic Games", *The American Journal of Philology*, 1938, Vol. LIX, No. 3(235), pp. 257–279.
- Bremmer, J.N. *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton: Princeton University Press, 1983. xii, 154 p.
- Brittain, Ch., Palmer, J. "The New Academy's Appeals to the Presocratics", *Phronesis*, 2001, Vol. 46, No. 1, pp. 38–72.
- Burkert, W. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, transl. from the German by E.L. Minar. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972. 535 p.
- Casertano, G. "I Pitagorici e il potere", *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche*, a cura di G. Casertano. Napoli: Guida editori, 1988, pp. 15–27.
- Centrone, B. "L'VIII libro delle «Vite» di Diogene Laerzio", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1992, Tl. II, Bd. 36, 6, S. 4183–4217.
- Cipriano, P. *I composti greci con φ λος*. Viterbo: Università della Tuscia, 1990. 165 p.
- Cornelli, G. "Aristotle and the Pythagorean Myths of Metempsychosis", *Méthesis*, 2016, Vol. 28, pp. 1–13.
- Decleva Caizzi, F. "Il libro IX di Diogene Laerzio", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1992, Tl. II, Bd. 36, 6, S. 4218–4240.

- Del Basso E. "Sull'antipitagorismo di Senofane", *Logos*, 1975, Vol. 7, pp. 163–176.
- Delatte, A. *«La Vie de Pythagore» de Diogène Laërce*. Bruxelles: Maurice Lamertin, 1922. 271 p.
- Di Marco, M. (a c. di) *Timone di Fliunte, Silli*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1989. viii, 291 p.
- Di Marco, M. "La διαδοχή eleatica e il Senofane «scettico» di Timone", in: M. Di Marco, *Sapienza italiana: Studi su Senofane, Empedocle, Ippone*. Roma: Edizioni Studium, 1998, pp. 9–31.
- Di Marco, M. "Senofane πρεσβυγενής", *Eikasmos*, 2006, T. 17, pp. 89–102.
- Diels, H. "Über die ältesten Philosophenschulen der Griechen", *Philosophische Aufsätze: Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet*. Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland), 1887, S. 239–260.
- Diels, H. (ed.) *Poetarum philosophorum fragmenta*. Berolini: apud Weidmannos, 1901. viii, 270 p.
- Diels, H., Kranz, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. I–III, 9. Aufl. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1959–1960.
- Düring, I. "Ariston or Hermippus? A Note on the Catalogue of Aristotle's Writings, Diog. L. V 22", *Classica et Mediaevalia*, 1956, Vol. 17, Fasc. 1–2, pp. 11–21.
- Farina, A. (a c. di) *Senofane di Colofone, Ione di Chio*. Napoli: Libreria scientifica editrice, 1961. 99 p.
- Fränkel, H. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. New York: American Philological Association; Frankfurt am Main: Verlag der Frankfurter Hefte, 1951. xii, 680 S.
- Freeman, K. *The Pre-Socratic Philosophers: A Companion to Diels' «Fragmente der Vorsokratiker»*. Oxford: Basil Blackwell, 1946. xiii, 486 p.
- Fritz, K. von. *Pythagorean Politics in Southern Italy: An Analysis of the Sources*. New York: Columbia University Press, 1940. ix, 113 p.
- Gasparov, M.L. (transl.) *Diogen Laertskii, O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitikh filosofov* [Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosopher], 2nd ed. Moscow: Mysl' Publ., 1986. 571 p. (In Russian)
- Gasparov, M., Tsybenko, O., Jarkho, V. (eds.). *Ellenisticheskie poety 8–3 vekov BCE. Epos, elegiya, yamby, melika* [Hellenistic poets of 8th–3rd BCE. Epos, elegy, iambs, lyrics]. Moscow: Ladomir Publ., 1999. 515 p. (In Russian)
- Genaille, R. (trad.) *Diogène Laërce, Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, T. I–II. Paris: Garnier; Flammarion, 1965. (1ère éd. Paris: Garnier, 1933).
- Giannattasio Andria, R. *I frammenti delle «Successioni dei filosofi»*. Napoli: Arte Tipografica, 1989. 179 p.
- Gigon, O. *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*. Basel: Schwabe & Co, 1945. 291 S.
- Gladigow, B. *Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von σοφός und σοφία*. Hildesheim: Georg Olms, 1965. 156 S.
- Goulet-Cazé, M.-O. et al. (trad.) *Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. sous la dir. de M.-O. Goulet-Cazé; intr., trad. et notes de J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et M. Narcy avec la collaboration de M. Patillon, 4e éd. Paris: Le Livre de Poche, 2009. 1398 p.
- Heitsch, E. (Hg.) *Xenophanes, Die Fragmente*. Münch.; Zürich: Artemis, 1983.

- Jacoby, F. *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Tl. I–III. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung; Leiden: Brill, 1923–1958.
- Kalogerakos, I.G. *Seele und Unsterblichkeit: Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*. Stuttgart; Leipzig: Teubner, 1996. xii, 411 S.
- Kassel, R., Austin, C. (eds.) *Poetae comici Graeci*, Vol. I–VIII. Berolini; Novi Eboraci: Walter de Gruyter, 1983–2001.
- Kern, O. “Empedokles und die Orphiker”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1888, Bd. I, H. 4, S. 498–508.
- Kern, O. (ed.) *Orphicorum fragmenta*. Berolini: apud Weidmannos, 1922. 407 p.
- Kranz, W. “Vorsokratisches II”, *Hermes*, 1934, Bd. 69, H. 2, S. 226–228.
- Laks, A. “The «Pythagorean Hypomnemata» reported by Alexander Polyhistor in Diogenes Laertius (VIII, 25–33): A Proposal for Reading”, *On Pythagoreanism*, ed. by G. Cornelli, R. McKirahan, and C. Macris. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2013, pp. 371–383.
- Laks, A. “Diogenes Laertius’ «Life of Pythagoras»”, *A History of Pythagoreanism*, ed. by C.A. Huffman. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2014, pp. 360–380.
- Landfester, M. *Das griechische Nomen «philos» und seine Ableitungen*. Hildesheim: Georg Olms, 1966. xi, 196 S.
- Lapini, W. “La conversione di Senofane (Xenoph. A 35 DK)”, in: W. Lapini, *Studi di filologia filosofica greca*. Firenze: Olschki, 2003, pp. 39–57.
- Lebedev, A. (ed.) *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov* [The Fragments of the Early Greek Philosophers]. Moscow: Nauka Publ., 1989. 576 p. (In Russian)
- Leshner, J.H. (ed.) *Xenophanes of Colophon, Fragments*. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 1992. xvi, 264 p.
- Lloyd-Jones, H., Parsons, P. (eds.) *Supplementum Hellenisticum*. Berolini; Novi Eboraci: Walter de Gruyter, 1983. xxxii, 863 p.
- Lumpe, A. *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon*, Diss. München: F. Straub, 1952. 67 S.
- Maddalena, A. (a c. di) *I Pitagoroci*. Bari: Laterza, 1954. viii, 366 p.
- Minar, E.L. *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*. Baltimore, Md.: Waverly Press, 1942. ix, 143 p.
- Mirhady, D.C. “Dicaearchus of Messana: The Sources, Text and Translation”, *Dicaearchus of Messana: Text, Translation, and Discussion*, ed. by W.W. Fortenbaugh, E. Schütrumpf. New Brunswick; London: Transaction Publ., 2001, pp. 1–142.
- Nachmanson, E. *Der griechische Buchtitel: Einige Beobachtungen*. Göteborg: Elanders boktryckeri aktiebolag, 1941. 52 S.
- Pfeiffer, R. (ed.) *Callimachus*, Vol. I–II. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1949–1953.
- Radicke, J. (ed.) *Die Fragmente der griechischen Historiker Continued*, Pt. IV: Biography and Antiquarian Literature, Fasc. A 7: Imperial and Undated Authors. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999. xxv, 492 p.
- Rathmann, G. *Quaestiones Pythagoerae Orphicae Empedocleae*, Diss. Halis Saxonum: Klinz, 1933. x, 152 pp.
- Reibaud, L. (éd.) *Xénophane de Colophon, Œuvre poétique*. Paris: Les Belles Lettres, 2012. lxxix, 112 p.
- Riedweg, Ch. *Pythagoras: Leben, Lehre, Nachwirkung*, 2. Aufl. München: C.H. Beck, 2007. 208 S.

Rose, V. (ed.). *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. Lipsiae: Typis B.G. Teubneri, 1886. 463 p.

Ross, W.D. (ed.) *Aristotelis fragmenta selecta*. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1955. x, 160 p.

Schäfer, Ch. “Das Pythagorasfragment des Xenophanes und die Frage nach der Kritik der Metempsychosenlehre”, *Body and Soul in Ancient Philosophy*, ed. by D. Frede and B. Reis. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2009, pp. 45–69.

Schwartz, E. “Diogenes Laertios”, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, hrsg. von G. Wissowa, Bd. V, 1. Stuttgart: J.B. Metzler, 1903, Sp. 738–763.

Snell, B. *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1924. 100 S.

Soverini, L. “Nota sulla σοφία di Senofane”, *Annali dell’Istituto italiano per gli studi storici*, 1995–1996, Anno XIII, pp. 21–30.

Untersteiner, M. “Il concetto di anima secondo Senofane”, *Antiquitas*, 1953, Anno VIII, No. 3–4, pp. 76–79.

Untersteiner, M. (a c. di) *Senofane, Testimonianze e frammenti*. Firenze: La Nuova Italia, 1956. cclxxx, 156 p.

Wachsmuth, C. (ed.) *Sillographorum Graecorum reliquiae*. Lipsiae: Typis B.G. Teubneri, 1885. 214 p.

Wehrli, F. *Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar*, Hft. I–X, 2. Aufl. Basel; Stuttgart: Schwabe&Co, 1967–1969; Supplementband I–II. Basel; Stuttgart: Schwabe & Co, 1974–1978.

Wöhrle, G. “Xenophanes als didaktischer Dichter”, *Elenchos*, 1993, Anno XIV, Fasc. 1, pp. 5–18.

Zhmud, L. *Pifagor i rannie pifagoreitsy* [Pythagoras and the Early Pythagoreans]. Moscow: Dmitry Pozharsky University Publ., 2012. 445 p. (In Russian)

Солопова М.А.

старший научный сотрудник Института философии РАН. Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1.

E-mail: msolopova@yandex.ru.

Трактат Аристотеля «О юности и старости, жизни и смерти» как часть сборника *Parva naturalia*

Аннотация: В данной публикации рассматривается основная проблематика трактата Аристотеля «О юности и старости, жизни и смерти», входящего в сборник *Parva naturalia* (малые естественнонаучные сочинения). Вниманию читателя впервые предлагается перевод на русский язык этого аристотелевского произведения, в предваряющей перевод статье кратко излагаются аргументы в пользу и против публикации этого текста как самостоятельного трактата из 6 глав и как части большого трактата из 27 глав «О юности и старости, жизни и смерти и о дыхании» (в котором в таком случае гл. 7–27 соответствуют тексту трактата «О дыхании», а гл. 1–6 трактату «О юности и старости, жизни и смерти»). В статье уделено внимание изложению основных вопросов и терминов, отдельные положения трактата сопоставляются с другими местами из сочинений Аристотелевского корпуса. К наиболее важным темам, на которые обращено внимание в исследовании, относятся: учение о сердце как середине и как важнейшем органе живого тела, о «периттоме» (выделениях непереваренных излишков пищи), рассуждение о двух видах угасания огня как метафоре жизни и смерти, о внутреннем природном тепле. Полный перевод трактата представлен после последовательного анализа содержания его шести глав.

Ключевые слова: Аристотель, *Parva naturalia*, жизнь, душа питающая, растения, животные, середина, сердце, пища, природное тепло.

Произведения серии малых естественнонаучных сочинений Аристотеля в последние годы стали предметом специальных исследований на русском языке, появились их первые переводы, подробно излагались вопросы о составе так называемой серии *Parva naturalia* и о происхождении этого названия, разъяснялась тематика трактатов, обсуждались содержательные и текстологические проблемы, связанные с традицией их издания. К одной из наиболее запутанных страниц этой части аристотелевского наследия относится вопрос о составе заключительного произведения серии, принимаемого либо за один трактат «О юности и старости, жизни и смерти, и о дыхании» либо за два отдельных произведения: «О юности и старости, жизни и смерти» и «О дыхании». Аргументы за и против каждого из решений были приведены в отечественных работах, специально посвященных данному вопросу¹, вкратце их можно суммировать следующим образом.

Аргументы в пользу единства двух трактатов: 1) в рукописной традиции нет отдельного трактата «О дыхании», он всегда входит в состав трактата «О юности и старости, жизни и смерти и о дыхании»; 2) трактат «О дыхании» не упомянут ни в одном каталоге; 3) его текст начинается с «потому что» (γάρ) – невероятное начало для самостоятельного произведения; 4) в трактате «О юности и старости, жизни и смерти» не сказано о причинах того, о чем говорится в его заголовке; 5) В *De resp.* 17 неожиданной вставкой даются определения того, что такое юность и старость, жизнь и смерть – предмет исследования, обозначенный в начале трактата «О юности и старости, жизни и смерти»; 6) в заключение трактата «О дыхании» Аристотель подводит итог всему «исследованию о жизни и смерти» (*De resp.* 21, 480b 21–22), – в согласии с планом, объявленным в начале исследования (*De juv.* 1, 467b10–11).

К приведенным выше доводам можно добавить и такой: в трактате «О дыхании» Аристотель неоднократно использует выражение «как было сказано ранее» (ὡς ἔρηται πρότερον), что он делает только применительно к сказанному ранее в том же самом произведении. Если таким образом он ссылается на другое сочинение, то он или указывает его название, или говорит καθάπερ ἐν ἑτέροις εἴρηται πρότερον, «как сказано в других книгах (рассуждениях)». Всего отсы-

¹ Солопова М.А. О месте трактата «О юности и старости, жизни и смерти и о дыхании» в корпусе аристотелевских сочинений, его названии и разделении текста издателями // *ΣΧΟΛΗ*. 2018. Т. 12. № 1. С. 167–181; Месяц С.В. Трактат «О дыхании» и его место среди малых естественно-научных произведений (*Parva naturalia*) Аристотеля // *История философии*. 2020. Т. 25, №1. С. 95–100.

лок по формуле ὄψατο εἶρηται πρότερον в трактате «О дыхании» восемь, из них одна – на сочинение «О душе» (474b11). В остальных семи случаях это или отсылки к конкретным местам из трактата «О юности и старости, жизни и смерти» (474a25–26; 474b14; 478b34), или отсылки к сказанному в том же тексте «О дыхании» (475a26; 475a29–30; 475b25; 477a13–14). В трактате «О юности и старости, жизни и смерти» мы встречаем подобную отсылку один раз (с упоминанием конкретного названия – «О частях животных», 468b32). Такая манера авторского цитирования в трактате «О дыхании» указывает на то, что для Аристотеля трактаты «О юности и старости, жизни и смерти» и «О дыхании» были одним сочинением.

Аргументы против (соответственно, в пользу признания отдельного трактата «О дыхании» и отдельного – «О юности и старости, жизни и смерти») состоят в следующем: 1) у самого Аристотеля и у его позднейших комментаторов имеются отсылки к сочинению «О дыхании», и 2) упоминание о дыхании отсутствует при формулировке темы дальнейшего исследования в концовке трактата «О долготе и краткости жизни»². На основании этого последнего аргумента «от молчания» можно предположить отдельное существование трактата «О дыхании». Но более весомым аргументом является указание на то, что многие античные и византийские комментаторы Аристотеля от Александра Афродисийского до Михаила Эфесского упоминают о сочинении с названием «О дыхании» или «О вдохе и выдохе»³. И сам Аристотель упоминает его три раза в сочинении «О частях животных»⁴. Правда, подобного рода ссылки в текстах Аристотеля зачастую вызывают сомнения в том, что они были сделаны самим авто-

² Здесь сказано: «Остается рассмотреть, что такое юность и старость, жизнь и смерть и на этом наше исследование будет завершено», Солопова М.А. О месте трактата «О юности и старости, жизни и смерти и о дыхании»... С. 171.

³ В исследовании С.В. Месяц указаны следующие места: *Александр Афродисийский*, In De sensu 6, 16–18; *Симпликий*, In De anima 149, 1–3: ἐν τῷ Περὶ ἀναπνοῆς; 291, 21–24: ἐν τῷ Περὶ ἀναπνοῆς τε καὶ ἐκπνοῆς; *Иоанн Филопон*, In De anima 381, 5: ἐν τῷ Περὶ ἀναπνοῆς καὶ ἐκπνοῆς; In Part. anim. 11, 21: ἐν τῷ Περὶ ἀναπνοῆς; *Михаил Эфесский*, In Parva nat. 51, 30: ἐν τῷ Περὶ ἀναπνοῆς – при этом Михаил включает рассуждение о дыхании в трактат «О юности и старости, жизни и смерти» (*Месяц С.В.* Трактат «О дыхании» и его место среди малых естественно-научных произведений Аристотеля. С. 97).

⁴ См.: *Аристотель*, De part. anim. III, 669a4; IV, 696b1; 697a22: ἐν τοῖς περὶ ἀναπνοῆς (эти места указаны в статье: *Месяц С.В.* Трактат «О дыхании»... С. 96). Отметим, что в греческом тексте стоит не ἐν τῷ Περὶ ἀναπνοῆς, а ἐν τοῖς περὶ ἀναπνοῆς, что не исключает отсылку к рассуждениям на указанную тему, а не к сочинению.

ром, а не позднейшими редакторами и переписчиками. И в данном случае эти сомнения небеспочвенны.

Дело в том, что трактат «О дыхании» при любом варианте решения вопроса о его самостоятельности был написан не ранее, чем трактат «О юности и старости, жизни и смерти». А в нем, в свою очередь, тоже есть отсылка к трактату «О частях животных» (De juv. 468b32), следовательно, «О частях животных» – более ранний. Это был бы редкий случай обоюдной ссылки, когда в каждом из двух своих произведений Аристотель ссылается на другое. Не имея возможности обосновать случай подобного уникального цитирования, остается считать ссылки в одном из трактатов издательской вставкой.

Но может быть, вставкой является отсылка в трактате «О юности и старости», а не три отсылки в «О частях животных»? Для ответа на этот вопрос нужно обратить внимание на то, о чем говорится в подобных случаях. И оказывается, что Аристотель в трактате «О юности и старости» говорит о том, о чем у него было возможно сказать не просто ранее, но впервые (это вопросы о прямохождении человека, расположении сердца в середине и о том, что оно является началом вен, о выделениях-периттоме). Так, слова «ранее в трактате “О частях животных” мы утверждали, что сердце является началом вен» (De juv. 468b32) не вызывают сомнения, что именно в трактате «О частях животных» данный вопрос должен был разбираться впервые. Следовательно, именно этот текст более ранний, а отсылки в нем к трактату «О дыхании» похожи на позднейшие вставки⁵.

Таким образом, единственное, что имеется в нашем распоряжении в пользу признания «О дыхании» самостоятельным произведением – цитирование его названия у позднеантичных комментаторов. Что касается трактата «О юности и старости, жизни и смерти», то здесь вопрос не в том, было ли такое отдельное сочинение, а в каком объеме оно существовало. Рукописная традиция знает только такое название с добавлением или с пропуском в заголовке слов «и о дыхании», хотя известен вариант «О жизни и смерти», упоминаемый в одном из античных каталогов сочинений Аристотеля (у Птолемея ал-Гариба). Основание для разделения одного трактата «О юности и старости, жизни и смерти и о дыхании» на три разных можно усмотреть уже в комментариях Александра Афродисийского к трактату Аристо-

⁵ Правда, в «О душе» III, 9, 432b11–12 Аристотель обещает исследовать «вдох и выдох, сон и бодрствование», и это больше похоже на авторскую ремарку, поскольку Аристотель намечает контуры будущего исследования, точного объема и названия которого у него еще нет.

теля «Об ощущении и ощущаемом»⁶; эта идея с отделением трактата «О жизни и смерти» была воплощена в издании Трико⁷, но осталась пока без поддержки у последующих переводчиков и издателей текста.

Сказанного достаточно, чтобы попробовать прочитать «О юности и старости, жизни и смерти» и «О дыхании» по отдельности в согласии со сложившейся традицией их издания. Хотя в пользу существования расширенного варианта трактата в составе 27 глав аргументы более весомы и многочисленны, история вопроса показывает, что малые естественнонаучные сочинения были объединены в тематический цикл позднее прочих, получили свои названия не сразу, при этом до сих пор нормой для издательской практики остается (вопреки рукописной традиции) раздельная публикация этих двух текстов, завершающих серию *Parva naturalia*. Начало этой практике было положено критическим изданием И. Беккера (Bekker, 1831) и в целом поддержано последующими издателями и переводчиками, среди них: Ж. Бартеlemi-Сент-Илер (J. Barthelemy-Saint-Hilaire, 1847), В. Хетт (Hett, 1936), В. Огле (1897), Ж. Трико (1951). Вильгельм Биль, напротив, напечатал трактат в составе 27 глав под общим заголовком «О юности и старости, жизни и смерти и о дыхании», но для раздела о дыхании дал двойную нумерацию глав⁸. Так же, с некоторыми изменениями, поступил и Дэвид Росс (Ross, 1955), представивший на сегодня наиболее авторитетный текст и комментарий трактата.

Нами были приведены в основном аргументы формального порядка о том, как читать и как разделять имеющийся текст. Можно ли указать иное основание, по которому тексты двух трактатов могут быть обособлены друг от друга? Как представляется, да. В трактате «О юности и старости, жизни и смерти» Аристотель рассуждает о том, что имеет отношение ко всем живым существам – растениям и животным. Для его изложения характерен методичный переход от животных к растениям или наоборот, попытки сравнить при каждой возможности: как обстоит дело в одном случае – а как в другом. Все-му живому свойственно жить и умирать, всему живому свойственно проходить свой жизненный путь от юности до старости, – хотя для описания отдельных этапов этого пути требуется порой свой язык, разные устойчивые выражения, когда говорится о растениях и когда говорится о животных. Этот же универсальный подход отличал трак-

⁶ Подробнее см.: *Месяц С.В.* Трактат «О дыхании»... С. 97–98.

⁷ *Tricot J.* (trad.) *Aristote, Parva naturalia suivis du Traité pseudo-aristotélicien De spiritu.* Paris: Vrin, 1951.

⁸ *Aristotelis Parva naturalia* / Rec. G. Biehl. Lipsiae: B.G. Teubneri, 1898. P. 87–118.

тат «О долготе и краткости жизни». Но рассуждение в трактате «О дыхании» имеет отношение только к животным, причем не ко всем, а только к наиболее развитым – обладающим легкими или жабрами как их аналогом. Исключая из поля зрения растения и большие классы животных, Аристотель дает основание для прочтения трактата «О дыхании» как обособленного рассуждения, а тем самым ставит несколько особняком шесть глав трактата «О юности и старости, жизни и смерти».

Эти главы, как и большинство текстов сборника *Parva naturalia*, посвящены вопросам, дополняющим и развивающим учение Аристотеля о душе, – в данном случае учение о растительной душе (способности) как начале и источнике жизни для всего живого. Основные моменты этого учения были им изложены во второй книге трактата «О душе», – на это сочинение Аристотель ссылается в первой же главе трактата «О юности и старости» (*De juv.* 1, 467b13), указывая необходимый контекст для его чтения.

Если главы «О юности и старости, жизни и смерти» рассматривать обособленно от трактата «О дыхании», то, как мы сказали, основной проблемой становится отсутствие в нем исследования того, о чем сказано в заголовке. Но если в нем не говорится или мало говорится о жизни, смерти, юности и старости, то каким же вопросам посвящен этот текст? Эти главы имеют свою определенную тему, в них Аристотель рассуждает преимущественно о сердце (сердцевине) как середине живого тела, как главнейшем органе, очаге жизни для животных и растений. И хотя о сердце Аристотель говорил ранее в других своих сочинениях, преимущественно в «О частях животных», без этого небольшого текста его учение о сердце было бы не полным. В целом, с учетом ряда других произведений, Аристотель затрагивает следующие вопросы: сердце как середина; приоритет сердца в генезисе живого существа; сердце как начало питающей способности души; сердце как место сохранения жизненного тепла; сердце у животных и его аналог у растений; сердце как главный орган в процессе пищеварения (ибо кровь – последняя пища, из которой возникают органы); сердце как центр кроветворения; сердце как орган, согласующий действия всех пяти органов чувств. Эти моменты учения Аристотеля о сердце, которое было бы интересно более подробно исследовать, помогают понять отдельные замечания в нашем трактате «О юности и старости, жизни и смерти» о том, что сердце является главным органом, регулирующим жизнь живых существ (ср. 469a8 τὸ κύριον πρὸς τὸ οὗ ἔνεκα διατελεῖν).

Верх и низ для растений и животных [De juv. 1, 467b10–468a12]

В начале Аристотель формулирует тему предстоящего исследования и говорит, что в нем пойдет речь «о юности и старости, о жизни и смерти», и добавляет, что в рамках своего рассуждения он обратится к исследованию также причин дыхания. И поясняет, что благодаря дыханию «некоторые животные» живут, а без дыхания – умирают. Исследование дыхания станет основной темой последующих глав – т.е. трактата «О дыхании», где большое внимание Аристотелем будет уделено критике предшествующих философов (De resp. 1–7), которые полагали, что дыхание присуще всем животным. Но здесь смысл слов о «некоторых животных» сохраняет интригу.

В качестве отправной точки рассуждения Аристотель принимает свой тезис о бестелесности души и о ее локализации «в той части тела, которая обладает большей силой по сравнению с другими частями». Но известно, что он вслед за Платоном принимал трехчастное деление души (душа растительная, чувствующая, разумная) – какую душу следует иметь в виду? Философ говорит, что его будет интересовать то общее, благодаря чему живыми являются как растения, так и животные. Животное от не-животного отличается наличием способности ощущать (иными словами, благодаря душе ощущающей), но растения этой способности лишены, при этом живыми являются и те и другие, – поэтому предмет своего интереса Аристотель обозначает как сферу деятельности души растительной (*αὐξήτικῆ*) / питающей (*θρεπτικῆ*), чья функция – перерабатывать пищу для роста и поддержания жизни. Далее он будет пользоваться терминами «душа питающая» (*θρεπτικὴ ψυχή*), «питающее начало» (*θρεπτικὴ ἀρχή*) или начало питающей души (*θρεπτικῆς ἀρχῆς ψυχῆς*).

Это начало, по Аристотелю, должно находиться посередине, причем координаты для середины задаются векторами вперед-назад (это вектор чувственного восприятия: «спереди» – сторона, откуда мы воспринимаем, откуда «приходит ощущение») и верх-низ (это вектор питания: верх – то, откуда принимается пища). Верхняя часть тела (голова у людей и животных, корни у растений) – та, с помощью которой поступает пища, нижняя – та, с помощью которой производятся негодные выделения (периттома) после завершения пищеварения. Что касается ощущений, то Аристотель особо отмечает наличие некоего общего органа наряду с отдельными органами ощущений (*ἐν τῷ κοινῷ αἰσθητήριον*), в котором сходятся все воспринятые ощущения.

Рассуждение о верхе и низе приводят Аристотеля к утверждению о противоположности растений и животных, а также об особом по-

ложении человека в мире живой природы: для людей верх соответствует верху мирового целого, потому что только человек отличается прямохождением. Его голова направлена туда, где верх космоса, к небу и Солнцу (верх – то, куда движется огонь), между тем как у остальных животных голова «находится посередине». Укорененные в земле растения ориентированы иначе, чем животные, ведь их голова – это корни, которыми они добывают себе пищу из земли. Для них верхом является земля (то, откуда они берут пищу), хотя для нас это низ. Получается, что в мире живой природы пространство (верх и низ, вперед и назад) не совпадает с пространством космическим.

Интересна заключительная аналогия между корнями растений и ртом животных как органами, с помощью которых они берут свою пищу: «одни свою пищу получают корнями из земли, а другие из себя самих» (τὰ μὲν ἐκ τῆς γῆς λαμβάνει, τὰ δὲ δι' αὐτῶν, 468a11-12). Данное место может вызвать затруднение: о ком сказано «одни» и «другие»? Хетт полагает, что Аристотель здесь имеет в виду растения и переводит так, что своими корнями, аналогично рту, одни растения (some) берут свою пищу из земли, а другие растения (others) – друг от друга (from each other). И считает нужным пояснить свой перевод: «повидимому, Аристотель имеет в виду растения-паразиты наподобие омелы»⁹. Росс указывает на возможность понять данный фрагмент иначе: «поскольку οὗ грамматически должно соотноситься с τὸ καλοῦμενον στόμα, то в обсуждаемой фразе τὰ μὲν ἐκ τῆς γῆς λαμβάνει, τὰ δὲ δι' αὐτῶν различаются животные травоядные (animals graze) и хищные, плотоядные (those that live off one another), т.е. поедающие других животных, и в этом смысле животные едят «сами себя». Однако Росс полагает, что эту фразу не следует переводить буквально так, и что под τὰ μὲν ἐκ τῆς γῆς λαμβάνει Аристотель все же имеет в виду растения, а τὰ δὲ δι' αὐτῶν – животных. Животные должны переварить свою пищу, в то время как растения получают уже переработанную землей пищу, в готовом виде.

Середина и деление животных на части [2, 468a13–b15]

В начале главы Аристотель говорит о тройном разделении тела «вполне развитых животных» (ζῶα τελεία): на часть, которой ими воспринимается пища, часть, которой выводится излишнее (периттома), и середину между тем, чем принимается пища и тем, чем она выводится ненужное, у крупных животных эта часть называется грудью.

⁹ Hett W.S. (trans.) Aristotle. On the Soul. Parva naturalia. On Breath. Camb., MA., 1957. P. 414.

Выражение «совершенные животные» встречалось у Аристотеля ранее в трактате «О частях животных»¹⁰; он имеет в виду полноценные взрослые особи в отличие от недоразвитых, как он пояснит в дальнейшем тексте «О дыхании», – эмбрионов, яиц, икринок, семян (De resp. 478b30).

Локализацию питающей души посередине этих трех частей Аристотель аргументирует тем, что многие животные при отсечении одной из двух половин сохраняют живучесть вместе с той частью, вместе с которой останется после отрезания середина – условно или вместе с головой, или вместе с желудком. У растений и насекомых это растительное начало, средняя часть «потенциально множественна». После разделения на части окажется не одна, а две живущих половины, каждая со своим началом. И части разделенных растений растут отдельно, из одного отростка может вырасти несколько полноценных деревьев.

Чем совершеннее животное, тем более совершенны его внутренние органы, и тем менее они могут быть заменены в случае их утраты. У животных есть общее чувство – орган, позволяющий координировать действия различных чувств, и иногда дублирующий их функции. Так, при лишении какой-то своей части, животное может какое-то время существовать и ощущать благодаря слабой чувствительности, «следу чувства» ($\psi\upsilon\chi\iota\kappa\acute{o}\nu\ \lambda\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$). Но все же полноценно жить, «сохранить природу» разрезанные животные не могут в силу отсутствия органов «сохранения жизни» (у одних частей нет возможности поглощать пищу, у других – ее переваривать) и неспособности жизненного начала их восстановить.

Середина и сердце [3, 468b17–469a10]

Если в предыдущей главе речь шла о животных, то теперь Аристотель продолжает доказательство своего тезиса о локализации души в середине на примере разрезания растений. Он указывает на три способа возникновения растений: из семян, путем прививок и путем черенкования. В первом случае рост происходит, по мнению Аристотеля, из серединки двудольного семени, точка роста – это точка, где

¹⁰ В.Н Карпов переводит данный термин «достигшие законченного развития», «У всех животных, достигших законченного развития, имеются две необходимые части: та, которой они принимают пищу, и та, которой производят выделение... Третья часть, в которой помещается начало жизни, у всех существ лежит посередине между вышеуказанными» (II, 10, 655b36-656b1), *Аристотель. О частях животных* / Пер. В.П. Карпова. М., 1937.

сращены доли семени, именно отсюда вырастают стебель и корень у новых ростков. Так что начало роста – это середина.

Аргумент состоит в том, что поскольку середина определяется по отношению к верху и низу, а место, откуда начинается рост ветви и корня, есть место между верхом и низом, то место, откуда начинается рост ветви и корня растения, и есть середина. У Росса греческий текст 468b19-22 отличается от текста в издании Хетта. Переводим по Хетту: διθύρων γὰρ ὄντων πάντων, ἧ σὺμλέφουκεν ἔχεται, καὶ τὸ μέσον ἔστιν ἐκατέρου τῶν μορίων ἐντεῦθεν γὰρ ὃ τε καυλὸς ἐκφύεται καὶ ἡ ῥίζα τῶν φυομένων.

Если растение вырастает не из семени, а из отростка, то главным объектом поиска середины становится не семя, а почка, его «взрослый» аналог. Веточка может быть взята от другого растения путем отрезания и последующего укоренения, или путем вживления веточки или почки (прививание), в первом случае вырастают новые корни, а в другом – новые ветви, поскольку подвой уже укоренен. Почку Аристотель называет началом и серединой. Он говорит, что начало заключено посередине между стеблем и корнем, но поскольку корень и стебель у растения «везде», то почка оказывается визуальным образом середины и как бы сердцем растения.

Итак, доказывая, что душа как начало жизни всех живых существ локализована в сердце (середине), Аристотель приводит доводы и для растений, и для животных о связи питающего начала с серединой.

1. Аргумент от делимости: некоторые растения (и очень немногие животные) способны выжить после разрезания на части.
2. Аргумент от начала роста: рост у растений начинается из середины семени, рост у черенков и привоев начинается из почки.
3. Аргумент от порядка генезиса: у животных и у растений первым возникает сердце.

Сердце (сердцевина), заключающая начало жизни, возникает первым у животных и первым у растений Оно главный орган процесса питания и кроветворения, будучи целевой причиной питания, «действия прочих органов пищеварения осуществляется ради деятельности сердца». Оно – конечная причина и в качестве таковой обладает безусловной ценностью и силой.

У животных, обладающих кровью и развитым чувственным восприятием, ощущение находится в сердце, ибо там, по словам Аристотеля, находится орган, общий для всех отдельных органов ощущения. Два ощущения, вкус и осязание, связаны с сердцем, поэтому и остальные тоже, поскольку они тоже приводят сердце в движение.

Врожденное природное тепло в сердце [4, 469a23–b20]

После аргументации, основанной на наблюдении («чувства», «явления»), Аристотель переходит к рациональным доводам («логос»), и указывает на необходимость оптимального устройства живого целого для решения своих природных задач¹¹. Поскольку «природа во всем производит наилучшее из возможного», то наилучшим образом питающая и растущая функции души будут объединены в одном центре, где «обе они наилучшим образом сделают свою работу – и часть, где пища переваривается до конца, и принимающая ее». Этот центр – сердце. Как представляется, «здесь под принимающей частью» имеется в виду вся цепочка пищеварения, а кровь – последняя пища, а «конец пищеварения» – это и есть начало роста, образования органов, ради чего питание и существует. Такое начало должно быть в сердце как в месте, «принадлежащем правителю».

Второй аргумент состоит в различии «того, что пользуется, и того, чем оно пользуется» и сопровождается примером с флейтистом и рукой, которой он пользуется для игры на флейте. Византийский комментатор Аристотеля Михаил Эфесский поясняет, что Аристотель здесь говорит о сердце, которое пользуется другими органами пищеварения, но не совпадает с ними по месту. Но если сердце и другие органы не должны быть в одном месте, то принцип питания и ощущения – должны быть в одном.

Животные обладают, как говорит Аристотель, «неким врожденным природным теплом» (τινὰ σύμφυτον θερμότητα φυσικὴν), и каждая их часть, и все тело в целом. Живое – теплое, а мертвое, наоборот, холодно. Называя это Необходимо, чтобы начало этой теплоты было у животных с кровью в сердце, а у бескровных – в аналогичной части. В самом деле, все части перерабатывают и переваривают пищу с помощью природного тепла, но в наибольшей степени – та, что над всеми главенствует.

Сердце, сердцевина содержит жизненное тепло и погибает последним из всех частей. Поскольку сердце есть не у всех животных, Аристотель всегда дополняет: «или аналог сердца». То же относится и к растениям. В том же смысле, в каком можно говорить об аналоге крови у животных бескровных и о соке растений – в том же смысле Аристотель говорит применительно к ним о сердце-сердцевине. Используя метафору жизни как горения огня, он описывает душу как

¹¹ Ср. De part. an. 665b: «где окажется возможным, одно начало лучше многих» (Аристотель. О частях животных / Пер. В.Карпова. С. 101).

«горящую», «объятую пламенем» в сердце. Пока в душе и сердце сохраняется это внутреннее природное – сохраняется жизнь, когда пламя гаснет – наступает смерть.

Почему гаснет огонь жизни? [5, 469b21–470a18]

Но почему огонь прекращает гореть? Поскольку огонь в рассуждении Аристотеля – это метафора жизни, вопрос этот можно задать иначе: почему гаснет огонь жизни? Почему наступает смерть? Аристотель рассуждает о двух причинах уничтожения огня – внешней и внутренней и, соответственно, о двух видах его гибели (φθορά). Первый он называет μάρανσις, *угасание*, иссыкание (ссылаясь на обыденный язык: «мы называем», καλοῦμεν), и в этом случае огонь гаснет сам (ὁφ' αὐτοῦ). Второй вид гибели огня – σβέσις, *затухание*, когда его тушат с помощью чего-то, ему противоположного, следовательно, внешнего (эта причина может быть и естественной, например, сильный дождь, но по отношению к огню – это внешнее и противоположное). Таким образом, огонь либо гаснет сам, и тогда это метафора естественной смерти от старости, либо он потухает под воздействием внешних причин – и это смерть насильственная. Но на самом деле, отмечает философ, в обоих случаях огонь перестает гореть по одной и той же причине: из-за отсутствия пищи; лишенный питания (горючего) для поддержания тепла, огонь перестает гореть. И чтобы огонь потушить, используют для этого вещи с противоположными огню свойствами (горячий и сухой по своей природе огонь можно заливать водой или засыпать землей или чем-то подобным сухим и твердым, например, железной крышкой-«тушилкой»), при этом главная задача – лишить огонь горючего.

Насильственная смерть ассоциируется прежде всего с повреждением того или иного органа системы пищеварения, принимающего либо переваривающего пищу, – и Аристотель говорит о том, что «противоположное» огню (жизни), останавливая пищеварение (παύον τῆν πέψιν), препятствует усвоению пищи (κωλύει τρέφεσθαι). Если же говорить не о насильственном, а о естественном *угасании* огня жизни, то оно, по Аристотелю, происходит не от противоположного (холода), а от самого же тепла – от избыточного накопления теплоты по причине отсутствия дыхания и охлаждения.

Аристотель использует и другую аналогию – между огнем малым и огнем большим (огонь, например, большого очага по сравнению с огоньком лампы) и огнем внутренним, природным теплом, и огнем внешним, накопленной теплотой от окружающей среды и от питания.

Без дыхания это большое тепло сожжет огонь внутренний, и он лишится своей пищи. Здесь в тексте главы встречается интересное выражение: избыточный огонь успевае́т сжечь пищу-горючее «прежде, чем прекратится испарение». Если идет испарение, значит есть переваривание, ведь пища не может быть без влаги и переваривание не может быть без огня (внутреннего тепла); так что если пища будет уничтожена прежде, чем остановится процесс испарения, значит, прекратится сам процесс питания и ее усвоения.

Наконец, в данной главе нельзя не отметить обогащение аналогии жизни и огня красивым сравнением горения огня с течением реки: огонь горит – это значит что он находится в постоянном возникновении, и как в реке все время сменяются и уносятся прочь новые потоки воды, так и огонь все время новый, все время в нем заново что-то горит, но нам кажется, что это одно и то же пламя, один и тот же костер, – потому что возникновение происходит очень быстро, и у нас сохраняется цельный зрительный образ.

В целом Аристотель утверждает, что для сохранения тепла – а значит, и для сохранения жизни – обязательно должно происходить охлаждение «заклоченного в начале» тепла. Несомненно, это именно то тепло, которое в предыдущей четвертой главе было названо «врожденным природным теплом» (*De juv.* 4, 469b7-8) и «природным теплом» (b12). Можно добавить, что это рассуждение Аристотеля о сохранении тепла и охлаждении можно сопоставить с одним из афоризмов Гиппократов, в котором сказано, что молодые («растущие») «имеют больше врожденного тепла (*τὸ ἔμφυτον θερμόν*), поэтому им требуются больше пищи, – в противном случае, тело истощится. У стариков же тепла не много, а потому они нуждаются в малом количестве сгораемого, ибо его избыток погасил бы тепло» («Афоризмы», 1, 14). Таким образом, в молодом и старом возрасте опасность представляет противоположное: молодой организм при недостатке питания угаснет, а старый угаснет от ее избытка. Внутреннее тепло будет быстрее сжигать собственное тело как пищу, поскольку молодой организм горячее и внутреннего тепла в нем больше. А старый организм, по природе более холодный и сухой, скорее может скончаться от переизбытка – ибо избыток образовавшегося тепла сожжет собственное врожденное тепло как гасится малый огонек лампы.

Пища, среда и охлаждение растений [6, 470a19–470b5]

В шестой главе трактата Аристотель вновь говорит о природном тепле жизни, но уже применительно к растениям. Ранее в *De juv.* 4,

469b8 было сказано о «врожденном природном тепле», которым обладают животные. Но поскольку внутреннее природное тепло по мысли Аристотеля оказывается как бы «местом» для питающей души, то такое тепло должно быть и у растений тоже.

Растениям для сохранения природного тепла тоже требуется охлаждение, но оно не может произойти благодаря дыханию, растениям «достаточно той помощи, которую оказывают пища и окружающая среда». Пища, т.е. влага, добываемая корнями из земли, охлаждает, отмечает философ, и предлагает для пояснения сравнение с людьми, что мы можем встретить в его биологических текстах не часто. Так, у людей съеденная пища охлаждает, когда она только проглочена, но еще не подверглась перевариванию. А пост, воздержание от еды «разогревает и вызывает жажду». Почему пост разогревает? – Потому что не происходит охлаждения, но не только за счет температуры самой пищи (ее, действительно, можно было бы с этой целью охладить), но и за счет движения воздуха внутри организма, вызванного перемещением пищи по органам пищеварения. При переваривании же пища станет источником нового тепла.

Растения, укорененные в земле, не могут менять своего места произрастания, – получается, что им угрожает в разное время года не одно и то же: летом – излишнее тепло, зимой – излишний холод. Но фактически растения погибают в обоих случаях от потери тепла и пищи – они засыхают, но летом растение сохнет от подобного (внешнего тепла), а зимой – от противоположного (внешний холод уничтожает тепло, прекращая питание). Зимой солнце греет слабо, следовательно, слабо поддерживает природное тепло жизни, а сильный мороз чрезмерно охлаждает жизненное начало, – оно замерзает. Жарким летом, наоборот, тепла может быть слишком много – и охлаждающей влаги, извлекаемой корнями из земли, не достаточно для охлаждения жизненного начала (души): охлаждение, которое могут получить корни растений (местом жизненного начала Аристотель ранее называл середину между корнями и стволом), меньше того тепла, которое поступает от внешней среды благодаря Солнцу. Так что «малый огонь» растительной души гибнет от «большого огня» окружающей среды – и тогда растение засохнет. Чтобы этого не произошло, садовые растения вокруг стволов у корней заваливают камнями либо сосудами с водой, чтобы обеспечить им дополнительное охлаждение и не допустить губительного перегрева. Аристотель говорит «некоторые виды камней», имея в виду скорее их размер и форму, а не сорта минералов.

Заключительное обещание Аристотеля посвятить отдельное рассуждение вопросу о том, каким именно образом водные животные охлаждаются водой, а сухопутные – воздухом, то есть самой средой своего обитания, ясно указывает на следующее далее продолжение текста – трактат «О дыхании» как его вторую часть.

Аристотель

О ЮНОСТИ И СТАРОСТИ, О ЖИЗНИ И СМЕРТИ
ΠΕΡΙ ΝΕΟΤΗΤΟΣ ΚΑΙ ΓΗΡΩΣ, ΚΑΙ ΖΩΗΣ ΚΑΙ ΘΑΝΑΤΟΥ

Глава 1 [De juv. 467b10–468a12]

Теперь скажем о юности и старости, о жизни и смерти. Пожалуй, необходимо сразу же сказать и о причинах дыхания, ведь у некоторых животных от дыхания зависят жизнь и ее конец.

Душе мы дали определение в другом сочинении. Ясно, что ее сущность не может быть телом, также очевидно, что она заключается в той части тела, которая обладает большей силой по сравнению с другими частями. Вопрос о прочих частях души (или же способности – как бы их ни называть), мы сейчас оставим. Что же касается тех, благодаря которым говорится о «животных» и «живых», то необходимо, чтобы у них, поскольку в них достигается двоякое (я имею в виду под «двояким» – «быть животным» и «быть живым»), была одна и та же часть, согласно которой «живое» мы именуем также и «животным». В самом деле, животное, поскольку оно животное, не может не жить. Но поскольку нечто живое, оно тем самым не необходимо является животным, ведь растения хотя и живые, однако не имеют ощущений. А животное от не-животного мы отличаем на основании способности ощущать.

Итак, необходимо, чтобы по числу эта часть была одной и той же, а по бытию – многими разными, ведь «быть животным» не то же самое, что «жить». Далее, поскольку наряду с отдельными органами ощущений существует еще некий общий орган для всех ощущений (*ἐν τῇ κοινῷ αἰσθητήριον*), в котором сходятся все ощущения, воспринятые в действительности, – такой орган должен быть посередине между тем, что называют «впереди» и «сзади» («впереди» определяется относительно того, откуда приходит ощущение, а «позади» ему противоположно). Но тела у всего живого разделяются также на «верх» и «низ» (ибо у всего есть верх и низ, в том числе у растений). Отсюда ясно, что питающее начало будет посередине между ними.

Ту часть, посредством которой в тело поступает пища, мы называем «верхом», обращая внимание на это, а не на все окружающее в целом. А «низом» называем ту часть тела, посредством которой производится первичное выделение.

В этом отношении растения противоположны животным. В самом деле, человек в силу прямой осанки отличается от всех живых существ более всего тем, что его верхняя часть направлена туда, где верх всего мирового целого, в то время как у прочих животных она находится посередине. А верхняя часть растений, которые по своей природе неподвижны и получают пищу из земли, находится в силу необходимости внизу. Ибо корни растений и то, что называется ртом у животных, аналогичны: одни свою пищу получают корнями из земли, а другие из себя самих.

Глава вторая [De juv. 468a13–b15]

Вполне развитые животные подразделяются на три части: одной частью они поглощают пищу, другой производят выделение, а третья – посередине между ними. Эта часть у крупных животных называется грудью, у остальных же ее аналогом; у некоторых она может быть оформлена сравнительно больше, чем у других. У животных, способных перемещаться, к ним добавляются части, предназначенные для выполнения этой задачи, и с их помощью они несут свои туловища, – это ноги, стопы и тому подобное, с тем же назначением.

То, что в середине этих трех частей находится начало питающей души, очевидно как на основании наблюдения, так и на основании рассуждения. Ведь многие животные при отсечении одной из частей – головы и части, принимающей пищу, – сохраняют жизнь вместе с той частью, к которой примыкает середина. Так бывает с насекомыми, например, осами и пчелами. Но и помимо насекомых многие животные после разрезания на части могут жить благодаря питающему началу.

Эта средняя часть в действительности одна, но потенциально их может быть много. Так же и у растений, ведь и части разделенных растений продолжают жить отдельно, и из одного начала вырастает много деревьев. О том, почему одни растения не способны жить при разделении на части, а другие отрастают заново, мы скажем в своем месте. И в этом отношении растения, пожалуй, подобны роду насекомых.

Так что необходимо, чтобы питающая душа у тех, кто ею обладает, в действительности была одна, потенциально же душ много. Такова и душа чувствующая, поскольку видно, что отрезанные части на-

секомым обладают чувствительностью. Но если говорить о сохранении природы, то растения способны, а животные не способны ее сохранить вследствие того, что они лишены органов для ее сохранения: ибо одни [отрезанные части] оказываются лишены того, чем взять пищу, другие – того, чем ее поглотить, третьи – и других частей помимо этих.

Такие животные похожи на несколько сросшихся вместе особей, – однако этого не происходит с высшими животными, природа которых едина настолько, насколько это возможно. После разделения они лишь очень слабо ощущают, обладая неким душевным претерпеванием. Ведь некоторые животные продолжают двигаться после удаления внутренних органов (черепахи, например, даже после удаления сердца).

Глава третья [De juv. 468b16-469a10]

Далее. Ясно, что это так и для растений, и для животных, если исследовать возникновение растений из семян, а также с помощью прививания и черенкования.

В самом деле, рождение из семени всегда начинается из середины: ведь все семена двудольны, и там, где они срастаются – там и середина между обеими долями, ведь оттуда вырастают стебель и корень у ростков. Так что начало роста – это середина. То же самое с привоями и черенками, что хорошо видно на почках. Ведь почка ветви – это своего рода начало, но одновременно и середина, и ее можно либо вырезать, либо привить, чтобы из нее выросли соответственно либо ветви, либо корни, поскольку начало заключено посередине между стеблем и корнем.

И далее, у животных с кровью первым возникает сердце, что очевидно в тех случаях, когда есть возможность наблюдать ход возникновения. Следовательно, и у бескровных животных первым должно возникать нечто аналогичное сердцу. Ранее в трактате «О частях животных» мы утверждали, что сердце является началом вен, и что у животных с кровью кровь является последней пищей, из которой формируются органы.

Ясно, что одну функцию в процессе питания выполняет рот, другую желудок, но важнее всего сердце, ибо от него зависит конечная цель. Поэтому у животных с кровью начало как чувствующей, так и питающей души должно быть в сердце, ведь действия прочих органов пищеварения осуществляется ради деятельности сердца. Необходимо, чтобы главное всегда пребывало в «том, для чего», а не в том, что делается ради него, – так действия врача направлены на здоровье.

Далее, у всех животных с кровью главное ощущение находится в сердце, ибо там по необходимости находится орган, общий для всех отдельных органов ощущения. Мы видим, что два ощущения, вкус и осязание, связаны с ним, следовательно, и остальные тоже. Ведь и остальные ощущения могут привести его в движение, но эти два не устремлены кверху.

Помимо того, если жизнь у всех заключена в средней части, очевидно, что в ней необходимо находится и чувствующее начало. Ведь как мы утверждаем, поскольку существует животное, постольку и жизнь, и поскольку тело обладает ощущением, постольку мы называем его животным. А почему одни ощущения очевидно направлены к сердцу, а другие находятся в голове (поэтому раньше и было такое мнение, что животные ощущают благодаря мозгу), – о причине этого мы сказали в другом месте.

Глава четвертая [De juv. 469a23–b20]

Итак, на основании явлений из сказанного ясно, что здесь, в середине между тремя частями тела, находится и начало чувствующей души, и растительной, и питающей. Это же ясно и на основании рассуждения. Мы видим, что природа во всем производит наилучшее из возможного; но если каждая из частей будет заключена в середине того, что является началом их обеих, тогда обе они наилучшим образом сделают свою работу – и часть, где пища переваривается до конца, и принимающая ее. Это так для каждой из них, поэтому место такой середины должно быть местом, принадлежащим правителю.

Кроме того, следует различать того, что пользуется, и то, чем оно пользуется (и поскольку они различны по своей силе, постольку и по месту, если возможно), – например, флейта и то, что флейтой движет – рука. Итак, раз животное определяется через обладание ощущающей душой, то животные с кровью должны иметь это начало в сердце, а бескровные – в той части, которая является его аналогом.

Все части и все в целом тело у животных обладает неким врожденным природным теплом. Поэтому при жизни они теплые, а умерев и лишившись жизни – наоборот. Необходимо, чтобы начало этого тепла было у животных с кровью в сердце, а у бескровных – в аналогичной части. В самом деле, все части перерабатывают и переваривают пищу с помощью природного тепла, но в наибольшей степени – та, что над всеми главенствует.

Вот почему когда охлаждаются остальные части тела, жизнь все же остается, а если замерзнет и эта часть – то оно погибнет, поскольку начало тепла крепится отсюда ко всем остальным частям. Душа

здесь словно объята пламенем – у животных с кровью это сердце, у бескровных его аналог. Следовательно, необходимо, чтобы оно одновременно и давало начало жизни и сохраняло жизненное тепло, а так называемая смерть есть его гибель.

Глава пятая [De juv. 469b21–470a18]

Мы можем видеть, что есть два вида гибели огня – угасание и затухание. Угасание – когда огонь гибнет сам, затухание – когда он погибает от противоположного, и первое это смерть от старости, а второе – насильственная. Но получается, что в обоих случаях он гибнет из-за одного и того же: лишенный пищи, не получая питания для тепла, огонь погибает. Ведь и противоположное, прекращая пищеварение, препятствует питанию. Угасает же огонь жизни, когда скапливается избыточно много тепла из-за отсутствия дыхания и охлаждения, – ибо когда тепла накапливается слишком много, оно быстрее уничтожает пищу, и огонь успевает сжечь пищу прежде, чем прекратится испарение. Оттого не только малый огонь гаснет от более сильного, но и пламя светильника, помещенное в более сильное пламя, полностью выгорает, как и любое горючее вещество. Причина в том, что большое пламя потребляет горючее быстрее, чем поступает новая пища; огонь же всегда пребывает в возникновении и течет словно река, но этого не заметно, потому что происходит это очень быстро.

Итак, ясно, что для сохранения тепла (что необходимо, если хочешь жить) должно происходить некое охлаждение тепла, заключенного в начале. Можно привести пример с горячими углями: если угли плотно накрыть со всех сторон особой «тушилкой», то они скоро погаснут, а если ее несколько раз поднимать и опять опускать, угли будут оставаться раскаленными долгое время. Укрывание сохраняет огонь, ведь из-за рыхлости золы оно не препятствует дыханию, но преграждает доступ окружающему воздуху, чтобы он не погасил огонь вследствие большого количества заключенной в нем теплоты.

О причинах же того, почему в результате получается противоположное, – если огонь укрыть, и если его полностью лишить доступа воздуха (в последнем случае он гаснет, а в первом сохраняется долгое время, – было сказано в «Проблемах».

Глава шестая [De juv. 470a19–470b5]

Все живые существа обладают душой, которая существует, как мы уже говорили, не без природного тепла, и растениям, чтобы сохранить природное тепло, достаточно той помощи, которую оказывают пища и окружающая среда. Ведь пища, входя внутрь, охлажда-

ет, – как и у людей сразу после приема пищи, а воздержание от еды, напротив, разогревает и вызывает жажду. Ведь воздух всегда нагревается, когда застаивается, а при поступлении пищи он охлаждается, приходя в движение, пока идет ее переваривание.

Если окружающий воздух оказывается слишком холодным из-за времени года, когда бывают сильные морозы, то растения чахнут; или же если летом бывает слишком жарко и влага, извлекаемая ими из земли, не может их охладить, то их тепло погибает, иссякая. И тогда говорят, что деревья «обожжены» и что у них «тепловой удар» по причине таких погодных условий. Поэтому для их охлаждения к корням подкладывают некоторые виды камней и сосуды с водой.

Что касается животных, то поскольку у одних средой обитания является вода, у других – воздух, то их охлаждение происходит в этом и с помощью этого, то есть одни охлаждаются водой, другие воздухом. Для тех, кто хочет понять, каким образом и как именно, следует сказать подробнее в отдельном рассуждении.

*Перевод с древнегреческого
М.А. Солоповой*

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Аристотель. О частях животных / Пер., вступ. статья и прим. В.П. Карпова. М.: Гос. изд-во биологич. и медицинской. лит-ры, 1937.

Аристотель. О душе / Пер. П.С. Попова // *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 369–447

Солопова М.А. О месте трактата О юности и старости, жизни и смерти и о дыхании в корпусе аристотелевских сочинений, его названии и разделении текста издателями // *ΣΧΟΛΗ*. 2018. Т. 12. № 1. С. 167–181.

Солопова М.А. (пер.) Аристотель. О долготе и краткости жизни // *Вопросы философии*. 2016. №12. С. 169–173.

Месяц С.В. Трактат «О дыхании» и его место среди малых естественнонаучных произведений (*Parva naturalia*) Аристотеля // *История философии*. 2020. Т. 25, №1. С. 95–100.

Месяц С.В. (пер.) Аристотель. О дыхании (главы 1–7) / Пер. и прим. С.В. Месяц // *История философии*. 2020. Т. 25, № 1. С. 101–110.

Месяц С.В. (пер.) Аристотель. О дыхании (главы 8–21) / Пер. и прим. С.В. Месяц // *История философии*. 2020. Т. 25. № 2. С. 106–120.

Biehl W. (ed.). *Aristotelis Parva naturalia / Recognovit G. Biehl.* (Bibliotheca Teubneriana). Lipsiae: B.G.Teubneri, 1898.

Hett W.S. (transl.) Aristotle. On the Soul. Parva naturalia. On Breath / With an English translation by W.S. Hett. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.

Hippocrate. Oeuvres complètes / Ed. É. Littré. Vol. 4. Aphorismi. Paris: Baillière, 1844 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1962). P. 458–608.

King R.A.H. Aristotle on Life and Death. London: Duckworth, 2001.

Michaelis Ephesii In parva naturalia commentaria / Ed. P. Wendland. Commentaria in Aristotelem Graeca 22.1. Berlin: Reimer, 1903, P. 1–149.

Ross W.D. (ed.) Aristoteles: Parva naturalia / A revised text with introd. and commentary by Sir David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955.

Ross W.D. (ed.) Aristotle: De anima / Ed. with introduction and commentary by Sir David Ross. Oxford: Oxford University Press, 1961.

Tricot J. (trad.) Aristote, Parva naturalia suivis du Traité pseudo-aristotélicien *De spiritu*. Paris: Vrin, 1951.

Ogle W. (trans.) Aristotle. On youth and old age, life and death and respiration / Translated with introduction and noted by W. Ogle. New York; Bombay: Longmans, Green and Co, 1897.

MARIA SOLOPOVA

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia.

E-mail: msolopova@yandex.ru.

Aristotle's Treatise *On Youth and Old Age, Life and Death* As a Part of the Parva Naturalia Collection

Abstract: The article discusses the text and main topics of Aristotle's treatise "On youth and old age, life and death" as a work of the Parva naturalia collection, i.e. small works which discuss natural phenomena involving the body and the soul. This publication presents a new translation into Russian of this Aristotle's work, a study and comments on special Aristotelian terminology, the most interest themes of the treatise are compared with other passages from relevant works of the Corpus Aristotelicum. The article as an introduction to the first translation of this text summarizes the arguments pro et contra the publication of this text as an independent treatise "On Youth and Old Age, Life and Death" (chapters 1–6) and as part of the 27-chapter treatise "On Youth and Old Age, Life and Death and on Respiration" (in this case, chapters 7–27 correspond to the text of the treatise "On Respiration"). The article discusses such topics as Aristotle's doctrine on the middle, the heart as the most important part of the living body, "peritoma" (excess, undigested food debris), two types of extinction of fire as a metaphor for life and death, innate natural heat. A complete translation of the treatise is presented after analysis of the content of its six chapters.

Keywords: Aristotle, Parva naturalia, life, nutritive soul, plants, animals, middle, heart, food, natural heat.

References

Biehl, W. (ed.). *Aristotelis Parva naturalia*, recognovit G. Biehl. (Bibliotheca Teubneriana). Lipsiae: B.G. Teubneri, 1898.

Hett, W.S. (transl.) *Aristotle. On the Soul. Parva naturalia. On Breath*. London: Harvard University Press, 1936.

Karpov, V.P. (transl.) *Aristotle. O chastyakh zhivotnykh* [On the Parts of Animals]. Moscow: Gos. izdat. biologich. i meditsinskoj lit. Publ., 1937. (In Russian)

King, R.A.H. *Aristotle on Life and Death*. London: Duckworth, 2001.

Littré, É. (ed.). *Hippocrate. Oeuvres complètes*, ed. É.Littré. Vol. 4. Aphorismi. Paris: Baillière, 1844 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1962). P. 458–608.

Mesyats, S.V. “Traktat “O dykhanii” i ego mesto sredi malykh estestvennonauchnykh proizvedenii (Parva naturalia) Aristotelya” [Treatise “On Breath” and Its Place Among the Small Psychological Works (Parva Naturalia) of Aristotle], *History of Philosophy*, 2020, Vol. 25, No. 1, pp. 95–100. (In Russian)

Mesyats, S.V. (trans.), “Aristotle. O dykhanii [On Respiration], chapters 1–7”, *History of Philosophy*, 2020, Vol. 25, No. 1, pp. 101–110. (In Russian)

Mesyats, S.V. (trans.), “Aristotle. O dykhanii [On Respiration], chapters 8–21”, *History of Philosophy*, 2020, Vol. 25, No. 2, pp. 106–120. (In Russian)

Popov, P.S. (trans.) Aristotle, *O dushe* [On the soul], trans. into Russian by P.S. Popov, in: Aristotle. *Sochineniya* [Works], in 4 Vols. Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1976, pp. 369–447. (In Russian)

Ogle, W. (transl.) *Aristotle. On youth and old age, life and death and respiration*, translated with introduction and noted by W. Ogle. New York; Bombay: Longmans, Green and Co, 1897.

Ross, W.D. (ed.) *Aristotle, Parva Naturalia*. , A revised text with introd. and commentary by Sir David Ross. Oxford: Oxford: Clarendon Press, 1955.

Ross, W.D. (ed.) Aristotle: De anima / Ed. with introduction and commentary by Sir David Ross. Oxford: Oxford University Press, 1961.

Solopova, M.A. “O meste traktata O yunosti i starosti, zhizni i smerti i o dykhanii v korpuse aristotelevskikh sochinenii, ego nazvanii i razdelenii teksta izdatel’yami” [On the Place of the Treatise “On Youth and Old Age, Life and Death, and On Respiration” within the Corpus Aristotelicum, its Title and the Editorial Division of the Text], *ΣΧΟΛΗ*, 2018, Vol. 12, No. 1, pp. 167–181. (In Russian) (In Russian)

Solopova, M.A. (trans.) “Aristotle, O dolgote i kratkosti zhizni” [On Lenth and Shortness of Life], *Voprosy filosofii / Quaestions of Philosophy Journal*, 2016, No 12, pp. 169–173. (In Russian)

Tricot, J. (trad.) *Aristote, Parva naturalia suivis du Traité pseudo-aristotélicien De spiritu*. Paris: Vrin, 1951.

Wendland, P. (ed.) *Michaelis Ephesii In parva naturalia commentaria*, ed. P. Wendland. Commentaria in Aristotelelem Graeca 22.1. Berlin: Reimer, 1903, pp. 1–149.

Трубникова Н.Н.

ведущий научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС при Президенте Российской Федерации; 119606, г. Москва, просп. Вернадского, 82, стр. 9; зам. главного редактора журнала «Вопросы философии», Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: trubnikovann@mail.ru.

Наследие индийского буддизма в «Собрании стародавних повестей»

Аннотация: «Собрание стародавних повестей» («Кондзяку моногатари-сю:», 1120-е гг.) – самый крупный в японской словесности свод поучительных историй *сэцува*. Из тысячи с лишним его рассказов 185 посвящены Индии. По большей части это достаточно простые примеры воздаяния счастьем за добрые дела и горем за злые, притчи об относительности любых различий (между знатым и простым, богатым и бедным, мудрым и глупым), случаи из жизни Будды Шакьямуни, его учеников и последователей. Эти истории взяты отчасти из сутр, отчасти из китайских буддийских энциклопедий или из сочинений китайцев-паломников, бывавших в Индии; сюжеты отражают взгляд японских книжников на то, какой должна быть родина Будды. В пересказе сюжет нередко подгоняется под задачу: доказать, что японская буддийская община не слишком далеко ушла от древнего индийского прообраза. Жанр *сэцува* не предполагает рассмотрения сложных философских вопросов, но тем интереснее рассказы, где цитируются отрывки из книг буддийского канона. Также примечательны истории о знаменитых наставниках, таких как Нагарджуна и Васубандху, и о начале значимых для Японии традиций: почитания будды Амидабхи, бодхисаттвы Авалокитешвары и «Лotosовой сутры».

Ключевые слова: японский буддизм, индийский буддизм, «Собрание стародавних повестей», нидана, джатака, авадана, вякарана.

Статья подготовлена при поддержке РФФИ, грант № 18-011-00558 «“Собрание стародавних повестей” (“Кондзяку моногатари-сю”) в истории японской религиозно-философской мысли».

В конце XI – начале XII в. в Японии был составлен огромный свод поучительных историй *сэцува*: индийских, китайских и японских, древних и недавних. Как он назывался по замыслу составителей, неясно¹, а известен он под заглавием «*Кондзяку моногатари сю*», принятый русский перевод – «Собрание стародавних повестей». *Кон-дзяку* (иное чтение *има ва мукаси*) – это зачин каждого из рассказов: его можно перевести как «давным-давно», «в стародавние времена», но точнее – «теперь / для нас это стало стариной». Перед нами прошлое, увиденное из настоящего, предыстория той Японии, в которой жили составители. И начинается эта предыстория не в японской древности, а гораздо раньше, в Древней Индии. Для рассказчиков важно, что живут они в «последнем веке» – на исходе той эпохи, которая началась с приходом в мир Будды Шакьямуни. Знали они об Индии лишь то, что прочли в книгах китайского буддийского канона, причем набор этих книг не очень велик: около десятка сутр², два энциклопедических собрания историй³, да еще записки знаменитого путешественника и переводчика VII в. Сюань-цзана (ок. 602–664) о паломничестве в Индию. Отбор эпизодов из источников и способ их изложения явно небеспристрастны – и именно поэтому примечательны.

Индийская часть «*Кондзяку*» состоит из пяти свитков⁴. Первые три повествуют о земной жизни Будды – от сошествия с неба и рождения в царском роду и до ухода в нирвану. Об этих свитках я под-

¹ Об истории памятника и его изучения см.: *Трубникова Н.Н., Бабкова М.В.* «Собрание стародавних повестей» в оценках исследователей: основные вопросы и трудности // Япония. Ежегодник. 2018. С. 162–202. Я пользуюсь изданиями: *Кондзяку моногатари-сю*: / Под ред. Конно Тоору, Икэгами Дзюньити, Коминэ Кадзуаки, Мори Масато. Токио, 1993–1999; *Кондзяку моногатари-сю*: / Под ред. Накагава Сатоси, сетевая версия 2018. URL: http://yatanavi.org/text/k_konjaku/index.html. Указывая источники рассказов, я следую комментариям в названных изданиях, а также в работе: *Buddhist tales of India, China, and Japan: a complete transl. of the Konjaku monogatari shū* by Yoshiko Dykstra. Vols. 1–3. Honolulu, 2015.

² В том числе «Сутра о причинах и их плодах в прошлом и настоящем» (яп. «*Како гэндзай инга-кё*»), ТСД 3, № 189), «Сутра ста избранных преданий» (яп. «*Сэндзю: хякуэн-гё*»), ТСД 4, № 200), «Сутра о мудрости и глупости» (яп. «*Кэнгу-кё*»), ТСД 4, № 202).

³ «Сады Закона, роши драгоценностей» (кит. «*Фаюань чжулинь*»), яп. «*Хо:он дзюрин*», ТСД 53, № 2122, 668 г.) и «Разные примеры из сутр и уставов» (経律異相, кит. «*Цзинлюй исян*»), яп. «*Кё:рицу исо*»), ТСД 53, № 2121).

⁴ Построение этой части собрания подробно исследовано в работе: *Коминэ Кадзуаки.* *Кондзяку моногатари-сю: Тэндзикубу-но кэйсэй то ко:дзо*: [Состав и структура индийской части «Собрания стародавних повестей»] // *Journal of cultural and social science.* 1980. Vol. 15. P. 1–25; 1981. Vol. 16. P. 1–24.

рробнее пишу в другой статье⁵, так что здесь скажу о них лишь коротко. 4-й свиток охватывает события начиная с составления буддийского канона и до той поры, когда индийские наставники отправились проповедовать в Китай. По хронологии далее должен был бы следовать свиток о буддизме в Китае, но перед ним помещен еще один, под заглавием «Индия до Будды». В структуре собрания он соответствует мирским (небуддийским) разделам: точно так же китайскую часть замыкают рассказы о почтительных детях, императорах, даосских мудрецах, а вторую половину японской части составляют истории о савонниках, поэтах и музыкантах, воинах и др. Индийские мирские рассказы взяты опять-таки из буддийского канона, среди них есть притчи, условно «исторические» предания, джатаки (о том, кем были Будда и его ученики в прежних жизнях), а также рассказы о том, как люди жертвовали собой, чтобы услышать хоть одну или две строки Закона, Дхармы – в пору, когда прежний будда уже ушел из мира, а новый еще не явился. Закон мыслится при этом как вечный, а Будда Шакьямуни – как один из длинной череды будд⁶. 4-й и 5-й свитки «Кондзяку» я в этой статье разберу последовательно, чтобы показать, по какому принципу подобраны рассказы и какая картина индийского буддизма из них выстраивается.

Нынешнему читателю «Кондзяку» бросается в глаза, что в рассказах о Будде сам Шакьямуни говорит очень мало. Возможно, такова особенность жанра, если исходно *сэцува* – это вставные примеры для проповедей: слова Будды проповедник цитирует и разъясняет в других разделах своего выступления, а примерами иллюстрирует их, и здесь для новых речений Учителя и для их разбора места уже нет. Или же дело в другом: легенда о Будде должна в «Кондзяку» звучать как общее достояние всей японской буддийской общины, но не какой-то одной из школ. А почти любое изложение учения соотносилось бы с той школой, которая его берет за основу; при таком ограничении процитировать можно лишь очень немногие места из канона.

Речи будды в «Кондзяку» сводятся к трем основным типам: 1) клятвы; 2) рассказы о прошлых делах такого-то человека, приве-

⁵ Трубникова Н.Н. Рассказы об Индии времен Будды в «Собрании стародавних повестей» // Япония. Ежегодник. 2020. Т. 49 (в печати).

⁶ Японские наставники обычно говорят о семи буддах прошлого; из них в «Кондзяку» чаще других упоминаются первый, Випашьин, и шестой, Кашьяпа; Шакьямуни – седьмой в этом ряду. История Будды Шакьямуни одновременно и уникальна – именно она делает нынешний мир таким, каков он есть, – и типична, повторяет истории прежних будд с небольшими изменениями.

ших ныне к таким-то последствиям по закону воздаяния; 3) предсказания, то есть сообщения о будущих последствиях чьих-то деяний.

В рассказе 1–2⁷ описано чудесное рождение Будды: «Едва царевич родился, боги его взяли за руки и помогли ему пройти по семь шагов на четыре стороны света. Едва ступал, под ногою вырастал лотос и принимал его ступню. семью шагами на юг указал царевич, что для бесчисленных живых существ он станет буддой, самым урожайным полем⁸. семью шагами на запад указал, что нынешнее тело его – последнее, что больше он не родится, а в этот раз проживет до старости, а потом положит предел самой смерти. семью шагами на север указал, что переправит всех на тот берег через море рождений и смертей. семью шагами на восток указал, что станет главным провожатым для всех живых. И еще по семь шагов прошел в каждый из промежутков между сторонами света – и указал, что станет Буддой, отсечет все страсти и страдания. семью шагами вверх указал он, что ради нечистых он не запятнается скверной. семью шагами вниз указал, что прольет дождь Закона, угасит пламя ада, поможет всем живым обрести радость в покое и мире».

Затем царевич произносит стихи:

Я исчерпал ту долю, что велит рождаться из утробы,
 Это тело – мое последнее тело,
 Я же исчерпаю и всякое загрязнение
 И точно переведу всех живых на тот берег!

Здесь Будда предвещает свою судьбу и словами, и движениями: «Семь его шагов являют суть семи частей просветления»⁹. Таким образом, жизнь Будды не только воспроизводит судьбу прежних будд,

⁷ Здесь и дальше при ссылках на «Кондзяку» первая цифра – номер свитка, вторая – номер рассказа в нем. Разбор рассказа дан в статье: *Танака Норихико*. Дзиппо: ситихо то тандзэ:гэ – «Кондзяку моногатари-сю» Тэндзикубу Буцудэн-о мэгуттэ [Семь шагов на десять сторон и гатха, произнесенная при рождении: из предания о Будде в индийской части «Собрания стародавних повестей»] // Буккё: дайгаку Буккё: гаккай киё: [Труды центра буддийских исследований Буддийского университета]. 2016. Вып. 21. С. 31–55.

⁸ Создаст ту среду, в которой людям и другим живым существам с наибольшим успехом удастся накапливать «заслуги», творить добрые дела и обретать благие «плоды».

⁹ Эти семь частей таковы: 1) выбор подходящего учения (*такухо:*, санскр. *Дхарма-правичая*); 2) усердие (*сё:дзин*, санскр. *вирья*); 3) радость (*ки*, санскр. *прити*); 4) легкость и покой (*кэйан*, санскр. *прашрабдхи*); 5) памятование (*нэн*, санскр. *смрити*); 6) сосредоточение (*тэй*, санскр. *самадхи*); отрешенность (*ся*, санскр. *упекиа*).

но и служит прообразом для каждого человека, кто вступит на путь освобождения. Стихотворные строки процитированы по-китайски; они взяты из «Большого трактата о запредельной премудрости»¹⁰, одного из важнейших текстов махаяны, но в трактате третья строка гласит: «Я и сам обрету освобождение». В «Кондзяку» она заменена строкой из «Лотосовой сутры»¹¹, причем в сутре ее произносит не Будда, а его ученик Шарипутра. Возможно, замена строки служит цели напомнить, что Будда спустился в помраченный мир, подобно тому как «умеряют свой блеск, мешаясь с пылью», *вако*: *до:дзин*, даосские мудрецы и японские божества *ками* (формула восходит к «Дао дэ-цзин», 4).

В дальнейшем клятвы Будды звучат, например, так: «Кто любит друг друга, непременно расстаются. Я хочу лишь одного: разреши мне уйти из дому, вступить на путь ученья! И я постараюсь всех живых привести к освобождению от мук разлуки с любимыми!» (говорит царевич отцу, 1–4); «Если не достигну истинного просветления, никогда не встану с этого сиденья!» (говорит царевич, сев под деревом бодхи, 1–6).

Первая проповедь Будды в городе Варанаси изложена в рассказе 1–8. Будда обращается к бывшим своим товарищам по «трудным делам», аскетическим упражнениям: «Вы в малой вашей мудрости не сомневайтесь, не считайте за пустяк, достиг я Пути или не достиг! Почему? А потому, что когда вершишь трудные дела, сердце приходит в смятение. А когда получаешь удовольствия, сердце радуется. Потому я и отдалился от двух путей, трудного и радостного, пошел по Срединному Пути, и теперь смог достичь просветления-бодхи». О содержании проповеди в рассказчик далее лишь говорит, что Будда учил «о страдании, стечении, уничтожении и пути»; пояснений к «четырем благородным истинам» он не дает.

Далее в нескольких рассказах Будде противостоят приверженцы «иных путей», *гэдо*:, таких как «путь великих мудрецов», «путь чудотворцев» и «путь Вед» (1–9). Но о содержании их споров с Шакьяму-

¹⁰ Санскр. «Маха-праджня-парамита-шастра», кит. «Дачжиду-лунь», яп. «Дайтидо-рон», ТСД 25, № 1509, 58а.

¹¹ Санскр. «Саддхарма-пундарики-сутра», кит. «Мяофа лянхуа-цзин», яп. «Мё:хо: рэнгэ-кё:», ТСД 9, № 262, 10 с, ср. в пер. А.Н. Игнатювича: «Я уже прекратил впитывать “загрязнения” || И, слушая Будду сейчас, || Также устранил в себе беспокойство и страдание». См.: Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Изд. подг. А.Н. Игнатювич. М., 1998. С. 116.

ни речи нет – только об их кознях, которые Будда преодолел, и о том, как они пытались состязаться с Буддой и его учениками в чудотворстве. Доводы «иных путей» изложены так: «В ваш город придет шрамана Гаутама. Это очень дурной человек. Кто богат, тем он скажет: мирское бесполезно, накапливайте заслуги! – и люди из-за него лишатся имущества, станут бедняками. Любящие супружеские пары он научит: мир непостоянен, следуйте Закону Будды! И супруги расстанутся. Как увидит красивую женщину в расцвете лет, станет уверять: мир ничтожен, стань монахиней! – и заставит ее обрить голову. Так он учит, обманывает людей, вводит в убыток, разлучает, уродует – вот каков злодей!» (1–14). Для рассказчика важно, что Будда для своего времени – не единственный учитель, что ему приходится доказывать превосходство своего учения, правда, обычно чудесами, а не словами.

Еще одна стихотворная цитата содержится в рассказе 1–22. Некий царь в подарок другому царю изготовил изображение Будды, и Шахьямуни велит написать на картине:

Если ты хочешь уйти в дальний поход,
Тебе нужно запастись учением Будды.
Так ты сможешь одолеть воинство рождений и смертей,
Так же легко, как слон крушит травяную хижину.
Кто принял Закон и Устав,
И всегда упражняется, не ленится,
Тот сможет переплыть море страстей
И достичь берега избавления от страданий.

Стихи взяты из одной из версий устава буддийской общины¹², где они входят в повторяемое несколько раз величание улыбки Будды. Чудесная сила Закона Будды станет далее темой множества рассказов.

Вот пример повествования о «наследии прежних деяний»: Ананда, ближайший ученик Будды, спрашивает, почему другой ученик, их общий родич Анируддха, стал лучшим ясновидцем в общине. Будда рассказывает: в прежней жизни Анируддха был вором, однажды грабил пагоду будды Випашына и поправил фитиль в лампе перед статуей (чтобы лучше видеть сокровища, лежащие в пагоде). Глядя на прекрасный лик будды, вор раскаялся и ничего не взял; за эту заслугу

¹² «Муласарвастивада-виная-вибханга», кит. «Гэньбэнь шо ицзе юбу пинайе», яп. «Компон сэцу иссай юбу биная», ТСД 23, № 1442, 669 с, 811b и др. См.: *Kishino R. A Study of the Nidāna: An Underrated Canonical Text of the Mūlasarvāstivāda-vinaya*, PhD diss., Los Angeles, 2013. P. 330.

ему и воздалось: он смог встретиться с Шакьямуни, вступить на монашеский путь и обрести ясновидение (2–19). Пример предсказания: некий брахман, встретив Будду на улице города Шравасты, с почтением обходит его по кругу и кланяется. Будда предсказывает: отныне на протяжении долгих веков этот брахман не будет рождаться в дурных мирах, всегда будет счастлив, а в итоге вступит на путь подвижничества (1–36).

В 3-м свитке рассказчик много места отводит историям, чья общая тема – относительность горя и счастья. Например: у царя родился сын, безобразный, словно демон. За чёрный цвет кожи и рыжие волосы его прозвали Горелым, родители невзлюбили его. Царевича растили в уединенной хижине, но когда на страну напали враги, он вызвался идти на войну. Взяв лук своего деда, праведного государя, и боевую трубу, он вышел навстречу врагам, устроил их ревом трубы, звоном тетивы и собственным ужасным обликом, и враги отступили. Царь благодарил его, говоря, что из всех царских детей лишь он один показал себя настоящим царевичем. Затем царевич решил жениться, и ему сосватали невесту из дальних стран и устроили так, чтобы молодые виделись только ночью. Но царские наложницы подговорили жену царевича взглянуть на мужа при свете дня, она ужаснулась и уехала к себе на родину. В тоске царевич пытался броситься с горной кручи, но боги спасли его и изменили его внешность, сделали красавцем. Царевич отправляется за женой, супруги воссоединяются, а тесть на радостях уступает зятю престол. Так в итоге царевич вопреки – а по сути благодаря своей отвратительной внешности становится царем двух царств (3–15). Подобные рассказы наряду с другими, где появляются и архаты, и бодхисаттвы (в частности, Манджушри), призваны показать: основы учения махаяны, в том числе установки на относительность любых различий и на заботу о других, а не на собственное совершенствование, появляются уже при Будде, а не в последующие века. Тем самым японские школы, в большинстве своем махаянские, возводят свое происхождение ко временам Будды.

История Индии после Будды начинается в «Кондзяку» с первого «собора» его учеников. Ананду – самого памятливого – пытаются не пустить на собрание монахов, говоря, что он был усердным слушателем, но пользы из наставлений Будды не извлек. Вдобавок его обвиняют в том, что он уговорил Будду разрешить женщинам принимать монашество, хотя сам учитель и предсказывал, что из-за этого Правильный Закон просуществует не дольше пятисот лет; что не подал учителю воды в пору последней болезни; что не ответил, когда Будда

спрашивал, не прожить ли ему в этом мире бесчисленные века; что не прогнал мать Будды, царицу Майю, от гроба, когда она сошла с небес проститься с умершим сыном, то есть позволил женщине коснуться тела Будды. Ананда отвечает на все эти упреки: община состоит и из монахинь и мирянок, а не только из монахов и мирян; я не подал учителю грязной воды, ибо в тот час через реку переправлялось пятьсот повозок; царице Майе не стал мешать, чтобы в грядущие века все знали, как глубока связь между родителями и детьми (ведь и сам Будда, как сказано в рассказе 3–33, восстал из гроба, чтобы проститься с матерью). Что же до вопроса о долгой жизни Будды, то Ананда объясняет: «Демоны-мары и иноверцы обратили бы нам во вред мой ответ», причем и теперь не говорит, как хотел бы ответить. «Ученость мне нужна лишь затем, чтобы четырьмя сиддхантами (*си ситтан*) принести пользу всем живым», – настаивает он, имея в виду четыре способа проповеди: на языке 1) принятом в кругу мирян; 2) приспособленном для каждого отдельного слушателя; 3) способном разрушить помрачения слушателя; 4) соразмерном истине как таковой. В итоге Кашьяпа, председатель собора, говорит Ананде: если ты и вправду опытен, а не только учен, ты сможешь войти на собор и через закрытые двери! Так Ананда и поступает, ему дают слово, он начинает: «Так я слышал...» – и словно бы Будда возвращается к ученикам и снова проповедует. Со слов Ананды другие ученики записывают сутры Великой и Малой колесниц, махаяны и хинаяны. Здесь опять-таки подчеркнуто, что два извода буддийского учения не различаются как ранний и поздний (4–1).

Царь Прасенаджит принимает у себя Рахулу, сына Шакьямуни. За трапезой тот вдруг заливается слезами – ибо вкус еды уже стал не таким, как при жизни Будды. В доказательство Рахула чудом достает из-под земли зернышко, созревшее еще до ухода Будды; вкус его в самом деле намного лучше. Для чего же богиня земли хранит этот вкус, если время Будды прошло? – Она его бережет для тех людей «последнего века», кто устроит трапезу для монахов и чтения «Сутры о человеколюбивых царях»¹³. Здесь соединяются две темы: неизбежной порчи мироздания – и обрядов, могущих противостоять упадку, пусть на время, но возвращать людей в век Будды (4–2).

О царе Ашоке, жившем через сто лет после ухода Будды, японцам в XII в. было известно, прежде всего, то, что он построил по всему

¹³ Яп. «Нинно:кё:», ТСД 8, № 245, в Японии почитается как одна из сутр для защиты страны. В «Кондзяку» чудеса этой сутры описаны в рассказах 6–9, 7–11, 7–12, 14–35.

миру огромное количество пагод – в знак почитания Закона и покаяния в собственных грехах (такие пагоды показывали и в Китае, а порой и в Японии, хотя на самом деле они к Ашоке отношения не имеют). «Кондзяку» дает не совсем обычное объяснение поступку царя: Ашока будто бы каялся не в том, что убивал врагов на войне, а в том, что казнил множество своих жен, после того как одна жена из ревности погубила сына другой. Ведь «заслуги от постройки пагод неопостижимы, даже если кто-то в шутку складывает их из камешков, вырезает из дерева», – сообщает царю монах Упагупта. Затем говорится, как Ашока в союзе с богами и демонами пошел войной на драконов, чтобы добыть хранимые в их царстве частицы останков Будды и поместить в свои пагоды (4–3). Далее помещен рассказ о сыне Ашоки по имени Кунала: царица-мачеха воспылала к нему страстью, он ее отверг, она стала интриговать, и царь усрал сына на дальнюю окраину царства. Но царица отправила туда подложный приказ ослепить царевича – и Кунала покорно принял кару. Затем он скитался, просил милостыню, играя на цитре, однажды пришел ко дворцу Ашоки и царь узнал сына в слепом нищем по звуку цитры. Мудрый монах находит способ вернуть царевичу глаза: промыть глазницы слезами множества людей, пролитыми в тот час, когда они слушали слова Закона. Монах проповедует о двенадцати звеньях цепи взаимозависимого возникновения (*пратитья-самутпада*), слушатели плачут, их слезы собирают и царевича исцеляют. Рассказчик снова лишь называет тему проповеди, не разворачивая ее, но и не обходит вниманием вовсе; важнейшие понятия буддийского учения в рассказах хотя бы звучат, чудодейственная их мощь показана в действии – а за толкованием их читатель может обратиться к знатокам (4–4).

Ашока строит на земле подобие буддийского «ада», «подземных темниц», *нарака*, и велит бросать туда сначала преступников, а потом и всех, кто окажется поблизости. Туда пытаются заточить мудреца, но кипящий котел превращается в пруд с лотосами. Царь приходит на это посмотреть, тюремщик спрашивает: а на тебя самого, о царь, твой приказ распространяется? На всех без исключения! – отвечает Ашока и бросает в темницу тюремщика, наглядно показывая, к чему может привести игра с парадоксами (4–5). Мудрый монах Упагупта велит юному ученику остерегаться женщин, а тот самонадеянно отвечает, что уже избавился от тяги к женскому полу. Тогда учитель принимает обличье красавицы, соблазняет его, и вдруг возвращается в свой истинный облик, да еще и на виду у прохожих, а потом рассказывает о случившемся всей братии. По словам рассказчика, «Упагупта настав-

лял учеников на Путь в точности как Будда» (4–6) – и в «Кондзяку» в самом деле есть истории, где наставление Будды похоже на фарс; например, в рассказе 3–19 в доме одного из его почитателей-мирян старая служанка ворчит, что монахи вводят хозяев в расходы, морочат их. Шакьямуни ей являет настоящий морок: она видит Будду всюду, куда ни взглянет – на дверях, на стенах, на земле, в небе, и даже на своих ладонях, когда пытается закрыть лицо руками.

И все-таки времена царя Ашоки – уже не век Будды. Тот же Упагупта пытается разыскать кого-нибудь, кто видел Будду, и находит старуху ста десяти лет, сестру царя Прасенаджита. Девочкой она видела Будду, Упагупта приходит к ней – и краем одеяния случайно задевает стоящий на полу кувшинчик с маслом. Старуха говорит: когда был жив Будда, даже самый нерадивый из его учеников ни за что такого не допустил бы. А потом вспоминает, как в детстве потеряла золотое украшение: оно лежало на изголовье, но в те дни во дворце гостил Будда, сияние наполняло все покои и в его лучах золота было не видно (4–7). Некая демоница пытается помешать Упагупте проповедовать: является в облике красавицы, отвлекает слушателей. Монах надевает ей на шею зловонное ожерелье из черепов, она пытается его снять – и не может, и даже главный демон Мара бессилен ей помочь. Она возвращается к Упагупте, просит избавить ее от ожерелья, а взамен обещает исполнить любое его желание. Монах отвечает: ты видела Будду (ибо демоны долговечнее людей), покажи мне его облик! Демоница соглашается, но просит, чтобы монах помнил: это всего лишь наваждение. А он забывает и, видя прекрасный лик Будды, заливается слезами (4–8).

К какому времени относится следующий рассказ, неясно. Его герой, монах, странствует по Индии, наблюдая обычаи общины. В одном храме все живут праведно, только двое стариков не молятся, не изучают Закон, а постоянно играют в шашки; оказывается, они-то и есть настоящие праведники, ибо в игре созерцают подобие человеческой жизни, где заблуждения и просветление так же неразделимы, как «черные» и «белые» на доске. В другом месте монах-отшельник ночью поднимает шум: грабят! Герой рассказа вместе с крестьянами из ближней деревни приходит на помощь – и узнает, что грабителем был сон, сморивший монаха, отнявший у него время. Третий встречный монах ведет себя как безумный, ни мгновения не сидит на месте: то бегает, то ложится, то вскакивает, то хохочет, то рыдает. Он объясняет: «Человек родится на небесах, смотришь – а он уже родился человеком. Родился человеком – и вдруг сходит в подземные темни-

цы. Сошёл в подземные темницы – и вдруг сходит на путь голодных духов. Сошёл на путь голодных духов – и вдруг становится асурой. Стал асурой – и вдруг сходит на путь животных, так и мечется. Три мира беспокойны, как и мой обычай. Кто увидит, как это дурно, тот поймет непостоянство трех миров, вот чего я хочу и вот почему много лет бегаю, как сумасшедший!». Весь рассказ поддерживает тему относительности таких мерок, как мудрость и безумие, что позже получит продолжение в японской традиции *дзэн* (4–9).

Вместе с тем, нельзя сказать, чтобы между праведным и грешным не было разницы: если грешный обретает благую участь, стало быть, какое-то благое деяние перевесило его грехи; точно так же, если мудрец страдает, значит, в его мудрости был какой-то важный изъян. В час кончины беспутного монаха к его одру толпой собираются будды и бодхисаттвы. Он возрождается на небе, и собратья по храму узнают, что он всю жизнь «полагался на тот благой образ трех тел будды¹⁴, что пребывает в нашем собственном теле, и неустанно, дни и ночи постоянно помнил о нем» (4–10). Монах-странник встречает человека, который бьет своего сына, заставляя его учить сочинение Панини по санскритской грамматике; монах сообщает, что этот ребенок – новое перерождение самого Панини. Его строки «разошлись по свету, кажутся теперь мудрыми, но ему в следующей жизни никакой пользы не принесли: обрел он вот такое тело глупца, не помнит прежней своей жизни, не может запомнить строки, им самим сочиненные. А вот Закон Будды не таков: хоть и кажется, будто сейчас от него толку нет, но в последнем веке он поможет вспомнить прошлые дела так ясно, будто видишь их воочию, заранее узнать о делах будущих. Вот почему непременно нужно освоить Закон Будды!». Монах рассказывает, как однажды летучие мыши услышали, как монах читает вслух буддийский трактат (даже не сутру, а толкование к ней) и благодаря этому смогли родиться людьми и стать монахами (4–11). Одному царю жрецы, служители богов, предсказывают, что его больной сын выздоровеет, а монах предрекает, что царевич умрет, и тот умирает; царь убеждается, что жрецы ему лгут, вещая от имени богов, и обращается к Закону Будды (4–12).

¹⁴ Вселенского «тела Закона», земного «превращенного тела» и блаженного «тела воздаяния», соотносимого с такими буддами, как Амитабха и Бхайшаджьягуру, властителями «чистых земель». Созерцание будд в собственном теле отсылает к традиции «исконной просветленности», *хонгаку*, одной из самых влиятельных в Японии XII в.

В нескольких рассказах речь идет о чудесной силе таких буддийских обыкновений, как чтение сутр, изготовление статуй Будды, поднесение монахам еды и одежды и др. Корабль на море попадает в бурю: дракон хотел затянуть его на дно, но на корабле есть монах, он читает сутру, дракон погибает и возрождается на небе (4–13). Охотясь в горах, царь встречает женщину, на которой вспыхивает и сгорает любая одежда, ибо в прошлой жизни ее муж хотел одарить монахов, а она этому помешала; поднеся в дар общине монашеские одеяния, царь избавляет женщину от напасти (4–14). Бедные старики хотят поднести дары общине, но все, что у них есть, – это прекрасные волосы старухи. Она их продает, на выручку готовит кашу для монахов – и каша в котелке не кончается, сколько бы оттуда ни брали; так бедняки становятся богаты (4–15). Две бедных женщины заказали художнику образ Будды, но заплатить могут только полцены, так что мастер рисует им одного Будду на двоих, они из-за него ссорятся, но вдруг образ чудом раздваивается (4–16). Изваяние Будды наклоняется, чтобы вор мог достать драгоценный камень с его лба (4–17). Царь казнит преступников, выпуская на них боевого слона; после пожара во дворце слона на время отводят в храм, там он слышит чтение «Лотосовой сутры» – и после этого отказывается топтать людей; слона на одну ночь привязывают возле бойни, и ярость возвращается к нему (4–18). Чтение «Лотосовой сутры» слышат крысы, живущие на храмовом чердаке, и возрождаются людьми (4–19). Царь польстился на чужую жену, и чтобы избавиться от ее мужа, посылает его за лотосами из озера, которое охраняют демоны; по совету жены муж при встрече с демонами произносит слова: «Ищу себе прибежища у Будды, слава ему! Ищу себе прибежища у Закона, слава ему! Ищу себе прибежища у общины, слава ей!»¹⁵. Демоны не причиняют ему вреда, а наоборот, помогают (4–20). Поднеся дары Будде, Закону и общине, человек спасается от казни (4–21). Жена тайком от мужа-иноверца выучивает несколько строк из «Лотосовой сутры»; муж вырывает ей глаза, но два слова, «Чудесный Закон» (*Сад-Дхарма*) входят в ее глазницы, и зрение к ней возвращается (4–22).

Далее повествователь обращается к истории разделения буддийской общины на школы. Человек по имени Махадева совершает тяжчайшие грехи: женится на собственной матери, убивает отца, затем убивает монаха, бывшего свидетелем его преступлений. Рассказ этот в «Кондзяку» не окончен, он восходит к «Абхидхарма-махаविбхаша-

¹⁵ То есть произносит формулу «тройного прибежища», которая означает, что человек стал буддистом.

шаштре»¹⁶, где говорится, что затем Махадева ушел в монахи и совершил еще один тяжкий грех: внес раскол в общину. Его последователи стали называться махасангхиками, *дайсю:бу*, «большой общиной», а противники – стхавиравадинами, *дзё:дзабу*, «приверженцами учения старейшин». Речь идет о появлении в буддизме двух направлений: более строгой стхавиравады и более открытой махасангхики. Предание о Махадеве воспроизводится не только в традиции стхавиравады, но и в махаянских текстах, чтобы 1) доказать, что разделение «буддизма для лучших» и «буддизма для всех» произошло при нем, и знаменитые наставники махаяны в расколе неповинны; 2) переадресовать махасангхике все упреки, которые можно предъявить махаяне (мягкость требований, потакание человеческим порокам и пр.).

В следующих рассказах говорится о знаменитых наставниках махаяны. До того как стал монахом, Нагарджуна, основатель «учения о пустоте», изучал книги иноверцев вместе с товарищами; по рецепту из этих книг юноши готовят зелье, чтобы сделаться невидимыми, пробираются во дворец и домогаются царских жен; стража их ловит, ведь даже невидимки оставляют следы, двое погибают, а Нагарджуна спасается и уходит в монахи (4–24). К нему, уже умудренному подвижнику, из дальних краев приходит учиться другой знаменитый монах, Арьядева. Дальше пересказано предание, известное во многих изводах: чтобы испытать гостя, почтительно ждущего у ворот, Нагарджуна велит ученику отнести ему чашу с водой; гость достает из своего дорожного припаса иголку, бросает в воду и возвращает чашу. Разные толкователи по-разному поясняют этот безмолвный диалог¹⁷; в «Кондзяку» Нагарджуна так отвечает озадаченному ученику:

¹⁶ Яп. «Абидасума дайбиса-рон», ТСД 27, № 1545, 510с–512а. Разбор преданий о Махадеве, в частности, этого рассказа «Кондзяку», см.: *Mair V. An Asian Story of the Oedipus Type // Asian Folklore Studies. 1986. Vol. 45. P. 19–32; Silk J.A. Riven by Lust: Incest and Schism in Indian Buddhist Legend and Historiography. Honolulu, 2009.*

¹⁷ Сюань-цзан, из чьих записок эта история попала в «Кондзяку», передает слова Нагарджуны так: «Вот вода. Соответственно форме сосуда она приняла круглую форму. Она становится чистой либо мутной в зависимости от вещей, [которые в ней находятся]. Она наполняет [сосуд] целиком. Ее чистота и прозрачность неизмеримы. То, что я наполнил [сосуд водой] и показал ее, – это сравнение с полнотой знаний, которые присущи моей учености. Если он бросил в нее иглу – значит, он постиг ее до самого дна. Этого необыкновенного человека следует немедленно пригласить войти». См.: *Сюань-цзан. Записки о Западных странах [эпохи] великой Тан (Да Тан си юй цзи) / Пер. Н.В. Александровой. М., 2012. С. 279–280.*

– Монах пришёл издалека [...], говорит, что хочет принять Закон для передачи. Я на это не ответил, а налил в чашку воды и передал ему. Хоть сосуд этот и мал, но в воде отразится облик того, кто проделал путь в десять тысяч ри. Мудрости у меня немного, как воды в этой чашке, пусть же образ твоей мудрости длиной в десять тысяч ри отразится в этом малом сосуде! Вот что я имел в виду, когда передавал ему чашку с водой. И мудрый гость без слов понял мою мысль, достал иголку и положил в чашку. Моя мудрость подобна иголке, и ею я хочу до самого дна проникнуть в твою мудрость, огромную, как море! – вот что имел в виду он.

После этого Нагарджуна начинает учить, а Арьядева принимает Закон, «подобно тому как вода переливается из сосуда в сосуд». В «Кондзяку» эта формула повторяется не раз, особенно часто – в рассказах о том, как японцы учились Закону у китайских наставников (в свитке 11-м); здесь этот образ наглядно дан в действии рассказа.

Двое других мыслителей, братья Асанга и Васубандху, основатели «учения об одном лишь сознании», поначалу живут врозь и следуют разным изводам учения: Асанга от бодхисаттвы Манджушри воспринял наставления Великой колесницы, а Васубандху от Пиндолы – традицию Малой колесницы. Об их наставниках читателю «Кондзяку» уже известно, что Манджушри мог бы стать буддой и в прежние века Шакьямуни учился у него, но коль скоро буддой стал Шакьямуни, Манджушри признал его как учителя (3–2); а Пиндола среди учеников Будды был первым «хитрецом», умел подстраивать самые удачные «уловки», чтобы обратить людей к Закону (3–23). Услышав от одного из учеников Асанги «Главу о десяти ступенях» из «Сутры цветочного убранства»¹⁸, Васубандху раскаивается, что прежде отрицал истину и пытается отрезать себе язык; Асанга чудом чувствует это и на расстоянии многих верст останавливает его: «Раньше этим языком ты хулил Великую колесницу, а теперь этим же языком восхваляешь ее!». Затем Васубандху приходит к нему и принимает от него учение махаяны (4–26). В этих историях для рассказчика важно не просто показать наставников махаяны живыми людьми, но и подчеркнуть, что их выбор был трудным, требовал некоторой борьбы с собственными склонностями и с обстоятельствами. О более простых путях речь пойдет дальше.

¹⁸ «Аватамсака-сутра», яп. «Кэгон-кё:», ТСД 9, № 278, 542а–578а; в этой главе говорится о десяти уровнях совершенствования махаянского подвижника, бодхисаттвы.

В последнем из «исторических» рассказов ученик Васубандху по имени Дхармапала встречается с учеником Арьядевы, Бхававивекой. Приверженцы двух махаянских традиций, учений о «пустите» и об «одном лишь сознании», спорят: существуют ли дхармы или они пусты? В споре никто не победил, и Бхававивека решает остаться в мире до тех пор, пока не явится будущий будда Майтрейя: только он сможет разрешить этот спор. Бодхисаттва Авалокитешвара советует ему дожидаться прихода Майтрейи на небе Тушита, но монах стоит на своем и затворяется в горной пещере, где и останется до конца «последнего века» (4–27). Здесь мы видим своеобразный двойственный взгляд на трудные вопросы учения: они неразрешимы, если их ставить жестко («или – или»), однако есть надежда, что в будущем, когда начнется новый век «Правильного Закона», эти вопросы будут решены или сняты. Тот, кому истина важна, а ученые споры непонятны, может молиться о будущей встрече с Майтрейей – то есть уже сейчас сделать для выяснения истины нечто, вполне посильное для обычного человека.

Следующие рассказы посвящены особенно чтимым в Японии буддам и бодхисаттвам. Перед чудесным изваянием Авалокитешвары¹⁹ люди гадают, издавек бросая на него венки из цветов; кто попадет, у того желания сбудутся. Один монах из дальних краев спрашивает: смогу ли я, изучив Закон в здешних местах, невредимым вернуться домой; смогу ли в этой жизни накопить достаточно заслуг, чтобы возродиться на небе и увидиться с Майтрейей; имею ли я природу будды, и если да, смогу ли выявить ее? – и получает три утвердительных ответа. В Японии о «природе будды», *буссё*;, спорили монахи школ Хоссо: (последователи Асанги и Васубандху) и Тэндай (приверженцы «Лотосовой сутры»); первые считали, что буддой стать может не каждый, вторые настаивали, что каждый. Показательно, что здесь этот вопрос решается гаданием – сравнительно простым путем, требующим лишь веры, – а Авалокитешвара выступает и как защитник странников, и как податель знания (4–28). После землетрясения в горах люди находят древнего архата, ученика будды Кашьяпы: он узнает, что его будда ушел в нирвану, с тех пор в мир явился Шакьямуни и тоже уже ушел; чудесным пламенем архат сжигает себя, а люди строят пагоду над его останками (4–29). Некий брахман торгует человеческими черепами: у тех, кто при жизни слушал «Лотосовую сутру», черепа отличаются от других (4–30). Лекарь с помощью разных хит-

¹⁹ О чудесах этого бодхисаттвы в Японии говорится в «Кондзяку» в свитке 16-м.

ростей добивается, чтобы царь принял необходимое, но неприятное лекарство (прочих врачей царь уже казнил). Об учении Будды здесь речи вовсе нет, хотя лекарь и носит имя Дживака, как тот врач, который лечил Будду; рассказ поддерживает тему «уловок» (4–31). В Китае сановник, опальный, но сведущий в медицине, про просьбе царя готовит лекарство для царевича; питая вражду к царю, он вместо лекарства стряпает яд и называет его индийским словом *агада*; царь и царевич с верой принимают его, и яд не убивает, а исцеляет. Позже царю являются юноша и девушка (возможно, посланцы будды-целителя Бхайшаджьягуру) и говорят, что они подменили снадобье, чтобы об индийском лекарстве не пошла дурная слава (4–32). Тему силы слова продолжает рассказ о том, как на состязании быков один бык проиграл, когда хозяин его бранил, и выиграл, когда тот похвалил его (4–33).

Два брата идут через безлюдные горы, у каждого при себе большой запас золота. Одному из них приходит мысль убить другого и завладеть его богатством; решив, что брат, вероятно, думает так же, он бросает свое золото в горную реку; так же поступает и другой брат (4–34). Монах встречает крестьянскую семью, где только что умер сын; к его удивлению, родители совсем не скорбят, ибо эти простые люди лучше, чем монах, понимают учение Будды о непостоянстве (4–35). Здесь опять зло оборачивается благом, а простота мудростью, и наоборот.

В Парфянском царстве объявляется говорящий попугай: он произносит хвалу будде Амитабхе, владыке Чистой земли – буддийского «рая». Люди, не понимая его слов, повторяют их, ибо иначе птица чахнет, и в итоге попадают в Чистую землю; попугаем обернулся сам Амитабха (4–36). А к одному из островов южнее Шри-Ланки приплывают рыбы, способные возглашать славу тому же Амитабхе, и если люди повторяют за ними слова, рыб приплывает все больше; так островитяне все возрождаются в Чистой земле, и в итоге их остров становится необитаем (4–37). Эти истории могли бы звучать как насмешки над амидаизмом – той традицией, где все подвижничество сводится к повторению слов «Слава будде Амитабхе!», что доступно и попугаям, и даже рыбам. Но если посмотреть изнутри самой амидаистской традиции, то такая предельная простота – достоинство, а не недостаток.

Покаявшись в грехах прежних жизней перед изваянием будды Бхайшаджьягуру, бедняк обретает богатство (4–38). Праведный монах сетует, что изваяние будущего будды Майтрейи не похоже на са-

мого Майтрейю; тот придает статуе свой настоящий облик на виду у множества людей и предрекает, что всем, кто изготавливает его образы, он поможет найти истинный путь (4–39). Бедная женщина и ее маленькая дочка решают переписать «Лотосовую сутру», чтобы избавиться от бедности, для этого девочка идет продавать свои волосы и попадает в руки убийцы: тот по приказу царя ищет пригложее дитя, чтобы вырезать его печень и приготовить для царевича лекарство от немоты. Девочка просит отвести ее к царю, умоляет пощадить ее ради матери, царевич слышит ее мольбы и, впервые в жизни заговорив, просит отпустить ее. Царь так и поступает, щедро наградив девочку, и она с матерью переписывает сутру. По словам рассказчика, причина всему этому – чудесная сила сутры (4–40). В этой серии рассказов учение о «передаче заслуг», *эко:*, о том, что будды могут помочь человеку, добавив к его заслугам свои, оказывается для японского рассказчика не менее важным, чем махаянские учения о «пустоте» и «одном лишь сознании».

В последнем рассказе 4-го свитка отец, горюя об умершем маленьком сыне, приходит к богу Яме, судье мертвых, и просит разрешения увидеться с мальчиком. Яма разрешает – но отец убеждается, что сын не помнит его (4–41). Такой печальный итог, невозможность самого желанного чуда – победы над непостоянством – в «*Кондзяку*» подводится и в других свитках, например, в 31-м, завершающем японскую часть собрания. Но повествование об Индии на этом не кончается.

Рассказы 5-го свитка о временах до прихода Будды²⁰ представляют большое разнообразие жанров буддийской словесности. Начинается свиток с преданий (*нидана*, яп. *энги*). Приводятся две истории о том, откуда пошло название страны Симхала (Львиная страна, она же Шри-Ланка): от торговца Симхалы, который освободил этот остров от злых демонниц (5–1) – или же от юноши, чья мать была человеком, а отец львом (5–2). За ними следует еще одна история о том, что благо и зло относительно: царь хитрыми способами пытается изобличить вора, укравшего драгоценный камень, тот не поддается и в итоге

²⁰ См.: *Кханна А.* «Кондзяку моногатари-сю: ни окэру Тэндзику фу Буцудзэн ни кансуру икуцука-но ко:сацу [Несколько соображений к свитку «Индия до Будды» в «Собрании стародавних повестей»] // Кокусай Нихон бунгаку кэнкю:сю:кай кайко:року [Материалы межд. конф. «Японская литература»]. 2010. С. 109–117. Как отмечает А. Кханна, прежние рождения Будды не составляют главной темы этого свитка; скорее, в нем идет речь о вечности Закона, единого у разных будд.

становится царским советником, возвращает камень и получает полцарства в награду (5–3). Здесь важно то, что вору помогает знание преданий. Читатель вместе с ним может разгадать царскую хитрость: по приказу царя девушки-музыкантши должны были разыграть для мертвецки пьяного вора сцену, будто он умер и возродился на небесах (расчет был на то, что уж богиням-то вор лгать не станет). Он, однако, понимает, что перед ним не богини – ибо помнит, что божества, в отличие от людей, не мигают; в «Кондзяку» об этом говорилось в самом первом рассказе – о сошествии Будды с неба Тушита. Но порой уловки действуют и на мудрецов: отшельник рассердился на драконов, запечатал их в свой кувшин, и во всем мире не стало дождей (ибо дождь насылают драконы), началась засуха; красавице-певице удастся очаровать отшельника, и драконы вырываются на волю, а старец потом на спине приносит красавицу в ее родной город (5–4). Девочка, рожденная от отшельника и оленихи, становится женой царя, а все их дети уходят в монахи и достигают святости (5–5). Царица рождает пятьсот яиц и велит бросить их в реку; правитель царства ниже по реке их вылавливает, из них рождаются чудобогатыри, подрастают, идут войной на родное царство – но узнают мать и заключают мир (5–6). Эти предания взяты в основном из записок Сюань-цзана, где связаны с достопамятными местами на его пути; в «Кондзяку» привязки к пути паломничества нет.

Дальше следует несколько рассказов в жанре джатак (яп. *хонсё*:). Герой каждого из них – Шакьямуни в одном из прежних рождений, в основном он жертвует собой ради ближних или ради Закона. Царевич собственной плотью кормит родителей в изгнании (5–7); царь никому не отказывает в милостыне и по просьбе зловердного брахмана отдает ему свою голову (5–8); другой царь наносит себе тысячу ран и зажигает в них светильники, чтобы услышать всего две строки из наставлений прежних будд: «Едва родились – тотчас умираем; прекратить это – вот радость!» (5–9). Еще один царь в поисках Закона позволяет день за днем пронзать свое тело иглой, и в итоге ему сообщают первые две строки из широко известного стихотворения: «Не делай никакого зла, чти и совершай всякое благо, сам очищай свой ум – таково учение всех будд», *сёаку макуса || сёдзэн бугё: || дзидзё гои || дзэ сёбуцу кё*²¹. Стихотворение называется «общей заповедью семерых будд», то есть Будды Шакьямуни и его предшественников (5–10). В безводных горах странник разбивает голову о камень – и

²¹ См. о толкованиях этих стихов: *Трубникова Н.Н.* «Главный смысл Закона Будды» у Догэна и его современников // *Вопр. философии.* 2015. № 7. С. 160–183.

кровь обращается в воду, чтобы напоить его спутников (5–11); музыкант, играя на цитре, побуждает пятьсот царских сыновей разом уйти в монахи (5–12). Всё это – прежние дела Будды.

Заяц жарит в костре самого себя, чтобы накормить старика (5–13). Лев дает орлу собственного мяса, чтобы спасти детенышей обезьяны; в будущем рождении этот лев станет Буддой Шакьямуни, а обезьяны его учениками (5–14). Монах радуется пожару в царском дворце, ибо жадность до богатства приносит дурные плоды в будущей жизни (5–15). Стражник из царского дворца находит на берегу пруда чудесный плод и преподносит царю; царь велит раздобыть еще таких плодов. Стражник узнает, что плод этот – из подводного царства драконов, дракон готов поделиться плодами, если ему дадут услышать слова Закона Будды, а если нет, обещает наслать потоп. Люди с трудом, но находят старика, который от деда слышал о Законе, и в его доме в тайнике обнаруживают перечень восьми заповедей: запретов на убийство, воровство, половое распутство, ложь, пьянство, использование благовоний, широкой и высокой постели, употребление пищи чаще чем один раз в день. Дракон с восторгом слушает, как царь людей читает этот список, и с тех пор два царства, земное и подводное, живут в мире (5–16). Люди могут заключить союз и с животными: один царь выиграл войну при поддержке царя крыс и его острозубых воинов. Здесь человек угрожает крысам, что разорит их убежище, если не получит подмоги, но после победы учреждает ежегодный обряд поднесения даров крысам (5–17).

Олень редкой масти спасает человека, упавшего в реку, человек обещает молчать о том, что видел его, но рассказывает о пристанище чудо-оленья царским людям; олень сам выходит навстречу царю и заливается слезами, в итоге царь узнает о неблагодарности того человека и отпускает оленя с миром²². Этот олень – Будда в одном из прошлых рождений (5–18). Человек выкупил у ловца черепаху и отпустил на волю. Перед большим наводнением черепаха приходит предупредить человека, чтобы заготовил лодку, и он с близкими спасается, а потом, плывя по разлившейся реке, по совету черепахи подбирает в лодку еще змею и лисицу. Тонущего человека черепаха подбирать не советует, «ибо люди не знают благодарности», но ее спаси-

²² О понятии «благодарности», яп. *он*, см.: *Накамура Фумико*. «Кондзяку моногата-ри-сю:»-но «он» ни цуитэ икё бункэн-то но какавари-о тю:син-ни [О понятии «благодарности» в «Собрании стародавних повестей и его источниках»] // *Studia humanitatis, Nagasaki Junshin Catholic University / Nagasaki Junshin Junior College*. 2006. Vol. 4. P. 94–84 (обратн. пагинация).

тель к этому совету не прислушивается. После наводнения змея показывает тому, кто ее спас, где искать сокровища. А спасенный человек требует, чтобы спасший его половину сокровищ отдал ему, а когда тот отказывается, доносит на него царю как на вора. Черепаха, лисица и змея сообща вывозят своего спасителя из царской тюрьмы (5–19). Лисица провозглашает себя царем зверей, подчиняет себе всех, в том числе тигров, слонов и даже одного льва, но от львиного рыка обмирает со страху, и все ее подданные разбегаются (5–20). Другая лисица, убегая от тигра, падает в колодец – и там у нее пробуждаются помыслы о просветлении. Бог Индра и бодхисаттва Манджушри вытаскивают ее и просят рассказать, к каким выводам она пришла. Выбравшись из колодца, лисица все забывает – но Индра и Манджушри предсказывают ей, что даже недолгие правильные помыслы принесут благие плоды: в будущем она возродится богиней земли Притхиви (в Японии ее почитают под именем Инари и изображают верхом на лисице, 5–21). О прежних жизнях богов речь идет и дальше: царевич женился на царевне далекой страны, потом должен был вернуться в родное царство, жена с детьми долго ждали его, потом пустились на поиски, жена умерла, а дети, послушные ее последнему наказу, ждали отца возле ее тела – и в конце концов дождались, а потом стали богами-хранителями стран света Вайшраваной и Дхритараштрой (5–22). Здесь перед нами примеры жанра *вьякарана* (яп. *дзюки*), «предсказаний», точнее, рассказов о том, к чему приведут в будущем благие деяния героев²³. Для японского повествователя это будущее уже стало прошлым, то есть рассказы сообщают о предыстории богов, чтимых в Японии.

Дальше следует серия притч (*авадана*, яп. *хию*), сюжеты их встречаются в традициях разных стран мира. Стая безносых обезьян насмеяется над одной носатой обезьяной, пока бог Индра не сообщает им: это вы, а не она, родились уродами, ибо в прошлой жизни хулили Закон, а носатая обезьяна всего лишь сомневалась в нем (5–23). Журавли спасают черепаху из пересохшего озера: несут ее на ветке, за которую черепаха держится ртом; будучи болтлива, черепаха по пути не может сдержаться, начинает разговор и падает на землю (5–24). Другая черепаха заманивает в море обезьяну, чтобы добыть ее печень, но обезьяна спасается, говоря, что оставила печень дома, а когда ее отвезят домой, убегает (5–25). Слон заботится о слепой матери-слонихе, его ловят для царя, но в неволе слон, тревожась за

²³ См.: *Шомахмадов С.Х.* Интерпретация термина «Вьякарана» в буддийской письменной культуре // Вестник СПбГИК. 2015. № 4. С. 60–64.

мать, не ест и не пьет, и в итоге царь его отпускает (5–26). Другой слон в лесу хватается хоботом человека, уносит в чашу, чтобы тот вынул занозу из ноги его отца, старого слона (5–27). Моряки видят гору посреди моря, узнают, что это не гора, а огромная рыба макара, и спасаются от нее, воззвав в молитве к бодхисаттве Авалокитешваре (5–28). Когда-то и сам Будда был огромной рыбой, а те, кто ел ее, стали его учениками (5–29). Бог Индра посещает отшельника, учится у него Закону Будды, а ревнивая жена бога его выслеживает; при виде богини отшельник лишается чудесных сил, накопленных за годы подвижничества (5–30). Ища пропавшую корову, пастух заходит в пещеру и попадает в иной мир, пробует тамошние плоды – и уже не может выйти обратно, а застывает в пещере каменным истуканом (5–31).

Последний рассказ в индийской части «Кондзяку» отчасти переключается с рассказом 4–1: здесь тоже звучат трудные вопросы, и герой справляется с ними. В некотором царстве принято было изгонять прочь всех жителей старше семидесяти лет. Один сановник, почтительный сын, спрятал престарелую мать в своей усадьбе. Соседнее царство присылает царю трудные загадки и угрожает: если не решишь – мы пойдем на тебя войной. Сановник, тайно советуясь с матерью, все загадки решает; самая трудная из них – как взвесить слона (правильный ответ: поместить слона на корабль, отметить осадку, потом слона вывести на сушу, загрузить корабль камнями, пока не осядет до той же отметки, а потом взвесить камни и сложить их вес). Узнав, что ответы подсказывала старуха, царь запрещает изгонять стариков (5–32).

Для любого из этих многочисленных рассказов можно представить контекст – ту проповедь японского монаха, для которой он послужил бы иллюстрацией. Причем контекст может быть простым – не надо презирать других людей, родичам лучше держаться друг за друга, вера в Закон будды приносит благие плоды и т.п. – а может быть и утонченно-сложным, как, например, в «Собрании песка и камней» («Сясэкисю:», конец XIII в.), где, например, история о Дхармапале и Бхававивеке служит примером к тому, как люди порой говорят разное, имея в виду одно и то же, и спорят по сути лишь о словах. Но, собранные воедино, эти рассказы в «Кондзяку» сами создают контекст друг для друга, образуют целостное повествование – о далекой Индии, временами так похожей на Японию и на любую другую страну в любой век, об учении Будды, столь важном для нашего мира – и в то же время вырастающем из самого этого мира со всеми его страстями и странностями.

Сокращения

ТСД – Тайсё: синсю: дайдо:кё: [Большое собрание сутр, заново составленное в годы Тайсё]. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html>.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Buddhist tales of India, China, and Japan: a complete translation of the Konjaku monogatari shū by Yoshiko Dykstra. Vols. 1–3. Honolulu: Kanji Press, 2015.

Kishino R. A Study of the Nidāna: An Underrated Canonical Text of the Mūlasarvāstivāda-vinaya, PhD diss., Los Angeles: University of California, 2013.

Mair V. An Asian Story of the Oedipus Type // Asian Folklore Studies. 1986. Vol. 45. P. 19–32.

Silk J.A. Riven by Lust: Incest and Schism in Indian Buddhist Legend and Heterography. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.

Коминэ Кадзуаки. Кондзяку моногатари-сю: Тэндзикубу-но кэйсэй то ко:до: [Состав и структура индийской части «Собрания стародавних повестей»] // Journal of cultural and social science, The University of Tokushima. 1980. Vol. 15, pp. 1–25; 1981. Vol. 16, pp. 1–24.

Кондзяку моногатари-сю: [Собрание стародавних повестей] / Под ред. Конно Тоору, Икэгами Дзюнъити, Коминэ Кадзуаки, Мори Масато. Токио: Иванами, 1993–1999. (Серия Син Нихон котэн бунгаку тайкэй [Новое большое собрание памятников японской классической литературы], Т. 33–37).

Кондзяку моногатари-сю: [Собрание стародавних повестей] / Под ред. Накагава Сатоси, сетевая версия 2018. URL: http://yatanavi.org/text/k_konjaku/index.html.

Ханна А. «Кондзяку моногатари-сю: ни окэру Тэндзику фу Буцудзэн ни кансуру икуцука-но ко:сацу [Несколько соображений к свитку «Индия до Будды» в «Собрании стародавних повестей»] // Кокусай Нихон бунгаку кэнкю:сю:кай кайко:року [Материалы между. конференции «Японская литература»]. 2010. С. 109–117.

Накамура Фумико. «Кондзяку моногатари-сю:»-но «он» ни цуитэ икё бункэн-го но какавари-о тю:син-ни [О понятии «благодарности» в «Собрании стародавних повестей и его источниках] // Studia humanitatis, Nagasaki Junshin Catholic University/Nagasaki Junshin Junior College. 2006. Vol. 4. P. 94–84 (обратная пагинация).

Сюань-цзан. Записки о Западных странах [эпохи] великой Тан (Да Тан си юй цзи) / Пер. Н.В. Александровой. М.: Восточная литература, 2012.

Танака Норихико. Дзиппо: ситихо то тандзё:гэ – «Кондзяку моногатари-сю» Тэндзикубу Буцудэн-о мэгуттэ [Семь шагов на десять сторон и гатха, произнесенная при рождении: из предания о Будде в индийской части «Собрания стародавних повестей»] // Буккё: дайгаку Буккё: гаккай киё: [Труды центра буддийских исследований Буддийского университета]. 2016. Вып. 21. С. 31–55. Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Издание подготовил А.Н. Игнатович. М.: Ладомир, 1998.

Трубникова Н.Н. «Главный смысл Закона Будды» у Догэна и его современников // Вопросы философии. 2015. № 7. С. 160–183.

Трубникова Н.Н. Рассказы об Индии времен Будды в «Собрании стародавних повестей» // Япония. Ежегодник. 2020. Т. 49 (в печати).

Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. «Собрание стародавних повестей» в оценках исследователей: основные вопросы и трудности // Япония. Ежегодник. 2018. Т. 47. С. 162–202.

Шомахмадов С.Х. Интерпретация термина «Вьякарана» в буддийской письменной культуре // Вестник СПбГИК. 2015. № 4. С. 60–64.

NADEZHDA N. TRUBNIKOVA

DSc in Philosophy, Leading researcher, School for Advanced Studies in the Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, 82/2, Vernadsky prosp., Moscow, 119606, Russian Federation; Deputy Editor-in-Chief, Voprosy Filosofii/ Questions of Philosophy Journal, RAS Institute of Philosophy, 12/1, Goncharnaya Street, Moscow, 109240 Russian Federation.

E-mail: trubnikovann@mail.ru.

The Legacy of Indian Buddhism in *Konjaku monogatari-shū*

Abstract: *Konjaku monogatari-shū* (1120s) is the largest collection of *setsuwa* tales in Japanese literature. Among more than a thousand of his stories, 185 are devoted to India. For the most part, these are simple examples of retribution with happiness for good deeds and grief for evil, parables about the relativity of any differences (between the noble and the humble, the rich and the poor, the wise and the fool), cases from the life of Buddha Shakyamuni, his disciples and followers, his opponents and those who lived before his arrival, but tried to study and preserve the teachings of the ancient buddhas. These stories are taken partly from sutras, partly from Chinese Buddhist encyclopedias, or from the writings of Chinese pilgrims who visited India; the plots are presented in Japanese and reflect the view of the Japanese scribes on what the Buddha's homeland should be like. In the narrative, the plot is often tailored to the task: to prove that the Japanese Buddhist community has not strayed too far from the ancient Indian prototype. The *setsuwa* genre itself does not imply consideration of complex philosophical issues, but the more interesting are the stories where excerpts from the books of the Buddhist canon (in Chinese translation) are quoted verbatim or translated close to the text. Also noteworthy are the stories of famous masters such as Nagarjuna and Vasubandhu, and of the beginning of traditions that are especially significant for Japan: the worship of Buddha Amitabha, the bodhisattva Avalokiteśvara and the Lotus Sutra.

Keywords: Japanese Buddhism, Indian Buddhism, *Konjaku monogatari-shū*, *jataka*, *avadana*, *vyakarana*.

The paper is granted by RFBR, Project No 18-011-00558, “Konjaku monogatari shu in the history of Japanese religious philosophy”.

References

- Alexandrova, N.V., trans. *Da Tang Xiyu Ji*. Vostochnaya literatura, Moscow, 2012. (Russian translation).
- Dykstra, Y., trans. *Buddhist tales of India, China, and Japan: a complete translation of the Konjaku monogatari shū*, Vols. 1–3, Kanji Press, Honolulu, 2015.
- Ignatovich, A.N., trans. *Lotus Sūtra*, Ladomir, Moscow, 1998 (Russian transl.)
- Khanna, A. ‘Konjaku Monogatarishū: Some observations on Volume Five “Tenjiku; Butsuzen”’, *Proceedings of International Conference on Japanese Literature*, 2010, pp. 109–117 (in Japanese).
- Kishino Ryoji IV *A Study of the Nidāna: An Underrated Canonical Text of the Mūlasarvāstivāda-vinaya*, PhD diss., Univ. of California, Los Angeles, 2013.
- Komine, Kazuaki. “The Formation and Structure of Konjaku-Monogatarishū Tenjikubu”, *Journal of cultural and social science*, 1980, Vol. 15, pp. 1–25; 1981, Vol. 16, pp. 1–24 (in Japanese).
- Konno, Tōru et al., eds. *Konjaku monogatari shū*, Iwanami, Tokyo, SNKBT series, Vol. 33–37, 1993–1999. (In Japanese)
- Mair, V. “An Asian Story of the Oedipus Type”, *Asian Folklore Studies*, 1986, Vol. 45, pp. 19–32.
- Nakagawa, Satoshi, ed. *Konjaku monogatari shū*, 2018, URL: http://yatanavi.org/text/k_konjaku/index.html (in Japanese).
- Nakamura, Fumiko. ““On” in Konjakumonogatarishu: The Relationship with Its References”, *Studia humanitatis*, 2006, Vol. 4, pp. 94–84 (reverse pagination, in Japanese).
- Shomakhmadov, Safarali H. “The Interpretation of the Term “Vyakarana” in the Buddhist Written Culture”, *Vestnik SPb GIK*, 2015, Vol. 4 (2015), pp. 60–64.
- Silk, J.A. *Riven by Lust: Incest and Schism in Indian Buddhist Legend and Historiography*, University of Hawai‘i Press, Honolulu, 2009.
- Taishō shinshū Daizōkyō [Japanese Buddhist Canon], <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html> (in Chinese and Japanese).
- Tanaka, Norihiko. “The Episode of the Ten Directions and Seven Steps, and the Verse of Buddha’s Proclamation at Birth”, *Bukkyō daigaku bukkyō gakkai kiyō*, 2016, Vol. 21, pp. 31–55 (in Japanese).
- Trubnikova, N.N. ““General Idea of Buddha’s Teaching” by Dōgen and his Contemporaries”, *Voprosy Filosofii*, 2015, Vol. 7, pp. 160–183 (in Russian).
- Trubnikova, N.N. “Tales of India in Buddha Age in Konjaku monogatari shū”, *Yearbook Japan*, Vol. 49, 2020 (forthcoming).
- Trubnikova, N.N., Babkova, M.V. “Konjaku monogatari shū in Scholar Appreciation: Main Issues and Problems”, *Yearbook Japan*, 2018, pp. 162–202 (in Russian).

ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Длугач Т.Б.

главный научный сотрудник Института философии РАН, 109240, г. Москва,
ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: dlugatsch@yandex.ru.

От Левиафана к гражданскому обществу

Аннотация. Автор статьи ставит цель полнее раскрыть содержание концепции общественного договора, впервые представленной в «Левиафане» Томаса Гоббса. Кратко разбирается критика взглядов Гоббса современными исследователями (Т. Парсонс, К. Скиннер, А. Филиппов, Э. Соловьев). Развивший принципы общественного договора Ж.-Ж. Руссо объяснил возникновение государства необходимостью введения частной собственности. Это уже не государство-суверен с подданными, а гражданская община с гражданами, которые становятся благодаря соглашению частями общей воли. Именно граждане на своих форумах принимают законы и учреждают частную собственность, именно гражданская община обладает суверенитетом. В статье уделено внимание также современным теориям справедливости и относительной справедливости Дж. Роулза и М. Уолцера, обратившим внимание на начальное неравенство возможностей людей и пути его преодоления. Автор статьи указывает на трудности, связанные с актами суверенитета, т.е. с актами принятия законов в учении Руссо. Законодатель, предлагающий законы, и народ, принимающий их, находятся в сложных антиномических отношениях: непросвещенный народ не понимает смысла предлагаемых законов, а законодатель не может объяснить его, поскольку опережает свое время. Руссо не разрешает эту антиномию так же, как не может признать здравый смысл надежным способом управления обществом. В заключение статьи рассматриваются некоторые современные концепции общественного устройства (Ю. Хабермаса и В. Библера).

Ключевые слова: Гоббс, Руссо, общественный договор, государство, община, суверен, граждане, подданные, права, свободы, собственность.

В 1651 г. Томас Гоббс опубликовал своего «Левиафана» и обосновал возникновение государства принципом общественного договора. Для истории европейской философии это без преувеличения означало наступление новой эры, которая ориентировалась в своих установках не на религию, а на природу человека. Наступивший XVII век стремился объяснить все общественные явления естественными природными свойствами человека. Признавалось, что у всех людей красная кровь, что в этом отношении все люди одинаковы и равны и что королевская власть дана не Богом, а решениями людей. Гоббс построил на этом фундаменте целостную теорию общественного бытия людей – государства.

Никто не ожидал от него в то время социологических открытий: Гоббс был известен как первоклассный математик, он даже давал уроки математики наследному принцу Уэльскому; правда, в 40-х годах появились его работы, посвящённые уникальным свойствам человека – «О теле», «О человеке» и «О гражданине». Но они не были встречены как что-то выдающееся. Тем неожиданнее был выход в свет знаменитого «Левиафана».

Нам сегодня трудно судить, почему современники ошеломлённо встретили это сочинение (не забудем, написанное на латыни). Слова «общественный договор» вошли в нашу жизнь и не кажутся нам чем-то необычным. Но в начале XVII в. эти слова были непривычными. Гоббс не побоялся связать с ними новое понимание истории.

Он исходил из того, что от природы люди равны физически и интеллектуально, что уже было необычно. Но именно поэтому между людьми возникает недоверие, соперничество и жажда власти. Вследствие этого они вступают друг с другом в борьбу, стремясь отнять у другого то, что хочется, потому что в естественном состоянии (*status naturalis*), когда люди живут изолированно, нет ещё понятий моего и твоего. «Из этого равенства способностей возникает равенство надежд для достижения своих целей. И вот почему, если два человека желают одной и той же вещи, которой они не могут обладать вдвоём, они становятся врагами и на пути к достижению их цели они стараются погубить или покорить друг друга»¹.

Правда, Гоббс говорит и о добрых страстях, это естественные законы милосердия, сострадания, жалости и т.п., однако они уступают естественным страстям, и начинается война «всех против всех» (*bel-*

¹ Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М., 1936. С. 113.

lum omnium contra omnes). И пока нет силы, способной прекратить эту войну, она губит человеческий род. Эти выражения – война всех против всех и Левиафан – становятся личными знаками Гоббса; кроме того, они становятся ещё именами нарицательными. «Но война и подготовка к ней мешают насладиться плодами своего труда; нет ни земледелия, ни судоходства, нет морской торговли, нет судебных зданий, и жизнь человека одинока, бедна, беспросветна, зверина и кратковременна»².

Однако у человека есть и другие, благие естественные законы. Это желание мира и понимания, что в ситуации войны жить нельзя. Для того, чтобы устранить войну, люди заключают договор (контракт), он даёт гарантии спокойной жизни. Согласие людей обусловлено соглашением. Поскольку соглашение является не чем-то природным, а чем-то искусственным, то для того, чтобы сделать его постоянным и длительным, нужно еще что-то кроме согласия, а именно нужна общая власть, держащая людей в страхе и направляющая их действия к общему благу. Такая общая власть, которая была бы способна защищать людей от вторжения чужеземцев и от несправедливостей, может быть воздвигнута лишь одним путем – путем сосредоточения всей власти в одном человеке или собрании людей, которое методом большинства голосов могло бы свести все воли в единую волю. «Это больше, чем согласие или единодушие. Это реальное единство, воплощенное в одном лице посредством соглашения, заключенное каждым человеком с каждым другим»³ На эту единую волю и переносятся права каждого, это договор каждого с каждым, который является по сути общественным договором.

Такой договор означает отказ от естественного права захватывать имущество другого и убивать его, он означает перенос этого права на избранное лицо, следящее за порядком. Взамен люди получают некоторые блага и свободы, главное из которых сохранение жизни. «Конечной причиной, целью или намерением людей (которые от природы любят свободу и господство над другими) при наложении на себя узды (которой они связаны между собой) является забота о своём сохранении и о более благоприятной жизни при этом» (С. 143).

Но без силы все благие слова о соглашении повисают в воздухе, поэтому договор подкрепляется реальной силой – армией, милицией и т.п. Они составляют внутреннюю структуру государства. «Если это

² Гоббс Т. Левиафан. С. 145.

³ Там же. С. 146.

совершится, то множество людей, объединённое таким образом в одном лице, называется государством, по-латыни *civitas*... , того *смертного бога*, которому мы под владычеством *бессмертного бога* обязаны своим миром и своей защитой» (С. 140).

Назвав государство Левиафаном, Гоббс обеспечил себе множество упрёков в настоящем и будущем, потому что это имя библейского чудовища, которое, будучи сильнее всех живущих в водной стихии, заглатывает сопротивляющихся. Почему бы не назвать его Бегемотом, как назвал Гоббс долгий, не собиравшийся одиннадцать лет при Карле I пассивный парламент? Да как раз потому, что Левиафан – реальная сила. Как Англия господствует на море, так она будет господствовать на суше благодаря своей силе и своим правам. «Взаимное перенесение права есть то, что люди называют государством» (С. 120).

На первый взгляд за перенесением прав стоит защита людей от опасности, прежде всего, сохранение жизни. Но, кроме того, это означает действительный перенос: права захватывать и наказывать. Только оно приобретает законный характер: право захвата приобретает форму конфискации имущества, право на жизнь – присуждения смертной казни за преступление. Государство принимает законы поведения на основе библейского закона «не делай другому того, чего ты не хочешь, чтобы делали тебе». На этой основе государство утверждает справедливость, вводит законы и частную собственность.

Государству Гоббс придаёт права суверена – независимого самостоятельного субъекта. Если же подданные захотят выступить против каких-либо его установлений и решений, то это будет означать, что они выступают против себя, так как сами добровольно перенесли на суверена свои права. Поэтому ни в каком случае они не могут сопротивляться Левиафану. Власть суверена неделима и неотчуждаема; он издаёт законы, создаёт правительство, советников и чиновников, объявляет и заканчивает войны, награждает и наказывает.

У Гоббса есть два выражения для обозначения власти суверена: *common wealth*, которое, возможно, тождественно понятию суверена; и новое понятие *d'etat*, скорее всего, указывающее на внутреннюю структуру государства.

Подданный не может сопротивляться государству, даже если его наказывают смертью. Правда, на одной из страниц Левиафана мы читаем: подданные обладают свободой защищать свою жизнь даже от тех, кто посягает на неё на законных основаниях. Не противоречит ли эта свобода праву суверену распоряжаться жизнью подданных? –

Нет, имеется в виду суд: действительно, в суде с помощью адвокатов и других защитников виновный может защищать свою жизнь – ведь законы создаёт государство, и такая защита – подчинение ему. Свободы подданных, которые не запрещены законом: вести хозяйство, вступать в торговые отношения, заключать браки, воспитывать детей, выбирать место жительства. Гоббс называет их не правами, а свободами, потому что прав, у них, действительно, нет: они не участвуют в создании и принятии законов.

Разъяснению того, что такое законы, Гоббс уделяет много места: «Эти правила о собственности (или о моем и твоём), о добре и зле, о закономерном и незаконном в человеческих действиях являются гражданскими законами, т.е. особенными законами каждого отдельного государства» (С. 151) «Гражданским законом являются для каждого подданного те правила, которые каждое государство устно, письменно или при помощи других достаточно ясных знаков своей воли предписало ему, с тем, чтобы он пользовался ими для различения между правильным и неправильным, т.е. между тем, что согласуется, и тем, что не согласуется с правилом» (С. 208) И далее: «Естественный и гражданский законы совпадают по содержанию и имеют одинаковый объём. Ибо естественные законы, заключающиеся в беспристрастии, справедливости, признательности и других вытекающих отсюда моральных качествах не являются в голем естественном состоянии... законами в собственном смысле слова, а лишь качествами, располагающими людей к миру и повиновению. И лишь по установлении государства, а не раньше, они становятся действительно законом, ибо тогда они становятся приказаниями государства, а потому также и гражданскими законами, в силу того, что верховная власть обязывает людей повиноваться им. Дело в том, что при различиях, имеющихся между отдельными людьми, только приказания государства могут установить, что есть беспристрастие, что есть справедливость и что есть добродетель, и сделать все эти правила поведения обязательными, а также только государство может установить наказание за их нарушение, и такие приказания являются поэтому гражданскими законами» (С. 209) Естественный закон является поэтому во всех государствах мира только частью гражданского закона. В свою очередь гражданский закон является частью предписания природы. О свободе подданных надо говорить особо.

Нет такого государства, пишет Гоббс, в котором были бы прописаны абсолютно все нужные правила, поэтому отсюда следует, что во всякого рода действиях, о которых правила умалчивают, люди имеют

свободу делать то, что их собственный разум подсказывает им как наиболее выгодное для них. Последнее замечание имеет исключительно важное значение: интеллектуальная свобода приведет к свободе хозяйствования, а она, как увидим дальше, к правовой свободе.

Из форм государственного устройства наилучшим Гоббс считает монархию. Во-первых, потому что благосостояние монарха прямо зависит, по его мнению, от благосостояния подданных; во-вторых, потому что монарх может выслушивать множество мнений и выбирать правильное; если же управляет несколько лиц (аристократия), то они запутываются в противоположных мнениях. Наконец, решения одного лица выполнить легче, чем решения многих лиц.

Гоббс предполагает возможность гибели монархии – в случае её завоевания или в том случае, когда монарх превышает свою власть, и она вырождается в тиранию. Тогда подданные возвращаются в естественное состояние хаотической войны и вынуждены вновь заключать общественный договор.

Стремление абсолютизировать власть было определено политическим чутьём Гоббса к делу укрепления возникающих национальных буржуазных государств.

Итак, социологическая концепция Гоббса – первая, опирающаяся на общественный договор. Заслуга его в том, что он объяснил возникновение государства естественными причинами, отказавшись от религиозных. Недостаток же, кажется, в том, что он превратил жителей государства в подданных, лишённых гражданских прав. Но было ли возможно иначе представить их в тот момент? И Франция Людовика XIII, и Англия Карла I свидетельствуют о том, что их жители были подданными. Вспомним трех мушкетеров, вспомним знаменитое высказывание Людовика XIV «Государство – это я!»

* * *

Как почитателей, так и критиков у Гоббса было много.

По-видимому, лучший современный отечественный знаток концепции Гоббса А.Ф. Филиппов считает неверным сам её исходный пункт. Никогда не было естественного состояния, настаивает он; никогда люди не жили совершенно изолированно, да об этом говорит и сам Гоббс в главе 13. Поэтому не может быть речи о соперничестве и даже о войне. Война – это когда захватывают что-то чужое, но пока нет государства, нет и собственности, вследствие чего каждый может отнять у другого всё, что в его силах. В своих статьях об актуально-

сти концепции Гоббса, А. Филиппов доказывает: эта концепция родилась не из исторических фактов, а скорее, из наблюдений над распадающимися государствами, когда их граждане попадали в естественное дикое состояние. По его мнению, естественное и гражданское состояния являются оборотными сторонами друг друга, превращаясь из одного в другое. Он также утверждает, что теория Гоббса – идеальная конструкция. «Чем более ясным становился для Гоббса Левиафан, тем менее важной для него становилась история»⁴.

Бесспорно: любая теория всегда является идеализацией. Ведь серьёзно никто не считает, что Ньютон создал теорию тяготения, наблюдая за падающим яблоком или что, рассчитывая движение тел, физик серьёзно отождествляет движущееся тело с материальной точкой, перемещающейся в пустом пространстве. Всякая теория представляет модель реального предмета в идеальной форме, за идеальным предметом скрывается реальный предмет. За естественным изолированным состоянием людей у Гоббса скрывается признание их самостоятельности при заключении договора и вхождении в состояние договора (*status civilis*).

А. Филиппов подчёркивает, что государство, согласно Гоббсу, воплощает в себе и исполнительную, и законодательную, и судебную власть; они неделимы, и распри в государстве начинаются как раз в результате их разделения. Согласно Филиппову, это мнение оспаривалось Локком и Монтескье. Как известно, Локк в «Двух трактатах о государственном правлении» противостоит в этом Гоббсу. А. Филиппов не сомневается и в том, что, хотя у индивидов в естественном состоянии есть представления о добре и зле (вследствие чего они хотят объединиться), но всё же только государство, как он полагает, строго определяет, что такое добро, зло, справедливость, несправедливость и создаёт на этой основе законы.

Важное возражение Гоббсу о причинах договора делает английский философ Т. Парсонс. Парсонс не согласен с Гоббсом в том, что договор заключается только из утилитарных соображений сохранения жизни и получении выгоды. Есть и чисто моральные, как он считает, гуманистические соображения. «Человек хочет сохранить свои гуманные наклонности, а это можно сделать только в обществе»⁵. Но Т. Парсонс не совсем прав: ведь главной целью государства, о чём

⁴ Филиппов А.Ф. Актуальность философии Гоббса // Социологическое обозрение. 2009. Т. 8. № 3. С. 107.

⁵ Parsons T. The structure of social actions. New York, 2010. P. 42.

неоднократно пишет Гоббс, является сохранение жизни. А это, несомненно, гуманное требование.

Близки к этим возражениям замечания К. Скиннера. Он пишет о том, что воспитанный в традициях гуманизма, Гоббс в «Левиафане» отстаивает прямо противоположную точку зрения: вместо республиканской концепции он предлагает концепцию суверенитета, по которой люди отказываются от своего права на самоопределение. «Стремление Гоббса упрочить абсолютную власть было, по-видимому, его реакцией на возникший после смерти Кромвеля политический хаос в Англии 50-60-х годов. Казнь Карла I в 1649 г. объясняется желанием последнего подчинить себе милицию; если бы власть меча стала независимой от власти права, которая принадлежит суду, то она стала бы господствовать над правом и, будучи в руках одного человека, могла бы по его капризу контролировать право и угрожать хартии вольностей»⁶.

К. Скиннер же убеждён в том, что «если ты хочешь сохранить свою свободу... ты должен жить при системе, в которой исключительная власть принимать законы остаётся у народа или у его наделённых доверием правителей и в которой индивидуальные члены политического тела (как правители, так и граждане) остаются в равной степени подчинены тем законам, которые им угодно на себя наложить»⁷. «Тогда правители будут лишены права произвольного принуждения и тиранического способа ввести себя и сограждан в рабство, то есть в зависимость от их доброй воли»⁸.

Лео Штраус, пишущий о Гоббсе ещё с 30-х годов, говорит о том, что тот порывает с рационализмом: так как если люди, по его мнению, равны, в том числе интеллектуально, разум не может обуславливать чьё-либо господство. «Разрыв с рационализмом есть, таким образом, решающая предпосылка как суверенитета, так и вытеснения «права», то есть вытеснения примата обязательства приматом притязания»⁹. Штраус также пытается отстаивать принципы либерализма против гоббсовской абсолютизации власти. «Политическое единство должно в случае необходимости требовать, чтобы за него отдала жизнь; но для индивидуализма либерального мышления это притязание никоим образом не достижимо и не обоснованно. Индивидуализм, который отдаёт распоряжение физической жизнью индивида

⁶ Скиннер К. Свобода до либерализма / Пер. А.В. Магуна. СПб., 2006. С. 30.

⁷ Скиннер К. Свобода до либерализма. С. 68.

⁸ Там же. С. 69.

⁹ Strauss L. Hobbes politische Wissenschaft. Briefe. Stuttgart, 2008. S. 181.

кому-то другому, был бы столь же пустой фразой, как и либеральная свобода, о содержании в мире которой принимал бы решение кто-то другой, а не свободный человек»¹⁰. Но, как уже было сказано, демократические требования вряд ли возникали в то время, когда буржуазный класс ещё только поднимался.

Необычайно глубокий и интересный анализ провёл отечественный исследователь Э.Ю. Соловьёв. Он смог выявить хотя и неочевидную, однако характерную для теории Гоббса, антиномичность статуса подданного; благодаря развёрнутой антиномии в «Левиафане» может быть намечен подход, каким это ни покажется странным, к будущей демократизации общества, ведь подданный и подданный, и в то же время он самостоятелен. Дело касается следующего.

Подданные ради сохранения своей жизни, – это главная задача индивида, согласно Гоббсу, – должны подчиниться всем государственным требованиям и законам. К этому их призывает разум, говорящий о том, что естественные страсти – ревность, соперничество, жажда власти – должны уступить стремлению к мирному существованию. Разум безоговорочно убеждает их в том, что государственная сила, подчиняющая эти страсти, сохраняет каждому жизнь. И всё же такие разумные требования небогоговорочны. Разум действует здесь как бы не в своей собственной сфере, направляясь на страсти, на чувственность (подобно тому, как рассудок в философии Канта оборачивается в сфере чувственности синтезом). Но у разума есть своя собственная область, когда он действует не ради чего-то, а выполняя свои собственные требования. Человек не может думать иначе, чем он думает, иначе, чем велит ему ход собственной мысли. Ни ради каких-то выгодных целей, ни даже ради защиты собственной жизни он не может думать иначе, чем побуждает его мысль. Не выразилась ли в поступках Бруно и Галилея сущность абсолютно независимого разума? Именно такая самостоятельность разума создаёт даже у подданного интеллектуальную автономию. Индивид, конечно, может притвориться, что он думает так, как ему приказывают, но в реальности он думает так, как ему велит разум. Э.Ю. Соловьёв обращается в этом случае к работе Гоббса «О гражданине»: «Под правым разумом (*recta ratio*) в естественном состоянии людей я, в отличие от многих, понимаю не некую непогрешимую способность, но акт рассуждения, то есть собственное правильное рассуждение каждого отдельного человека о совершаемых действиях... Собственный разум каждого от-

¹⁰ *Strauss L. Hobbes politische Wissenschaft. S. 70.*

дельного человека должен считаться не только критерием для оценки его собственных поступков, совершаемых им на свой страх и риск, но и мерилom чужого разума в делах, касающихся его самого»¹¹.

Э. Соловьёв привлекает в этой связи также рассуждения Гоббса, касающиеся не государственных приказов, но советов. Если приказы должны выполняться *без обсуждений*, ибо такова цена жизни, то советы остаются на долю советчиков. Каждый принимает их в том случае, если они соответствуют его собственным доводам: «... Человек может быть обязан делать то, что ему приказывают, как, например, в том случае, если он заключил договор о повиновении, но он не обязан делать то, что ему советуют, ибо неповиновение совету может повредить лишь ему самому... Никто, даже суверен, даже глава церкви, озабоченный спасением души, не может домогаться права быть советчиком другого»¹².

«Человек, который устраивает свои дела при содействии многих и разумных советчиков, советуясь с каждым из них в отдельности по тем вопросам, по которым соответствующий советник является наиболее компетентным, поступает *наиболее разумно* и похож на того, кто, играя в теннис, пользуется содействием способных помощников, расставленных на надлежащих местах. Вслед за ним поступает наилучшим образом тот, кто пользуется исключительно *своим собственным умом*, как в теннисе тот, кто совершенно не прибегает к содействию помощников»¹³.

Как раз сила такой самостоятельности проявляется в том, чтобы самому вести своё хозяйство, возделывать свой участок, заключать браки, воспитывать детей. Указанные права Гоббс называет не правами – и в этом случае он совершенно прав, ибо подданный прав не имеет, – а свободами, и главная здесь свобода – в хозяйствовании. Самостоятельность работающих индивидов, руководствующихся убеждениями самостоятельного разума, даёт хозяйственный эффект и превращает их таким образом в автономных хозяйственных индивидов.

Итак, убеждённости думать только так, как внушает человеку его разум, столь же непреложна, как и стремление сохранить свою жизнь. Можно выказывать внешнее повиновение, но нельзя думать иначе, чем повелевает разум: «Мой суверен... может обязать меня к повиновению в том смысле, чтобы я ни действием, ни словом не выразил

¹¹ Гоббс Т. О гражданине // Гоббс Т. Избр. произведения. Т. 1. С. 310.

¹² Гоббс Т. О гражданине. Т. 2. С. 273.

¹³ Гоббс Т. Левиафан... С. 206–207. Курсив мой – Т.Д.

ему своё неверие, но не в том смысле, чтобы я думал иначе, чем мне внушает мой разум»¹⁴.

Далее Э. Соловьёв приходит к выводу, что хозяйственная автономия ведет к правовой. Действительно, протест против принудительной отеческой власти уже существовал во времена Гоббса и был обусловлен успехами Реформации, поставившей индивида в ситуацию личной ответственности за все свои поступки. И это верно. Но это еще не означало завоевания правовой независимости. И верно ли убеждение Э. Соловьёва, что хозяйственная автономия индивида ведёт к правовой автономии? «Идея утилитарной автономии индивида указывает на новую парадигму правозаконности, неизвестную традиционным (докапиталистическим) обществам. Право начинает мыслиться как система постановлений, освобождающих индивида от превентивной регламентации его поведения... Речь идёт о законности, которая открывает простор для действия на свой страх и риск: для проб и опытных выводов, для ошибок и обдумываний, падений и возрождений»¹⁵.

И всё же речь, на мой взгляд, может идти только о подготовке субъекта права: он лишь рождается и рождается очень медленно и постепенно. Он и не может ещё родиться, потому что у него нет собственности, а право возникает только на основе собственности, так, во всяком случае, убеждали Карл Маркс и другие экономисты. Ее нет. Вернее, она как бы есть, и всё же её ещё нет, так как собственность распределяется сувереном: он даёт её индивидам, руководствуясь одному ему ясным отличием – столько-то баронам, столько-то простому люду. И он может отнять её за какую-либо провинность. Поэтому собственность еще как бы условна.

То, что Гоббсов интеллектуальный индивид не является субъектом собственности, а следовательно, и права, удостоверяет одна из глав сочинения «О гражданине» (гл. 12, п. 7): в числе мятежных и губительных для государства требований приводится требование частной собственности. Так что хозяйствовать – хозяйствуйте, но не владейте и не требуйте прав, вы всего лишь подданные, а не граждане.

Гоббс еще уточняет, чтобы не было никаких недоразумений: верховная власть устанавливает все правила общежития, в том числе и правила собственности: «К верховной власти относится вся власть предписывать правила, указывающие человеку, какими благами он

¹⁴ Гоббс Т. Избранные произведения. Т. 2 М., 1964.. С. 381.

¹⁵ Соловьёв Э.Ю. Политическая философия Томаса Гоббса // Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. С. 237 и ранее.

может пользоваться и какие действия он может предпринимать без того, чтобы быть стеснённым в этом отношении каким-либо из своих сограждан. И это именно то, что люди называют *собственностью*... Эти правила о собственности (или о моём и твоём), о добре и зле, закономерном и незаконном»¹⁶. Подданные обладают свободой делать то, что их собственный разум подсказывает им в планах их выгоды, но только в рамках, установленных государством.

Мы можем теперь сказать: в концепции Гоббса всё подготовлено для того, чтобы подданный обрёл собственность и право, но пока это только в возможности. Для того чтобы она стала действительностью, нужна «малость» – надо чтобы государство появилось не ради прекращения войны всех против всех, а ради... установления собственности. Для этого нужно представить людей не одержимыми дурными страстями существами, а добрыми, милосердными, жалостливыми. Объединение тогда возникает не ради устранения войны, а ради других целей. Это и предложит через 100 лет Ж.-Ж. Руссо.

* * *

В государстве Гоббса собственность вводится и держится сувереном, причём с признанием социальной иерархии; у Руссо собственность вводится и держится гражданской общиной, ради которой она, собственно, и возникает. Итак, Ж.-Ж. Руссо осталось лишь представить людей как добрых, милосердных, нравственных, чтобы отпала необходимость в государстве-Левиафане, и возникла возможность поставить на его место другой договор и другое государство. Тогда к его жителям переходят и сила, и способность формулировать и утверждать свои права. Высоко оценивая открытия Гоббса, которого Руссо отлично знал, он видит главный его недостаток как раз в наделянии государства силой и правами, которых нет у подданных.

Сочинение «Об общественном договоре» было написано Руссо через 111 лет после Левиафана, в 1762 г. Великая Французская революция прошла под знаком идей Руссо. Как известно, Робеспьер не раз приезжал к Руссо на Тополиный остров и вёл с ним беседы о возможной революции. Но не забудем, что субъект права уже почти родился из субъекта хозяйствования у Гоббса. Э. Соловьёв полагает, что вследствие этого возможности развития демократии у Гоббса более сильны, чем у Руссо.

¹⁶ Гоббс Т. Левиафан... С. 151.

Может быть, это и так, особенно если учесть пессимистические выводы о демократическом устройстве у самого Руссо. Но всё же демократия, основанная на общественном договоре, возникла на идеях Руссо, существует уже более двухсот лет и не обнаруживает признаков вырождения. Обладающие правами члены общественного договора у Руссо из подданных становятся гражданами.

Но если нет войны всех против всех, зачем людям вступать в общежитие? Рискнём предположить, что причина этого – в желании каждого приобрести собственность и утвердить на нее право. Более того, именно собственность на землю, на средства и орудия хозяйства является, по Руссо, основой всех других прав. И это прямо вытекает из разработок Гоббса.

На первый взгляд, такое предположение кажется совершенно неверным: ведь ещё в 1754 г. в трактате «О происхождении неравенства» Руссо выводил все беды и несчастья людей именно из частной собственности. Почему же в 1755 г., то есть всего год спустя, в статье «О политической экономии» для Энциклопедии он пишет: «Несомненно, что право собственности – это самое священное из прав граждан и даже более важное в некоторых отношениях, чем свобода»¹⁷? И дальше Руссо называет собственность истинным основанием общества: «собственность – это истинное основание гражданского общества и истинная порука в обязательствах граждан»¹⁸.

Тут же он приводит свои пояснения: собственность – основа общества, потому что она теснее связана с сохранением жизни, а может быть, также потому, что её труднее сохранить, чем даже саму жизнь. Это можно считать верным, и всё же, как мы полагаем, настоящая причина здесь не раскрыта. Чтобы отыскать её, попробуем воспроизвести рассуждения Руссо.

Находясь в естественном состоянии, каждый человек захватывает себе участок земли и начинает обрабатывать его. Люди переходят к оседлому образу жизни, может, потому, что животных стало меньше и труднее их добывать, а, может, потому что земледельческий труд показался им более привлекательным. Как бы то ни было, они ведут хозяйство на земле, на этом участке, приручают животных, обрабатывают землю, выращивают полезные злаки, ведут хозяйство. Этот труд сохраняет им жизнь, и каждый заинтересован в том, чтобы его дети и внуки продолжали работать на этом же участке – ведь сюда

¹⁷ Руссо Ж.-Ж. О политической экономии // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 128.

¹⁸ Руссо Ж.-Ж. О политической экономии. С. 128.

вложены силы и труд. Этот участок должен быть собственностью. И Руссо даёт совершенно чёткие определения собственности: «Не в силу какой-либо пустой формальности, но в результате *расчистки и обработки* его (участка – Т.Д.), этого *единственного признака собственности*»¹⁹ человек становится собственником. «Невозможно себе представить, чтобы это понятие – собственность – возникло иначе, как из трудовой деятельности; ибо мы не видим, что, кроме своего труда, человек мог внести во что-либо им несозданное, чтобы себе это присвоить» (Там же. С. 80).

Но, кроме того, собственность, чтобы быть настоящей собственностью, должна передаваться по наследству: «Ибо подлинный дух собственности публичной состоит в том, чтобы право собственности частных лиц было прочно в роду по прямой линии» (С. 299). В отличие от Гоббса, Руссо говорит уже не о сохранении жизни, но сохранении имущества, и это – собственность: «Найти такую форму ассоциации, которая защищает и ограждает всею общею силой личность и имущество каждого» (С. 160). Заслуга Руссо в том, что он наряду с Дж. Локком увидел основу собственности в собственном труде.

Обычно считают, что Руссо опирается на мелкую частную собственность и что речь идёт только о первом этапе развития капитализма, когда дело касается не увеличения капитала, а его сохранении. Отчасти это верно, но всё же не до конца. Ведь общественный договор рисует картину гражданского общества (*status civilis*), а оно характеризует развитое буржуазное общество. Вспомним, что Маркс в «Немецкой идеологии» охарактеризовал гражданское общество как общество буржуазное, а буржуа – это собственник.

Почему для Руссо собственность так важна? Здесь, вероятно, надо начать доказательство с противоположного конца, с принципа равенства, которое для Руссо – ключ к демократии. Граждане государства, не подданные, как полагал Гоббс, все они участвуют в принятии законов, в этом они все равны. «Основным законом наших установлений должно быть равенство. Всё должно подчиняться равенству, вплоть до самой власти, которая устанавливается для того, чтобы его защищать» (С. 265). Но на что опирается равенство? – По Руссо, на равенство земельной собственности. Ведь земледельческий труд для него – основной. На труде основывается вся жизнь человека, и если два человека владеют двумя одинаковыми участками земли, то у них одинаковая, *равная* собственность. Она определяет и равенство во

¹⁹ Руссо Ж.-Ж. О политической экономии. С. 166. Курсив мой – Т. Д.

всех других сферах. «Ибо, поскольку все гражданские права основаны на праве собственности, как только последнее будет уничтожено, никакое другое не сможет сохраниться. Справедливость станет только химерой, а управление лишь тиранией, и поскольку общественная власть не будет иметь никакого законного основания, никто не будет обязан её признавать, если его не вынудят к тому силой» (С. 422). Это, пожалуй, самое значительное утверждение общественного договора, указывающее на его основу, на частную собственность. Из этого ясно, почему Руссо везде настаивает на тех государственных мерах, которые делают своей целью уравнивание собственности, чтобы не дать одному человеку приобретать значительно больше, чем другому, что оно не должно допускать значительных различий в величине собственности. «Основным законом ваших установлений должно быть равенство. Всё должно подчиняться равенству, вплоть до самой власти, которая устанавливается лишь для того, чтобы его защищать. Все должны быть равны по праву рождения» (С. 265). Происхождение частной собственности, по Руссо, первоначальный захват. В отличие от Гоббса, согласно утверждению которого собственность распределяет суверен, причём с учётом привилегий, следовательно, неравномерно, у Руссо собственность устанавливается общиной без каких бы то ни было привилегий. В естественном состоянии каждый может захватить столько земли, сколько может, и именно затем этот участок нужно оберегать. Правда, общество не допускает слишком большого размера собственности кого-либо по сравнению с другими, ведь главное в общественной жизни – равенство.

Итак, дело не в мелкой частной собственности, а в собственности вообще; в Проекте конституции для Корсики» Руссо, действительно, говорит о мелкой собственности, но в «Общественном договоре» – нет. Как Гоббс почувствовал необходимость сильной власти при появлении национальных государств, этого раннего этапа восхождения буржуазии, так Руссо почувствовал необходимость частной собственности для развитой буржуазии. Она – основа всех других прав; вот почему Руссо всё время настаивает на необходимости общественных мер с тем, чтобы равенство собственности более-менее сохранялось, так, чтобы второй общественный договор не погиб, как это произошло с первым. Не отказываясь от своих убеждений в том, что частная собственность может принести несчастья, Руссо полагает, что их можно устранить благодаря разумным общественным мерам.

Имея в виду возможные несчастья, Руссо предполагал, что более сильные в состоянии в течение своей жизни захватить значительно

большие участки и нанять соседей для их обработки. Сначала те соглашались, так как получают за это плату, но постепенно плата становится меньше, а работа больше. В то же время, хотя более имущие и получают преференции от общества в силу их более выгодной для него деятельности, политические права у всех одинаковы. Экономическое неравенство и вызывает конфликт: сначала бедные борются за свои экономические, а затем за политические права.

Надо сказать несколько слов и о подготовке гражданского равенства. Это делает школа. Общеобразовательная школа берет свое начало именно от демократического романа «Эмиль» Руссо и «Энциклопедии» Дидро. В XX в. образовательные идеи Руссо подверг критике В.В. Розанов как раз за то, что ученики не совершают прогулок с учителями, как это было во времена Аристотеля и не делают важных культурных открытий. При обучении все равны – способные и неспособные, все обучаются одним и тем же предметам и одним и тем же способом. Для В.В. Розанова это – ущербное воспитание, не позволяющее сформироваться талантам. Но именно в этом сказалась прозорливость Руссо. Он понял, что буржуазному обществу нужны не изобретатели, а прежде всего работники. Они должны овладеть некоторыми определёнными навыками и использовать их в своей работе, исполнять задания. И лишь в 60-х годах XX в., то есть через двести лет, когда буржуазное общество достигло своего пика, стали появляться отличные от общеобразовательных специальные школы – художественные, языковые и т.д. Руссо и в этом опередил своё время.

Но достижимо ли подлинное равенство? Этот вопрос и сегодня в центре споров. Равенство могло бы сохраниться, писал ещё Руссо, если бы люди обладали одинаковыми дарованиями. Ведь и обрабатывается земля разными способами, и с разными способностями достигают разных результатов. Поэтому не только вследствие первого захвата возникает неравенство, Руссо признаёт, что его избежать нельзя, именно поэтому надо поддерживать те общественные меры, которые не дают возникнуть слишком большому экономическому неравенству. «Дело не в том, чтобы совершенно уничтожить собственность частных лиц, потому что это невозможно, но в том, чтобы заключить её в более тесные пределы, дать ей меру, принципы, узду, которые бы её сдерживали» (С. 284). «Одно из самых важных дел правительства – предупреждать чрезмерное неравенство состояний, не отнимая при этом богатств у их владельцев, но лишая всех остальных возможности накапливать богатство, не воздвигая приютов для бедных, но ограждая граждан от возможности превращения в бедняков» (Там же).

* * *

Но вернёмся к моменту заключения договора. Заметим, что Руссо говорит не только о земельной собственности, а о собственности вообще. То, чего не предусмотрел Руссо, касается неравных *исходных* возможностей. В самом деле, у разных людей, живущих в разных условиях, существуют неравные жизненные возможности. Например, у ребёнка, живущего в двухстах километрах от Москвы, нет нужной школы, а в городе нет качественного института. Не каждый, как Ломоносов, отправится в Москву за образованием. Речь может идти и о других благах, распределённых неравномерно. Этому вопросу в настоящее время уделяется большое внимание.

Одним из наиболее влиятельных теоретиков здесь является английский философ Джон Роулз с его концепцией справедливости. В 1971 г. он издал книгу «Теория справедливости», в 1993 г. вышла вторая его книга «Политический либерализм»²⁰. Роулз стремился теоретически обосновать необходимость справедливого распределения основных благ, куда входят доходы, политические свободы, образование, медицинское обслуживание, власть. Его теория носит также название «теории честности»: надо все блага по возможности честно распределить. Честное распределение должно руководствоваться двумя принципами: первый принцип – по возможности справедливо распределять приоритетные блага – с помощью налогов на более обеспеченных, с помощью фондов, расходов государственных на выплаты малообеспеченным, на образование, медицинское обслуживание и т.д. Второй принцип: допускается неравенство, если оно служит на благо всему обществу, в том числе самым малоимущим так, чтобы обеспечить им минимальное благополучие, *maximum minimorum*.

Распределение должно быть беспристрастным; для этой цели требуются рациональные и моральные личности. По этому поводу замечают, что это ещё более утопическое намерение, чем концепция равенства Руссо.

Против Дж. Роулза выступает американский политолог Майкл Уолцер с теорией релятивной справедливости в книге «Компания критиков: Социальная критика и политические пристрастия XX века»²¹. М. Уолцер настаивает на том, что в обществе в разных его сфе-

²⁰ Rawls J. A Theory of Justice. Cambr. MA, 1971; рус. пер.: *Роулз Д.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995; Rawls J. Political Liberalism. New York, 1993.

²¹ Walzer M. The company of critics. Social criticism and political commitment in the twentieth century. New York, 1988, рус. пер.: *Уолцер М.* Компания критиков: Социальная критика и политические пристрастия XX века. М., 1999.

рах всегда существует неравенство, допускаемое обществом, и это рационально. Оно допустимо тогда, когда компенсирует потери незащищённых слоёв (например, неравенство по профессиональному уровню, уровню подготовки в медицине, в политике; в разных сферах принципы распределения могут быть разными – по заслугам, всем одинаково, по профессиональной пригодности. Это так называемый принцип сфер – в разных областях общественного развития существуют разные формы справедливости. Второй принцип – тезис недоминирования: невозможно выстраивать эти формы по иерархии, а неравенство в одной сфере не определяет неравенство в другой. Но в целом, возможно, справедливость будет достигнута только тогда, когда с первого места отойдёт способ производства материальных благ, когда лозунг будет не «каждому по труду», а «каждому по потребностям».

Другой важный вопрос, обрастающий противоречиями, это вопрос о государственной власти. По убеждению Руссо, суверенитет (т.е. независимость и самостоятельность) принадлежит не государству, не монарху, а народу, точнее, обществу, общественному договору, общине. И Руссо ясно видит разницу между государством и гражданским обществом, которое находится между отдельными индивидами и государством. Государство – это управляющая сила, чиновники, министры, военная сила. Все они исполнители; исполнительная власть отделена от законодательной, а её осуществляет гражданское общество.

Гражданское общество воплощает в себе общую волю, то есть волю всех граждан, входящих в соглашение, но не в качестве частных лиц, а в качестве граждан. Это то общее, которое их интересует: как строить государственную власть, каким образом создавать образовательную систему, как заключать мирные соглашения с другими государствами и т. п. Отделяя волю всех от общей воли, Руссо разделяет экономику и политику. Понятие общей воли он заимствует из статьи Дидро «Естественное право» для Энциклопедии и придаёт ему исключительное значение.

Только в результате общей воли принимаются законы и устанавливается собственность. В результате договора «каждый из нас передаёт в общее достояние и ставит под высшее руководство общей воли свою личность и все свои силы, и в результате для нас всех каждый член превращается в нераздельную часть целого»²².

²² Руссо Ж.-Ж. О политической экономии. С. 161.

Как «противоположность частных интересов сделала необходимым установление общества... так согласие этих интересов и сделала возможным сие»²³. Общая воля и есть суверен, и он не передаётся никому, он неотчуждаем и неделим.

Руссо высказывает также мысль о том, что повиновение законам имеет место потому, что сам народ их и принимает. Именно весь народ, и первая трудность для Руссо состоит в том, как собрать народ «в одно собрание». Представительства он не признаёт и апеллирует к римскому народу, который собирался на Форум по нескольку раз в день. Правда, в Проекте конституции для Корсики, которая писалась три года спустя, в 1765 году, он уже допускает представительство, но всё же его симпатии на стороне непосредственно выраженной общей воли.

Как же создаются законы? Народ хочет блага, пишет Руссо, но не знает, в чём оно. Ведь народ далеко не весь просвещён, образован. Поэтому требуется законодатель, своего рода просвещённый философ-учитель, который будет предлагать народу законы, хотя он и не должен пользоваться результатами своей привилегированности. Поэтому, согласно Руссо, эта фигура почти божественная: он ничего не требует и не просит, он согласен работать в одном веке, а стяжать славу в другом²⁴.

Но если граждане только утверждают те законы, которые им предлагает законодатель, можно ли их считать властью? И Руссо высказывает неоднозначное суждение, заставляющее задуматься об источнике законов: в деле их создания мы обнаруживаем две противоречащие друг другу вещи – предприятие, превышающие человеческие силы (законодатель), и для осуществления этого – «власть, которая сама по себе ничего не значит»²⁵. Но может ли быть властью власть, которая ничего не значит? Этот вопрос влечёт за собой сомнение в том, что общая воля не может ошибаться, да и вообще в том, является ли народ сувереном. Так как непросвещённый народ очень трудно убедить в чём-либо, Руссо посвящает этой трудности целую страницу. «Есть очень много понятий, которые почти невозможно перевести на язык народа; очень широкие планы и слишком

²³ Там же. С. 167.

²⁴ В этих вопросах Руссо как бы предвосхитил и французскую, и октябрьскую революции: так, Ленин был тем законодателем, который предлагал революционные законы, указы; Советы их принимали, а весь народ, матросы, крестьяне и т.д., во всяком случае, в крупных городах, их поддерживали.

²⁵ Руссо Ж.-Ж. О политической экономии. С. 180–181.

далёкие предметы ему недоступны» (Там же. С. 181). Для того, чтобы нечто глубокое и далёкое стало ему понятным, надо превратить следствие в причину, чтобы индивиды до появления законов были тем, чем они должны стать благодаря этим законам. Но это ведь, по сути, дело невозможное. Да и просвещение народа оборачивается не убеждениями и доводами – их необразованные люди не понимают – а просто надо их увлекать за собой, не прибегая к убеждениям. Но как это сделать? Просто увлечь картинками хорошей жизни? – Не разрешая этой трудности, Руссо обращает внимание ещё и на то, что общая воля, будучи неразумной, подчиняет себе талантливых индивидов, практически угнетая их. Это мы неоднократно видели в нашей истории, когда толпа кричит: – «Я Пастернака не читал, но знаю, что он английский шпион».

Можно выделить ещё одну трудность, не замеченную самим Руссо – ограниченность здравого смысла. Его герой Эмиль по достижении 18 лет предпринимает путешествие с учителем по разным странам с целью познакомиться с действием общественного договора, но он не отличается никакими гражданскими доблестями. Может быть, он участвует в принятии законов? Но об этом ничего не говорится. Скорее всего, Руссо убеждён в том, что, обладая здравым смыслом, он может участвовать в принятии законов.

С одной стороны, Руссо утверждает, что патриотизм и другие республиканские доблести куются «на полях», то есть в земледельческом труде, который и формирует здравый смысл. Благодаря ему можно быть гражданином, принимающим законы. «Меня спросят, пишет Руссо, можно ли, обрабатывая своё поле, приобрести способности, необходимые для того, чтобы управлять. Я отвечу, что можно» (С. 191). Но верим ли мы, что «каждая кухарка может управлять государством»? Всё это вынуждает думать, что демократические тенденции в сочинении Руссо не более сильны, чем демократические замыслы в сочинении Гоббса. История подтвердила, как будто, правоту Руссо, но его совсем не оптимистические выводы заставляют усомниться в верности его доводов. Руссо заканчивает «Общественный договор» пессимистически: «Если бы существовал народ, состоящий из богов, то он управлял бы собой демократически. Но правление, столь совершенное, не подходит людям»²⁶.

Трудности эти Руссо не разрешил. Однако его идеи получили своё развитие в трудах зарубежных и российских мыслителей.

²⁶ Там же. С. 201.

* * *

Так, Юрген Хабермас превращает гомогенный народ Руссо во взаимодействие партий власти и активной общественности. «Мы можем различить власть, рождающуюся в процессе коммуникаций, и административно применяемую власть. В деятельности политической встречаются и пересекаются два противоположных процесса: с одной стороны, коммуникативные формирования легитимной власти, которая рождается в свободном от всякой репрессивности процессе коммуникаций политической общественности. А с другой, – такое обеспечение легитимности через политическую систему, с помощью которой административная власть пытается управлять политическими коммуникациями»²⁷. Иными словами, получившие большинство в ходе политической борьбы правящие партии публикуют свои лозунги и призывы, которые должны столкнуться со стихийно возникающими в ходе политических выступлений лозунгами масс. Они встречаются и коррелируют друг с другом. Без их столкновения общественная жизнь невозможна. Народ обретает свою политическую грамотность посредством появляющихся в ходе массовых выступлений неинституционализированных образований (Öffentlichkeit). Здесь рождаются и законодатели, так же, как они появляются в результате политических действий легитимных партий.

С точки зрения отечественного философа В.С. Библера, только в рискованных и раскованных уличных карнавалах в самом народе выделяются законодатели, и заново заключается общественный договор: «В гражданском обществе исходное право и смысл всех остальных прав – свобода слова, собраний, митингов, передвижения – это право суверенного индивида – в общественном договоре с такими же столь же суверенными индивидами формировать, образовывать общество, экономику, государство. Извечно и демократично только то современное общество, которое сохраняет в своих корнях демократическое право своих граждан заново, исходно, изначально порождать и договорно закреплять свои собственные правовые структуры»²⁸.

Современная эпоха вносит свои поправки и в вопрос о революции: огромное переселение народов, с одной стороны, а с другой – усиление компьютерно-интернетовской деятельности и общения ставит под сомнение существование прежних классов и групп. Совмест-

²⁷ Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. М., 1995. С. 34.

²⁸ Библиер В.С. О гражданском обществе и общественном договоре // Библиер В.С. На гранях логики культуры. М., 1997. С. 355.

ный труд заменяется всеобщим трудом, когда социальная революция уходит со сцены благодаря революции научно-технической. Конечно, этот вопрос требует длительной и тщательной разработки.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Библер В.С. О гражданском обществе и общественном договоре (1990) // Библер В.С. На гранях логики культуры. Книга избранных очерков. М.: Русское феноменологическое общество, 1997.

Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М.: Соцэкгиз, 1936.

Гоббс Т. О гражданине // Гоббс Т. Избранные произведения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1964.

Гусейнов А.А. Слово о Руссо // Историко-философский ежегодник. 2013. № 2012. С. 173–176.

Мотрошилова Н.В. Удивительная актуальность идей Руссо о “le contrat social” // Историко-философский ежегодник. 2013. № 2012. С. 191–224.

Ойттинен В. Двуликое просвещение // Электронный философский журнал. Вып. 23. 2017.

Ролз Д. Теория справедливости / Пер. с англ. В.Целищева, В.Карповича, А.Шевченко. Новосибирск: Изд НГУ, 1995. 532 с.

Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Мысль, 1969.

Руссо Ж.-Ж. Проект Конституции для Корсики // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Мысль, 1969.

Скиннер К. Свобода до либерализма / Пер. А.В. Магуна. СПб.: Изд-во Европейского университета, 2006.

Соловьев Э.Ю. Политическая философия Томаса Гоббса // Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983.

Уолцер М. Компания критиков: Социальная критика и политические пристрастия XX века / Пер. с англ. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. 360 с.

Федорова М.М. Суверенитет народа: парадоксальная судьба революционных принципов в постреволюционную эпоху // Историко-философский ежегодник. 2013. № 2012. С. 225–241.

Филиппов А.Ф. Актуальность философии Гоббса // Социологическое обозрение. 2009. Т. 8. № 3.

Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. М.: Камі, 1995.

Parsons T. The structure of social action. New York: Free Press, 2006.

Rawls J. A Theory of Justice. Cambr. Mass.: Belknap Press, 1971.

Rawls J. Political Liberalism. New York: Columbia Univ. Press, 1993.

Skinner Q. Hobbes's "Leviathan" // The Historical Journal. Vol. 7, Issue 2, 1964, pp. 321–333.

Skinner Q. Hobbes and Republican Liberty. Cambridge university press, 2008.

Strauss L. Hobbes politische Wissenschaft // Strauss L. Gesammelte Werke. Stuttgart, 2008.

Walzer M. The company of critics. Social criticism and political commitment in the twentieth century. New York, Basic Books, 1988.

TAMARA BORISOVNA DLUGATSCH

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia.

E-mail: dlugatsch@yandex.ru.

From Leviathan to Civil Society

Abstract. The author of the article aims to better disclose the content of the concept of a social contract, first introduced in the Leviathan by Thomas Hobbes. Criticism of Hobbes's views by contemporary researchers is briefly examined (T. Parsons, Q. Skinner, E. Yu. Soloviev). J.-J. Rousseau, who developed the principles of the social contract, explained the emergence of the state by the need to introduce private property. This is no longer a sovereign state with subjects, but a civilian community with citizens who, thanks to the agreement, become parts of a common will. It is the citizens who pass laws in their forums and establish private property; it is the civilian community that has sovereignty. Equality of citizens in all spheres of life is due, according to Rousseau, to equal property, therefore only those government measures that prevent too large differences in the size of property are recognized as legal. A small part of the article is devoted to modern theories of justice and relative justice by J. Rawls and M. Walzer, who drew attention to the initial inequality of the possibilities of people and the ways to overcome it. The author of the article points out the difficulties associated with acts of sovereignty, i.e., with acts of adoption of laws in the teachings of Rousseau. The legislator proposing laws and the people adopting them are in complex antinomic relationships: the unenlightened people do not understand the meaning of the proposed laws, and the legislator cannot explain it, because it is ahead of its time. Rousseau does not resolve this antinomy as well as he cannot recognize common sense as a reliable way of managing society. The analysis of some modern concepts of social structure – of J. Habermas and V. Bibler – forces us to recognize Rousseau as our contemporary, with whom we are now engaging in dialogue on the most important problems of current development.

Keywords: Hobbes, Rousseau, Social contract, state, community, sovereign, citizens, subjects, rights, freedoms, property.

References

Bibler, V. “O grazhdanskom obshchestve i obshchestvennom dogovore” [On civil society and social contract], in: Bibler, V.S. *Na granyakh logiki kultury. Kniga izbrannykh ocherkov.* Moscow: Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo Publ., 1969.

Hobbes, Th. *Leviatan, ili Mareriya, forma i vlast' gosudarstva tserkovnogo i grazhdanskogo* [Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil]. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1936. (In Russian)

Hobbes, Th. O grazhdanine [About citizen], in: Hobbes Th. *Izbrannye proizdedeniya* [Collected Works], in 2 Vols. Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1964. (In Russian)

Guseinov, A.A. "Slovo o Russo [Word about Rousseau], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* [History of philosophy yearbook]. 2013. No 2012, pp. 173–176. (In Russian)

Motroshilova, N.V. Udivitel'naya aktual'nost' ideii Russo o "le contrat social" [Amazing relevance of Rousseau's ideas about "le contrat social"], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* [History of philosophy yearbook]. 2013. No 2012, pp. 191–224. (In Russian)

Oittinen, V. "Dvulikoe Prosveshchenie" [Two-faced Enlightenment], *Elektronnyi filosofskii zhurnal* [Electronic philosophical journal]. Issue 23. 2017. (In Russian)

Rawls, J. *Teoriya spravedlivosti* [A Theory of Justice], transl. by V.V. Tselishchev. Novosibirsk: NGU Publ, 1995. 532 p. (In Russian)

Rousseau, J.-J. "Ob obshchestvennom dogovore" [About the social contract], in: Rousseau, J.-J. *Tractaty* [Treatises]. Moscow: Mysl' Publ, 1969.

Rousseau, J.-J. "Proekt Konstitutsii dlya Korsiki" [Constitutional Project for Corsica], in: Rousseau, J.-J. *Tractaty* [Treatises]. Moscow, Mysl' Publ., 1969. (In Russian)

Skinner, Q. *Svoboda do liberalizma* [Liberty before Liberalism], transl. by A.V. Magun. Sankt-Peterburg, European University Publ., 2006.

Solovyev, E.Yu. "Politicheskaya filosofiya Tomasa Gobbsa" [Political philosophy of Thomas Hobbes], in: *Filosofiya epokhi rannikh burzhuznykh revolyutsii* [Philosophy in the era of early bourgeois revolutions]. Moscow, Nauka Publ., 1983. (In Russian)

Walzer, M. *Kompaniya kritikov: Sotsial'naya kritika i politicheskie pristrastiya 20 veka* [The company of critics. Social criticism and political commitment in the twentieth century]. Moscow: Ideya Press, Dom intellektual'noi knigi, 1999. 360 p. (In Russian)

Fedorova, M.M. "Suverenitet naroda: paradoksalnaya sud'ba revolyutsionnykh printsipov v postrevolyutsionnuyu epokhu" [Sovereignty of the people: the paradoxical fate of revolutionary principles in the post-revolutionary era], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*. 2013. No 2012, pp. 225–241. (In Russian)

Filippov, A.F. "Aktual'nost' filosofii Gobbsa" [Relevance of Hobbes's philosophy], *Sotsiologicheskoe obozrenie*, 2009, Vol. 8. No 3. (In Russian)

Parsons, T. *The structure of social action*. New York: Free Press, 2006.

Rawls, J. *A Theory of Justice*. Cambr. Mass.: Belknap Press, 1971.

Rawls, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia Univ. Press, 1993.

Skinner, Q. "Hobbes's "Leviathan"", *The Historical Journal*. Vol. 7, Issue 2, 1964, pp. 321–333.

Skinner, Q. *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge university press, 2008.

Strauss, L. Hobbes politische Wissenschaft, in: Strauss L. *Gesammelte Werke*. Stuttgart, 2008.

Habermas, J. *Democratiiya. Rasum. Nravstvennost'*. *Moskovskie leksii i intervyyu* [Democracy. Reason. Morality. Moscow lectures and interview]. Moscow: Kami Publ, 1995. (In Russian)

Walzer, M. *The company of critics. Social criticism and political commitment in the twentieth century*. New York, Basic Books, 1988.

Веса Ойттинен

профессор, Александровский институт, Хельсинкский университет; P.O.Box 42 (Unioninkatu 33), FI-00014 University of Helsinki, Хельсинки, Финляндия.

E-mail: vesa.oittinen@helsinki.fi

перевод на русский язык:

Артемьева О.В., старший научный сотрудник Института философии РАН, сектор этики, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: o_artemyeva@mail.ru.

Когда Дидро встретил Екатерину: некоторые размышления об архетипическом событии

Аннотация. В статье рассматривается встреча императрицы Екатерины II и Дени Дидро в 1773–1774 гг., интерпретируемая автором как архетипическое событие столкновения западного Просвещения со страной, находящейся на периферии западной цивилизации. Дидро был один из немногих мыслителей Просвещения, который осознавал проблемы, связанные с глобализацией идей и практики Просвещения. В статье обсуждается проблема «просвещенного деспотизма», высказывается предположение, что эта проблема предвосхищает стремление к модернизации диктаторских режимов XX в.

Ключевые слова: Просвещение, Дидро, Екатерина II, модернизация, архетипическое событие, «просвещенный деспотизм».

Встрече Дени Дидро с Екатериной II посвящено не так много литературы, а материалов и исследований по теме «Просвещение и Россия» предостаточно. Меня озадачивает столь прохладный интерес научного сообщества к этой знаменательной встрече; ведь совершенно очевидно, что ей присущи особенности архетипического события. До сих пор самой значительной монографией об этой встрече является работа Мориса Турне «Дидро и Екатерина II», опубликованная в 1899 г.² Однако эта книга представляет собой скорее подборку материалов, нежели аналитическое исследование. Только в 2019 г. вышла книга американского исследователя Роберта Зарецкого по той же тематике, но и она удовлетворяется довольно поверхностным описанием событий.³

Сергей Карп – один из лучших современных экспертов по российскому Просвещению отмечает, что «до сих пор в научно-популярной, а иногда и в научной литературе ... факт приезда Дидро в Россию и его контактов с русскими людьми интерпретируется упрощенно и неадекватно». Упрощенная история события, согласно Карпу, выглядит приблизительно так: «Дидро приехал в Россию, польстившись на приглашение Екатерины II (в расчете на ее щедрость), беседовал с ней и даже осмелился давать советы по реформированию нашей страны <...> Сам он – далек от народа, общался только с императрицей и несколькими придворными»⁴. В качестве примера поверхностного взгляда на приезд Дидро в Россию Карп приводит недавнюю известную книгу Ларри Вульфа «Изобретая Восточную Европу» (1994). Вульф рассказывает нам, что Дидро, как только был представлен Екатерине, сразу стал настаивать на том, чтобы она отказалась от самодержавия, признала суверенитет народа, а также волю народа в качестве единственного источника права⁵.

¹ Перевод статьи выполнен О.В. Артемьевой по изданию: *Oittinen V.* When Diderot Met Catherine: Some Reflections on Archetypic Event // *Transcultural Studies*. 2018, № 14. P. 171–182.

² *Турне М.* Дидро и Екатерина II. Их беседы, напечатанные по собственноручным запискам Дидро / Пер. К.К. Толстого. СПб., 1902.

³ *Zaretsky R.* Catherine & Diderot. The Empress, the Philosopher and the Fate of the Enlightenment, Harvard Univ. Press 2019. Недавно вышла достойная внимания работа С. Мезина «Дидро и цивилизация в России» (М., 2018), но изложенная там проблематика цивилизации требует особого рассмотрения, для которого у меня в этой статье нет возможности.

⁴ *Карп С.* Дидро, А.В. Нарышкин и цивилизация в России. URL: <https://prae.perspectivavia.net/publikationen/vortraege-moskau/karpdiderot> (дата обр. 02.01.2020).

⁵ См.: *Wolff L.* Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of

Вульф, конечно, был прав, когда, как и многие другие авторы до него, обнаружил, что вопреки тому факту, что и Дидро, и Екатерина разделяли идеалы Просвещения, с самого первого момента встречи между ними возникло напряжение. Это была не просто встреча в высшей степени незаурядных личностей – знаменитого французского философа и русской самодержицы. Она была отягощена огромным множеством разного рода идеологических и геополитических подтекстов. Ниже я обращусь к подробному рассмотрению некоторых из них, а сейчас позвольте процитировать мою более раннюю (2012) статью, в которой я пытался следующим образом описать «философское», т.е. архетипическое, значение этой встречи:

«Таким образом, во встречах Дидро и Екатерины, в их попытках применить идеи современного общественного порядка к географической периферии выявились оба острия дилеммы. Одно, которое представлял Дидро, состояло в утверждении универсальности идей Просвещения и Модерна (*modernity*) – убежденности в том, что эти идеи применимы ко всем людям независимо от их этнической, географической или культурной принадлежности. Другое острие дилеммы отстаивала русская императрица, столь же убедительно утверждавшая, что идеи Дидро ввергнут ее страну в хаос. У Екатерины было мало иллюзий в отношении русского крестьянства, впоследствии идеализированного наивными славянофилами, и она считала бунтовщика Пугачева людоедом, восстание которого надо было подавлять любой ценой»⁶.

Так, конфликт вращался вокруг проблематики универсалистской претензии идей Просвещения, которая состояла в утверждении, что эти идеи применимы к человечеству во всей полноте: и к конкретной ситуации, и к традициям разных стран.

Возможно, Ларри Вульф и описал эту встречу поверхностно, но достоинство его книги, на мой взгляд, состоит в том, что он привлек внимание к тому факту, что представление о России (и в целом о Восточной Европе) как к чему-то отличному от Запада в значительной мере стало формироваться в эпоху Просвещения. Тем не менее, Вульф не останавливается на более глубоких социально-экономических причинах этого изменения.

the Enlightenment. Stanford, 1994; рус. пер.: *Вульф Л.* Изобретая Восточную Европу: карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М., 2003.

⁶ *Oittinen V.* Russian “Otherness”: From Chaadaev to the Present Day // *Understanding Russianness* / Ed. by R. Alapuro, A. Mustajoki, P. Pesonen. New York; London; 2012. P. 72.

Еще в статье 2012 г. я указал на то, что хотя геополитические аспекты Модерна обсуждались во многих моделях мировой экономики, предполагающих деление «центр–периферия», – таких, как теория Иммануила Валлерстайна, они не оказали должного влияния на исторический анализ распространения идей Просвещения. Валлерстайн подчеркивал, что геополитические структуры очень устойчивы (согласно ему, нынешний мировой порядок начал формироваться 500 лет назад) и привели к международному разделению труда, разрушить который очень трудно. Коротко говоря, именно смещение центра экономической деятельности в глобальном масштабе породило новый геополитический этап, который должен был стать предметом рефлексии мыслителей Просвещения. Теперь стало важно не Средиземноморье, а североатлантическое пространство, что привело к формированию нового мирового порядка, который конституирует нашу современность (*our modern times*). Необязательно быть экономическим детерминистом, чтобы признать, что такие события влияют даже на способы восприятия идей Просвещения. В этом процессе Восточная Европа и Россия оказались периферией по отношению к западноевропейскому / североамериканскому центру, т.е. оказались их «Другим», и таким образом, объектом благожелательного или критического взгляда европейского Просвещения. Как мне кажется, исходя именно из такой диспозиции следует оценивать проблемы царствования русского Просвещения. В этой статье я смогу затронуть лишь некоторые аспекты этой сложной проблематики.

Дидро и Струэнзе

Посмотрим, какими же были намерения Дидро в его путешествии по России. Действительно ли он считал, что может повлиять на российскую самодержицу и использовать ее царствование для внедрения вдохновленных Просвещением идей в России?

В романе шведского писателя Пер Улова Энквиста «Визит лейб-медика» («*Livläkarens besök*», 1997) описывается ситуация, похожая на встречу Дидро и Екатерины. Это история, которая была возможно только в XVIII в. – не раньше и не позже – была основана на реальных фактах. Иоганн Фридрих Струэнзе (1737–1772), врач датского короля Кристиана VII, получает возможность реализовать идеи Про-

⁷ В рус. пер. см.: *Энквист П. У. Визит лейб-медика / Пер. А. Савицкой. М., 2004. – Прим. пер.*

свещения по мере того, как завоевывает доверие психически неуравновешенного короля. В течение 16 месяцев он мог осуществлять практически неограниченную власть в королевстве Дании, поскольку король охотно одобрял все его действия. По инициативе Струэнзе было проведено множество прогрессивных реформ в духе Просвещения: отмена пыток, отмена *stavnsbånd* (датской формы крепостного права), отмена цензуры в прессе, привилегий дворянства, торговля рабами в колониях Дании, были проведены реформы университетов, крестьянам были выделены земли, взяточничество было объявлено преступлением...

Разумеется, правление Струэнзе не могло долго длиться, реакция аристократов и феодалов была неизбежна. В ходе дворцового переворота в январе 1772 г. Струэнзе был арестован и после непродолжительного процесса казнен. Все реформы были отменены, и Дания вернулась к «старому режиму».

Для нашей темы интересно, что Энквист изображает Дидро как реального инициатора политики Струэнзе. Осенью 1768 г. король, королева и Струэнзе со свитой посещают Францию и встречаются там многих знаменитых философов. Энквист придумывает сцену, когда гости из Дании покидают Францию, и Дидро заводит короткий, но серьезный разговор с уже сидящим в карете Струэнзе:

Это была минута странного напряжения. Лошади нетерпеливо переминались в упряжках, накрапывал дождь, а господин Дидро, казалось, хотел что-то сказать, но сомневался, стоит ли это делать.

Но, в конце концов, он сказал.

– Эта ситуация уникальна, – негромким голосом произнес господин Дидро. – Власть формально находится в руках талантливого, очень талантливого, но психически неуравновешенного короля. Некоторые утверждают – я не уверен, можно ли так сказать, – что он – сумасшедший. Вы пользуетесь его доверием. Это налагает на вас большую ответственность. У просвещенного монарха крайне редко существует, как в данном случае, возможность рассеять тьму реакции. В России у нас есть Екатерина, но Россия – это море тьмы на востоке. В Дании эта возможность существует. Но не восстанием черни и масс. А при помощи власти, данной Всевышним⁸.

Дидро еще раз прошептал, что болезнь датского короля дает Струэнзе «прекрасную возможность», которую нельзя не использовать. Таким образом, если признать правдивость того образа Дидро,

⁸ Энквист П. У. Визит лейб-медика. С. 155.

который в своем романе предлагает Энквист, то из этого следует, что, встретившись в реальной жизни с русской монархиней, Дидро применил ту же стратегию, которую в книге Энквиста он рекомендовал Струэнзе. Стратегия представляет собой пример использования шансов для распространения идей Просвещения и внедрения модернизации социальных институтов, которые может дать самодержавие.

Сама по себе идея использования самодержавия в качестве средства для проведения реформ в духе Просвещения хорошо известна в культуре XVIII в. Происхождение концепции *despotisme éclairé*⁹ не достаточно ясно; возможно, она возникла уже во время правления Людовика XIV. В любом случае, она стала более широко распространяться с середины XVIII в. Джонатан Израэль упоминает Вольтера, Тюрго и Гримма как главных сторонников этой концепции, а Россия в эпоху Просвещения «оставалась ключевой» в спорах вокруг этой идеи¹⁰. В самом деле, Вольтер в «Истории Российской империи в царствование Петра Великого» изобразил Петра I как просвещенного, хотя и несколько грубоватого правителя, который подтолкнул отсталую средневековую Россию на путь модернизации. Вольтеровская история деяний Петра I была написана в апологетическом духе (за это заплатили российские власти), но тем не менее в ней была успешно выдвинута идея о том, что самодержец может действовать в пользу Просвещения просто потому, что он обладает властью разрушить упорное сопротивление сторонников традиционных форм жизни. По этой же причине Вольтер даже попытался оправдать такое грубое поправление международного порядка, как раздел Польши (1772 г.) – почему бы и нет, раз теперь именно «просвещенная» императрица Екатерина будет управлять бывшими польскими землями.

Однако идея просвещенного деспотизма (или «просвещенного абсолютизма» как слегка утонченной версии той же концепции) противоречива или даже парадоксальна уже на семантическом уровне, поскольку пытается объединить два понятия, которые плохо сочетаются. Просвещение состоит, согласно знаменитой формулировке Канта в эссе 1784 г., в «выходе человека из состояния своего несовершеннoleтия, в котором он находится по собственной вине»¹¹. Поэтому

⁹ Просвещенный деспотизм (фр.) – *Прим. пер.*

¹⁰ *Israel J. Democratic Enlightenment. Philosophy, Democracy and Human Rights 1750–1790. Oxford, 2011. P. 270, 271.*

¹¹ *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое просвещение? // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. 1. Трактаты и статьи (1784–1796). М.: Ками, 1994.

рекомендация использовать деспотизм в качестве средства содействия Просвещению звучит как попытка изгнать демонов с помощью Вельзевула. Неудивительно, что идея *despotisme éclairé* была поддержана главным образом такими авторами, которые могли – по классификации Джонатана Израэля – считаться сторонниками «правого крыла» движения Просвещения, т.е. такими авторами, которые придерживались элитистских взглядов на то, как следует содействовать просвещению, и для которых было неприемлемо активное участие народных масс в вопросах государства и политики¹².

С концепцией «просвещенного деспотизма» связана не только проблема семантической нестыковки между двумя терминами. Есть и другие проблемы, один из которых относится к вопросу рациональности высшей власти. В действительности самым совершенным просвещенным деспотом являлся бы тот, которому присуща абсолютная рациональность и которому не свойственны никакие капризы, страсти или стремление к удовольствиям – то есть он или она должны были бы быть воплощением правящей идеи, а не человеком, состоящим из плоти и крови.

Следующая проблема касается взаимоотношения между самодержцем и его/ее подданными. Даже в случае самого просвещенного и благожелательного деспота, единоличное осуществление его власти увековечивает патерналистскую систему, в рамках которой власти лучше знают, в чем нуждаются подданные и что для них является благом. *Imperium paternale*¹³ – главный аргумент для Канта в противостоянии искушениям просвещенного самодержавия, поскольку оно препятствует достижению главной цели Просвещения, а именно: освобождению человека от несовершеннолетия¹⁴. В самом деле, если мы детально проанализируем деятельность Струэнзе, мы сразу обнаружим, что все свои реформы, какими бы благожелательными они ни были, он насаждал «сверху», патерналистски. Поэтому неудивительно, что он не получил достаточной народной поддержки и стал в конце концов легкой добычей аристократической реакции.

¹² При этом я хотел бы подчеркнуть, что не разделяю слишком механистичное деление Израэлем движения Просвещения на радикальную ветвь и «мэйнстрим».

¹³ Правление отеческое (лат.) – *Прим. пер.*

¹⁴ Более глубокое обсуждение данного аспекта взглядов Канта см.: Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М., 2005. С. 136 и далее.

Деспот Екатерина

*Rencontre*¹⁵ между Екатериной и Дидро началась очень хорошо. Мельхиор Гримм сообщил, что после их первой встречи в октябре 1773 г. «l'impératrice en est vraiment enchantée»¹⁶; их беседа вскоре приняла такой дружеский оборот, что Дидро называл императрицу *ma bonne dame*. Французский энциклопедист, хотя останавливался главным образом в Санкт-Петербурге и почти не понимал русского языка, тем не менее, сделал некоторые проницательные и интересные замечания о том, как обстоят дела в России. Он отметил антагонизм между старой и новой столицами – Санкт-Петербургом и Москвой¹⁷, который порождал дисбаланс в стране. В одном из отчетов, которые Дидро делал для Екатерины, он делился некоторыми замечаниями об *esprit* русского народа. По его словам, русские подвержены двум крайностям: некоторые считают, что русский народ более передовой по сравнению с другими народами; другие в свою очередь, были убеждены в том, что русский народ страдает отсталостью по сравнению с другими народами. Те, которые держатся первого взгляда, «чересчур презируют остальную Европу»; а те, которые держатся второго, – «слишком фанатически ею восторгаются»¹⁸. В действительности уже в конце XVIII в. Дидро отмечает то же двойственное отношение русских в отношении модернизации и европеизации, которое спустя 50 лет привело к возникновению спора между славянофилами и западниками. Очевидно, эта двойственность была порождена напряженностью, возникшей еще в петровскую эпоху, но в дискурсе Просвещения она была лишь замечена, а еще не проанализирована должным образом.

Дидро засыпал Екатерину идеями различных реформ – от необходимости создания «третьего сословия» в России до табачных плантаций и школ для девочек. Прошло не так много времени, прежде чем

¹⁵ Встреча (фр.)

¹⁶ «Императрица от него в восторге», *Турне М.* Дидро и Екатерина II. Их беседы, напечатанные по собственноручным запискам Дидро / Пер. К.К. Толстого. СПб.: Типогр. А.С. Суворина, 1902. С. 20 и далее. (За помощь в работе с этим источником выражаю свою признательность М.А. Корзо).

¹⁷ *Турне М.* Дидро и Екатерина II. С. 150 и далее.

¹⁸ *Турне М.* Дидро и Екатерина II. С. 50. *Tourneux M.* Op. cit. P. 176: «2° Il me semble qu'en général vos sujets pèchent par l'un ou l'autre de ces deux excès, ou de croire la nation trop avancée, ou de la croire trop reculée. Ceux qui la croient trop avancée sont contempteurs outrés du reste de l'Europe; ceux qui la croient trop reculée en sont admirateurs fanatiques».

отчуждение между ними стало заметным. Однажды Екатерина объявила Дидро: «Впредь мы не будем обсуждать никаких иных вопросов, кроме тех, что относятся к нравам и литературе». В качестве обоснования своего решения, она сказала – и это известный фрагмент, сохраненный для нас в мемуарах графа де Сегюра:

Monsieur Diderot, j'ai entendu avec le plus grand plaisir tout ce que votre brillant esprit vous a inspiré; mais, avec tous vos grands principes que je comprends très bien, on ferait de beaux livres et de mauvaise besogne. Vous oubliez dans tous vos plans de réforme la différence de nos deux positions: vous, vous ne travaillez que sur le papier qui souffre tout; il est tout uni, simple et n'oppose d'obstacle ni à votre imagination, ni à votre plume, tandis que moi, pauvre impératrice, je travaille sur la peau humaine qui est bien autrement irritable et chatouilleuse¹⁹.

Таким образом, в своем собственном представлении Екатерина видит себя великим реалистом, который понимает контексты проблем, в то время как Дидро, хотя и обладает «brillant esprit», в конечном итоге является утопистом и не понимает, что в этом мире возможно, а что нет. Это правда, что мы можем говорить о «просветительском взгляде» на Россию, в основе которого лежит идея России как другой Европы. С этой точки зрения, Россия, как и другие страны за пределами Западной Европы и Северной Америки, подобна чистому листу, на котором можно написать новую конституцию в духе Просвещения, не принимая во внимание местные обстоятельства. Думается, это устойчивый способ мышления, который обнаруживается и позже, когда западные левые интеллектуалы проецировали свои надежды, связанные с будущим социалистическим обществом, на Советский Союз, чтобы потом разочароваться в советских реалиях.

Но был ли у Дидро «просветительский взгляд», сосредоточенный на России? Когда читаешь его записки к Екатерине или его личную переписку и более всего – его комментарии к «Наказу» Екатерины, – ответ не может быть положительным. Отчасти, дело было в его при-

¹⁹ «Господин Дидро, я с большим удовольствием выслушала все, что вам внушил ваш блестящий ум. Но вашими высокими идеями хорошо наполнять книги, действовать же по ним плохо. Составляя планы разных преобразований, вы забываете различие наших положений. Вы трудитесь на бумаге, которая все стерпит: она гладка, мягка и не представляет затруднений ни воображению, ни перу вашему, между тем, как я, несчастная императрица, тружусь для простых смертных, которые чрезвычайно чувствительны и щекотливы» (*Сегюр Л.-Ф.* Записки графа Сегюра о пребывании его в России в царствование Екатерины II. СПб.: Типогр. В.Н. Майкова, 1865. С. 150).

роде писателя. Большинство исследователей подчеркивают уникальную черту Дидро везде видеть парадоксы. Российский историк философии Т. Б. Длугач также обращает внимание на его чуткость к парадоксальности, его «умение расщепить любое утверждение до обнаружения в нем противоречия». Это умение часто неверно связывали исключительно со способом изложения мысли. Но в действительности оно «помогло Дидро поставить проблемы, выходящие за рамки механистического материализма»²⁰. Т. Длугач даже усматривает в мысли Дидро предпосылки гегелевской диалектики, однако отмечает и важное отличие позиции Дидро, которое состояло в том, что он не пытался, как Гегель, выявить более высокий синтез тезиса и антитезиса.

«Просветительский взгляд» на Россию был абсолютно недиалектичным. Подход Дидро был другим, об этом можно судить по тому, как он анализировал концепцию *despotisme éclairé*, которая, как мы уже видели, была одной из ключевых идей политики Просвещения и была рекомендована, в частности Вольтером, в качестве самой подходящей для России стратегии развития. Дидро с его чувством парадоксальности в личной беседе с Екатериной без всяких колебаний разложил эту концепцию на противоречащие друг другу составляющие. Жан-Батист-Антуан Сюрард запечатлел в своем бюллетене остроумный обмен репликами:

Il n'y a rien de si dangereux, disait Diderot, qu'un despote juste, ferme et éclairé; s'il est remplacé par un autre qui ait les mêmes qualités, c'est un plus grand malheur encore, mais toute espérance est perdue pour une nation, si elle en a un troisième...

– Savez-vous bien, lui répondit l'impératrice, que vous parlez à un despote?

– Oui, madame, à un despote juste, ferme et éclairé²¹.

²⁰ Длугач Т. Б. Дени Дидро. 2-е изд. М., 1986. С. 174.

²¹ *Tourneux M.* Op. cit. P. 581. «Нет ничего столь же опасного, сказал Дидро, как справедливый, непоколебимый и просвещенный деспот. Еще хуже, если на смену ему приходит новый деспот, одаренный такими же качествами. Но у нации не останется никакой надежды, если появится и третий...»

– Знаете ли Вы, – ответила ему императрица, – что разговариваете с деспотом?

– Да, мадам, с деспотом справедливым, непоколебимым и просвещенным» (Пер. с фр. Ю. А. Уточкиной-Амамджан).

И в переводе К. К. Толстого работы Турне, и в переводе Н. И. Люблинского отсутствует приведенный диалог, как и ссылка на бюллетень. Французское же издание включает «Приложение», в котором и приведены фрагменты диалогов

В своих замечаниях на «Наказ Екатерины II», подготовленный в духе Монтескье (любимого политического автора Екатерины) и так и не реализованный, Дидро был еще более определен. Он критиковал абстрактную рациональность «просветительского взгляда», которого придерживалось большинство его современников:

...что следует сказать о системе, которая не учитывает ни сумасбродства, ни человеческих страстей и интересов, ни предрассудков? Я рассматриваю все современные сочинения как прибор геометра, который не принял бы во внимание ни силы трения, ни силы толчков, ни силы тяжести²².

Проблема с просвещенным деспотом, в первую очередь, техническая: не существует никаких гарантий, что после хорошего самодержца придет такой же, и будет обеспечена преемственность. Так было и во времена Рима, когда после Марка Аврелия пришел Коммод, так же было и в России, когда после Екатерины пришел Павел I (на самом деле, характер престолонаследника сильно беспокоил Екатерину и она даже просила Дидро поучаствовать в воспитании царевича). В качестве примера опасностей, которыми чреват деспотизм, Дидро упоминал произвольное налогообложение подданных:

Достаточно одного взмаха пера, и этот единый налог может возрасти до громадных размеров. Следует ли, допустимо ли, не рискуя самыми серьезными последствиями, позволить тирану довести нас до этой крайней черты? Гарантируйте мне не одно, а много поколений хороший королей, я соглашусь на единый налог. Если вы не можете этого сделать, то позвольте мне подумать и отнестись с недоверием к этому предложению столь же прекрасному, сколь и отвлеченному²³.

После визита Дидро: глобальная перспектива

Покинув Россию, Дидро послал свои замечания Екатерине, которая была недовольна комментариями философа. Очевидно, Екатерина не знала, что еще позже Дидро подготовил исследование положения дел в России. Это исследование было опубликовано анонимно в мно-

Дидро и Екатерины II, в частности, тот, на который ссылается В. Ойттинен. – *Прим. пер.*

²² Дидро Д. Замечания на Наказ Ее Императорского Величества депутатам комиссии по составлению законов / Пер. П.И. Люблинского // Дидро Д. Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. М., 1947. С. 436–437.

²³ Дидро Д. Замечания на Наказ Ее Императорского Величества... С. 502.

готовном бестселлере Гийома Тома Франсуа Рейналя «Histoire des deux Indes»²⁴. Оно было примечательным по целому ряду причин. Прежде всего, это, по-видимому, одна из немногих философских и историографических работ, опубликованных в эпоху Просвещения, в которых проблема, о которой я упомянул в начале этой статьи, а именно – вопрос об отношениях (Западной) Европы с остальным миром и о преступлениях колониализма – обсуждалось *in extenso*. На страницах первого тома издания 1780 г. Дидро излагает краткую историю России и ее институтов. Он в основном повторяет, хотя и более последовательно, то, что уже говорил ранее в своих замечаниях о России. Но здесь его анализ стал более безжалостным и острым, несомненно, благодаря покрову анонимности. Главный недостаток, который препятствует процветанию России, соразмерному огромным ресурсам страны, – это отсутствие свободы:

L'esclavage, quelque sens qu'on veuille donner à cette expression, est l'état dans lequel est tombée toute la nation. Parmi les sujets, qu'on regarde comme libres dans cet empire, il n'en est aucun qui ait la sûreté morale de sa personne, la propriété constante de ses biens, une liberté qu'il ne puisse perdre que dans les cas prévus & déterminés par la loi²⁵.

Здесь проблемы России обнаруживаются не только на вершине общественной пирамиды – в институте самодержавия, но также (и это более важно) – в ее основании. Речь идет об отсутствии свободы у обычных людей. Дидро готов признать великие достижения русского самодержавия – завоевания, реформы Петра I, но в конечном итоге Петр не сумел создать «хорошо организованное государство» (*un état bien constitué*).

²⁴ (1-е изд. 1770 г., 3-е – 1780 г., которые Дидро редактировал – *Прим. пер.*). Полное название работы «Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes». Русский перевод был опубликован в 1805–1811, 1834–1835 гг., см.: *Рейналь Г.-Т.-Ф.* Философская и политическая история учреждений и торговли европейцев в обеих Индиях / Пер. Г.Н. Городчанинова, В.Г. Анастасевича. СПб.

²⁵ *Raynal G.-Th.* Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes. T. I. Geneve, 1780. P. 636. «Рабство, какое бы значение мы ни придавали этому слову, есть состояние, в котором находится вся нация. Среди подданных, которых мы считаем в этой империи свободными гражданами, ни один не обладает гарантией безопасности собственной личности, правом постоянной собственности на свое имущество, свободой, которую он может потерять лишь в случаях, предусмотренных и определенных законом» (Пер. Ю.А. Уточкиной-Амамджан).

On ne vit pas s'élever jusqu'à combiner la félicité de ses peuples avec sa grandeur personnelle. Après ses magnifiques établissements, la nation continua à languir dans la pauvreté, dans la servitude & dans l'oppression [...] On n'a pas voulu voir que la liberté est le premier droit de tous les hommes²⁶.

Мы видим, что взгляды Дидро здесь пересекаются с критикой деспотизма Кантом: речь идет не только и не столько о случайности, присущей всем формам деспотизма, даже в благожелательной и просвещенной формах, а о том факте, что самодержавная власть всегда порождает свою противоположность – массы, живущие в состоянии несовершеннолетия. Именно это несовершеннолетие (*Unmündigkeit* – в терминологии Канта) душит инициативу и вопреки «величественным деяниям» делает общественный и культурный прогресс в странах с деспотическим устройством всегда в каком-то смысле ущербным.

Однако критика Дидро деспотизма, какой бы острой она ни была, кажется мне несколько сдержанной. Очевидно, что он говорил о деспотизме вообще и приравнивал царствование Людовика XIV и Людовика XV во Франции к русскому царизму. Резкий тон в отношении России в последних заключениях Дидро в книге Рейналя можно отчасти объяснить радикализацией его взглядов в последние годы жизни – радикализации, которая была более всего направлена против французской монархии и фактически уже предвещала революцию 1789 г. Но Франция с ее хорошо развитым и процветающим *tiers-état*²⁷ была далеко впереди России. Чтобы встать на путь всецело современного общества, Франции нужно было только стряхнуть паутину *ancien régime*²⁸, в то время как в России, такой шаг был абсолютно невыносим – России пришлось ждать своей революции более ста лет.

Просветительская мысль и, следовательно, мысль Дидро, еще не смогла исследовать причины неравного развития в мировом масштабе и в международных отношениях центра–периферии, что и сделало трансляцию идей Просвещения в страны, не входящие в западноевропейское/североамериканское ядро, столь проблематичной. Правда, были хорошие ранние исследования мировой истории, такие, как

²⁶ Ibid. P. 636–637: «Не заметно, чтобы счастье народов достигло такого же уровня, как и его личное величие. После его величественных деяний, нация продолжала дремать в бедности, зависимости и покорности... Никто не захотел признать, что свобода является первоочередным правом человека» (Пер. Ю.А. Уточкиной-Амамджан).

²⁷ Третье сословие (фр.) – *Прим. пер.*

²⁸ Старый режим (фр.) – *Прим. пер.*

«Histoire des deux Indes» Рейналя, однако в целом преобладала достаточно простая форма эволюционизма: предполагалось, что каждая страна в каждой части мира будет более или менее способна пройти в своем развитии тот же путь, что Англия, Франция и небольшая группа других стран.

Если же мы посмотрим на Россию не с позиции исторического Просвещения, а в глобальной перспективе, то наша оценка характера русского самодержавия (которое фактически существует и сейчас в других формах) будет другой. Русское самодержавие было чем-то большим по сравнению с французской монархией. Главным стимулом для проведения реформ Петра I и политики модернизации в России была внешняя угроза. Петр хорошо понимал, что если Россия не проведет модернизацию своих институтов, она падет жертвой более могущественных соседей. Импорт западных изобретений и институтов был призван укрепить Россию в конкуренции с другими державами. Можно утверждать, что в этом Петр и его преемница Екатерина II блестяще преуспели, они сделали Россию передовой европейской державой. Но идеи Просвещения не были для России своими, они были импортированы (и это Дидро тоже хорошо понимал), просветительские понятия использовались в России, разумеется, выборочно, для поддержки модернизационной политики русского самодержавия. Поэтому эти идеи имели в России иную функцию, нежели на Западе. На мой взгляд, это не столько специфически «русская», как многие склонны считать, сколько повторяющаяся модель освоения Европейского модерна периферийными, неевропейскими странами. Таким образом, русский царизм можно рассматривать как исторически первый пример «диктатуры развития», с которой мы в XX в. столкнулись во многих странах.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Вульф Л. Изобретая Восточную Европу: карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М.: НЛЮ, 2003.

Дидро Д. Замечания на Наказ Ее Императорского Величества депутатам комиссии по составлению законов / Пер. П.И. Люблинского // Дидро Д. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 10. М.: Academia, 1947.

Длугач Т.Б. Дени Дидро. 2-е дораб. изд. М.: Мысль, 1986.

Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. 1. Трактаты и статьи (1784–1796). М.: Ками, 1994.

Карп С. Дидро, А.В. Нарышкин и цивилизация в России. URL: <https://prae>.

perspectivia.net/publikationen/vortraege-moskau/karpdiderot (дата обр. 02.01.2020).

Мезин С. Дидро и цивилизация в России. М.: НЛО, 2018.

Сегюр Л.-Ф. Записки графа Сегюра о пребывании его в России в царствование Екатерины II / Пер. с фр. СПб.: Типография В.Н. Майкова, 1865.

Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005.

Турне М. Дидро и Екатерина II. Их беседы, напечатанные по собственноручным запискам Дидро / Пер. К.К. Толстого. СПб.: Типогр. А.С. Суворина, 1902.

Энквист П.У. Визит лейб-медика / Пер. А. Савицкой. М.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2004.

Diderot D. Political Writings. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Israel J. Democratic Enlightenment. Philosophy, Democracy and Human Rights 1750–1790. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Oittinen V. Russian “otherness”: from Chaadaev to the present day / Ed. by R. Alapuro, A. Mustajoki, P. Pesonen (eds.) // Understanding Russianness. New York and London: Routledge, 2012. P. 70–83.

Рейналь Г.Т.Ф. Философская и политическая история учреждений и торговли европейцев в обеих Индиях / Пер. Г.Н. Городчанинова, В.Г. Анастасевича. СПб., 1805–1811; 1834–1835.

Raynal G.-Th. Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes. T. 1. Geneve: Pellet, 1780.

Zaretsky R. Catherine & Diderot. The Empress, the Philosopher and the Fate of the Enlightenment. Harvard Univ. Press, 2019.

Wolff L. Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment. Stanford: Stanford University Press, 1994.

VESA OITTINEN

Professor Emeritus, Aleksanteri Institute, University of Helsinki, Helsinki, Finland, P.O.Box 42 (Unioninkatu 33), FI-00014 University of Helsinki.

E-mail: vesa.oittinen@helsinki.fi.

Olga V. Artemyeva (translator)

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: o_artemyeva@mail.ru.

When Diderot Met Catherine: Some Reflections on Archetypic Event

Abstract. The article discusses a meeting in 1773–1774 Empress of Russia Catherine II the Great and philosopher Denis Diderot, which is interpreted as the archetypal event of the collision of the Western Enlightenment with a country located on the periphery of Western civilization. Diderot was one of the few Enlightenment thinkers who recognized the challenges posed by the globalization of the ideas and practices of the Enlightenment. The article discusses the problem of "enlightened despotism", it is suggested that this problem anticipates the desire to modernize the dictatorial regimes of the 20th century.

Keywords: Enlightenment, Diderot, Catherine II the Great, modernization, archetypal event, “enlightened despotism”.

References

- Diderot, D. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Diderot, D. “Zamechaniya na Nakaz Ee Imperatorskogo Velichestva deputatam komissii po sostavleniyu zakonov” [Remarks on the Order of Her Imperial Majesty to the Deputies of the Law-Making Commission], trans. by P.I. Lyublinskii, in: Diderot, D. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], In 10 Vols. Vol. 10. Moscow: Academia Publ., 1947.
- Dlugatch, T. *Denis Diderot*. Moscow: Progress Publ., 1988. (In Russian)
- Enquist, P.O. *Livläkarens besök*, Stockholm: Nordstedts, 2000 (pan).
- Israel, J. *Democratic Enlightenment. Philosophy, Democracy and Human Rights 1750–1790*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Kant, I. “Otvét na vopros: Chto takoe Prosveshchenie?” [Answering the Question: What Is Enlightenment?], in: Kant, I, *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in Original with a Parallel Russian Translation], ed. by N. Motroshilova and B. Tuschling. Vol. 1. Moscow: Kami, 1994. (in Russian)
- Karp, S. “Didro, A.V. Naryshkin i tsivilizatsiya Rossii”, in: *Doklady po istorii 18. i 19. vekov – dni Moskvy: Vorträge zum 18. und 19. Jahrhundert*, Nr. 1, 2009, <http://www.perspectivia.net> (in Russian)
- Mezin, S. *Didro i tsivilizatsiya v Rossii* [Diderot and civilization in Russia]. Moscow: NLO Publ., 2018. (in Russian).
- Oittinen, V. “Russian “otherness”: from Chaadaev to the present day”, in: Risto Alapuro, Arto Mustajoki and Pekka Pesonen (eds.), *Understanding Russianness*, New York and London: Routledge, 2012.
- Raynal, G.-Th. *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Tome Ier, Geneve: Pellet, 1780.
- Ségur, L.Ph. *Zapiski grafa Segura o prebyvanii ego v Rossii v tsarstvovanie Ekateriny II* [Notes of Count Segur on his stay in Russia during the reign of Catherine II the Great]. Sankt Peterburg: Tipografiya V.N. Maikova, 1865. (in Russian)
- Solov’iev, E.Iu. *Kategoricheskii imperativ npravstvennosti i prava*, Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2005. (in Russian)
- Tourneux, M. *Didro i Ekaterina. Ikh besedy, napechatannye po sobstvenno-ruchnym zapiskam Diderot* [Diderot et Catherine II. Their conversations, printed from Diderot's handwritten notes], trans. by K.K. Tolstoi. Sankt Peterburg: Tipografiya A.S. Suvorina, 1902. (in Russian)
- Tourneux, M. *Diderot et Catherine II*. Paris: Calmann Lévy, 1899.
- Zaretsky, R. *Catherine & Diderot. The Empress, the Philosopher and the Fate of the Enlightenment*. Harvard Univ. Press, 2019.
- Wolff, L. *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- Wolff, L. *Izobretaya Vostochnuyu Evropu* [Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment]. Moscow: NLO Publ., 2003. (In Russian)

Мотрошилова Н.В.

профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; главный редактор журнала «Историко-философский ежегодник».

E-mail: motroshilova@yandex.ru.

История философии в системе Гегеля

Аннотация. Статья посвящена подробному исследованию историко-философской концепции Гегеля, обсуждаются все основные проблемы, связанные с ее становлением и изменением: датировка гегелевских «Лекций по истории философии», проблемы, связанные с записями лекций К.Л. Михелетом; отдельно обсуждается «Предисловие» Гегеля к лекциям по истории философии 1816 г. Автор статьи исследует такие вопросы, как понятие истории философии, начало философии и ее истории, периодизация и источники истории философии, поставленную Гегелем проблему отличия философии от других видов духовной деятельности. Рассматривается гегелевский анализ немецкого философского идеализма. Обсуждается место истории философии в гегелевской системе философских дисциплин, автор анализирует беспрецедентную разветвленность разработки и реализации системных принципов в философии Гегеля. В статье показано, что история философии дисциплинарно включена в одно из больших звеньев системы Гегеля – в раздел «философия», включенный в рубрику «абсолютный дух». Об огромной теоретической и культурной роли истории философии говорит то, что раздел «абсолютный дух» не просто завершает, а увенчивает все гегелевское системное построение, соответственно, и история философии является вершиной системного «организма» философских дисциплин. Гегель ставит философию, а в педагогическом плане именно ее историю, выше искусства и даже выше религии.

Ключевые слова: история философии, Гегель, Михелет, начало философии, периодизация истории философии, система философских дисциплин.

I. Становление и изменение учения Гегеля об истории философии¹

Согласно исследованиям историков философии, превращение в первой половине XIX в. истории философии в относительно самостоятельный предмет университетского образования в Германии было одной из личных заслуг Гегеля. У Гегеля на этом поприще, конечно же, были предшественники, например, создатели историко-философских компендиумов. Авторами наиболее известных и солидных компендиумов предшествующего периода были Якоб Брукер (Jacob Brucker, 1742–1744, – «Historia critica philosophiae») и Вильгельм Готтлиб Теннеман (Wilhelm Gottlieb Tenneman, 1798–1819, – 12-томная «Geschichte der Philosophie»). Полагаю, Гегеля подобный жанр не привлекал изначально; он не собирался разрабатывать конкретную фактографическую и описательную историю философии. Он стремился создать свою необычную теоретическую историко-философскую концепцию, в идеале органично встроенную в его постепенно формирующуюся философскую систему.

Крупнейшие философы XVIII–начала XIX вв. в большинстве своем осуществляли отдельные историко-философские разработки. Это хорошо известно и в каждом случае, казалось бы, подробно проработано. Но нам необходимо присмотреться к историко-философскому материалу, унаследованному поколением Гегеля, более пристально.

Так, И. Кант ввёл в «Критику чистого разума» рубрику «История чистого разума», однако в самом её начале написал: «Это название нужно здесь для того, чтобы обозначить место, которое *остается в системе и должно быть заполнено в будущем*» (KGV B800 – курсив мой, Н.М.)². Одним словом, сама необходимость создания историко-философского раздела в *системе* философских знаний была осознана задолго до Гегеля.

При этом, однако, такие разработки ещё не имели сколько-нибудь прочного статуса необходимых разделов философии и не вылились в создание специальной дисциплины, обретшей полные права в корпусе академического, т. е. в то время университетского преподавания.

¹ Данная статья была впервые опубликована на английском языке в качестве главы в книге: *Motroshilova N.V. History of Philosophy in Hegel's System // The Palgrave Hegel Handbook / Ed. by Marina F. Bykova and Kenneth R. Westphal, Palgrave Macmillan, 2020. P. 485–517.*

² *Кант И.* Соч. на немецком и русском языках. Т. II. Кн. 1. Критика чистого разума. М.: Наука, 2006. С. 973–975. Ссылки на «Критику чистого разума» (Kritik der reinen Vernunft – KGV) даются по второму немецкому изданию (B).

Хотя место для истории философии в системе философских дисциплин как бы уже готовилось, разработка теоретико-методологических принципов истории философии, что позволило бы ей стать особой наукой в корпусе дисциплин университетского преподавания, далеко отстояла от спорадически появлявшихся отдельных повествований о философях прошлого и их идеях (а они подчас были достаточно конкретными по материалу и деталям). Встречались в трудах философов также отдельные обобщения и классификации, например, ставшее ходячим в философских трудах и воспроизводимое Кантом в «Критике чистого разума» деление философов на философов-«сенсуалистов» и «интеллектуалистов» (рационалистов) (KGV B881). Но сам Кант считал подобные обобщающие схемы в лучшем случае заготовки для будущей дисциплины, которая осуществит историческое осмысление развития философии на специально разработанных теоретических и методологических основаниях.

Существенно важным в социально-историческом контексте был тот факт, что до Гегеля и даже в ранний период его профессиональной деятельности история философия, в сущности, ещё не входила в корпус наук, ставших в Германии устойчивой частью университетского преподавания.

И как раз Гегель был одним из тех мыслителей, которые начали активно разрабатывать и продвигать историю философии в университетскую педагогическую практику. Он делал это постепенно, но последовательно и упорно, добившись к концу своей внезапно оборвавшейся жизни впечатляющих результатов.

История философии в составе учения Гегеля входит в число тех философских дисциплин, по которым им самим не было создано основополагающих источников – солидных книг, сравнимых, скажем, с «Наукой логики» или «Философией права» и (или) с соответствующими разделами «Энциклопедии философских наук». Преимущественной формой их разработки как раз и стали лекции, которые, вместе с тем, были регулярными и систематическими, как в смысле их достаточно развернутой, строгой разработки, так и в конечном счете – органической включенности в целостную систему. Отсюда дополнительные серьёзные трудности, связанные в ту пору с чтением университетских лекций и особенно с передачей их содержания следующим друг за другом поколениям. Применительно именно к лекциям выдающихся мыслителей прошлого существует важнейший вопрос о том, в какой именно форме те или иные источники, запечатлевающие их идеи “с подлинным верно”, становились достоянием

современников и потомков. В самых лучших случаях наличествуют и бывают сохранены историей “*первичные источники*”, т. е. тексты курсов или внятные наброски самих философов к своим лекциям. К сожалению, такие *первоисточники* и создавались, и сохранялись редко. Само собой разумеется, на протяжении всей многовековой истории философии, включая XIX в., не было никаких звуко- и видео-записывающих устройств, хотя бы отдаленно сравнимых с современными. Можно было бы подумать, что ситуация с воспроизведением любых лекций, включая гегелевские, тогда должна была стать полностью безнадежной.

К счастью, этого не произошло, потому что в студенческих аудиториях всего мира даже и в отдаленные времена, во-первых, встречались особо одаренные, заинтересованные, восприимчивые к содержанию читаемых лекций студенты и другие слушатели. Во-вторых, они подчас были знакомы с современными им системами скорописи и(или) вырабатывали таковые для своей работы. И подобных студентов, слушателей в наиболее благоприятных случаях оказывалось двое-трое (иногда – больше), так что можно было сравнивать разные записи, использовать их как взаимодополнительные. Так возник существенный именно для лекций жанр *вторичных источников*. В истории философии выработалась особая *культура использования вторичных источников*, сравнения и кумуляции их, объединения с редкими, драгоценными собственноручными набросками философов-лекторов. Историки философии всегда учитывают, что с течением времени (иногда через десятилетия и даже века) могут отыскаться новые второисточники и тем самым порою существенно изменить исходную основу, на которой покоились в каждый исторический момент знания о том или ином философском учении. Далее сначала будет кратко рассмотрен вопрос о том, когда и где Гегель читал историко-философский курс, т. е. о датировке его историко-философских лекций. Здесь фигурируют точные хронологические данные. Затем мы снова обратимся – теперь уже конкретно – к вопросу об источниках, по которым ранее изучались и изучаются сегодня интересующие нас историко-философские лекции.

Датировка гегелевских лекций по истории философии

Гегель достаточно рано, ещё в Йенском университете, начал читать курс лекций по истории философии. В первый раз это произошло в 1805/1806 гг. Затем был длительный исторический период, когда – в силу жизненных обстоятельств – Гегель был лишен возможности

преподавать в университетах. Но потом он снова вернулся к преподавательской деятельности. И тогда лекции по истории философии (наряду с другими курсами) были возобновлены.

Гегель достаточно рано, ещё в Йенском университете, начал читать курс лекций по истории философии. В первый раз это произошло в 1805/1806 гг. Затем был длительный исторический период, когда – в силу жизненных обстоятельств – Гегель был лишен возможности преподавать в университетах. Но потом он снова вернулся к преподавательской деятельности. И тогда лекции по истории философии (наряду с другими курсами) были возобновлены. Важно, что Гегель в более поздние, именно университетские периоды своей жизни, читал лекции по истории философии более регулярно, чем другие курсы (исключая лекции по метафизике и логике). А именно, он после перерыва в 10 лет прочел следующие систематические курсы лекций по истории философии³:

- в Гейдельбергском университете: 1816/17 и 1817.
- в Берлинском университете:
 - летний семестр 1819;
 - зимний семестр 1820/21;
 - зимние семестры 1823/24; 1825/26; 1827/28;
 - 1829/30; 1830/31.

В зимнем семестре 1831/32 гг. он начал читать именно историко-философские лекции, которые были прерваны незадолго до смерти философа. К.Л. Михелет заканчивал читать этот курс лекций вместо внезапно умершего учителя.

Проблемная ситуация с записями К.Л. Михелетом гегелевских лекций по истории философии

Противоречия и трудности, которые по-своему типичны при использовании вторичных источников лекционных курсов, четко прослеживаются как раз в случае записей гегелевских лекций по истории философии. Их впервые и в наиболее полном виде записал, потом издал ученик Гегеля, постоянный слушатель его курсов по истории философии Карл Людвиг Михелет (Karl Ludwig Michelet, 1801–1893), специалист по праву и, что особенно существенно, историк философии. Опубликованы они были в рамках Собрания сочинений Гегеля,

³ См.: Jaeschke W. Hegel-Handbuch. Leben–Werk–Wirkung. Stuttgart; Weimar, 2003. S. 477.

которое стало выходить через год после смерти философа и было закончено в 1845 г. Осуществлено оно было при содействии «Объединения друзей покойного»⁴. Это издание факсимильно воспроизводилось ещё и в XX в. в так наз. «Юбилейном издании» сочинений Гегеля (1927 г. и далее); его издателем был известный гегелевед Герман Глокнер.

В результате всех изысканий и споров, в том числе нам современных, сложилось такое общее положение с источниками, а также отношение к текстам, изданным Михелетом.

1. Полностью надежных и принадлежащих самому Гегелю *первоисточников* к его лекциям по истории философии, увы, для потомков не сохранилось; да их, возможно, было очень мало.

2. При учете критики в адрес записей Михелета существенно то, что суждений о принципиальной их непригодности высказано не было. Если бы записи были полностью неадекватны самому гегелевскому курсу, то в связи с их опубликованием в 30-х гг. XIX в. (когда Гегеля уже не было, но когда жили немалочисленные его ученики и другие слушатели тех же лекций) можно было бы ожидать их решительных протестов. Таковых не было (или их не удалось обнаружить).

В целом, с учетом всех трудностей и противоречий, можно присоединиться к выводу директора Гегелевского архива в Бохуме Вальтера Йешке (и, кстати, критика записей Михелета): «Поскольку нет гегелевских рукописей, упомянутым томам «Издания друзей покойного» *принадлежит непреходящая ценность источника...*»⁵ – разумеется, при учете новых коррекций и дополнений.

А вот с первоисточниками, т. е. с какими-либо материалами самого Гегеля к интересующим нас лекциям, дело обстоит плохо. Когда лекции начались в Йене, существовала, по свидетельству К. Михелета, «только Йенская тетрадь, собственноручно написанная или стилизованная Гегелем; тогда он ещё не отваживался целиком доверяться своему устному изложению»⁶. Согласно Михелету, мог существовать также созданный Гегелем в Гейдельберге «Краткий очерк истории философии» (*Kurzer Abriss der Geschichte der Philosophie*). Но вот этот первоисточник, если он когда-то наличествовал, никто, включая Михелета (!), не видел⁷. Что касается Йенской

⁴ *Hegel G.W.F. Sämtliche Werke / Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, 1832–1845.

⁵ *Jaeschke W. Hegel-Handbuch*. S. 478 (курсив мой. – Н.М.)

⁶ *Michelet K.L. Vorrede // Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Erster Band. Leipzig, 1971. S. 63.

⁷ *Jaeschke W. Hegel-Handbuch*. S. 477.

тетради, то Михелет создал впечатление, что он, первоначально подготавливая свои записи для печати, (будто бы) держал в руках эту тетрадь. Но и он, тем не менее, её... не использовал. Почему же?

Сам Михелет дал достаточно убедительный ответ на этот вопрос. Когда он обдумывал, прибегать ли к помощи «Йенской тетради», то должен был учитывать, что *после Йены сам Гегель именно ею ни разу не воспользовался*. И ученик (как издатель) счел необходимым последовать примеру учителя. Главным соображением было то, что «убеждающая сила в более поздних вариантах Введения, постоянно дорабатываемых, была предпочтительнее. Возможно, более половины вводной части составляли написанные, а не устно произнесенные фрагменты, что относится и к Введению в античную философию»⁸. Поэтому ему как издателю, писал Михелет, «оставалось внести в текст (своих записей – Н.М.) лишь незначительные исправления»⁹.

Объективно сложилось такое положение: поскольку само существование «Йенской тетради» Гегеля не нашло (пока, во всяком случае) подтверждения, тем более проблематичными были бы любые ссылки на её содержание.

По сложному вопросу о том, как уже в наши дни (после неоднократных в истории гегелеведения обсуждений) авторитетные исследователи рекомендуют относиться к базовой работе, осуществленной в первой половине XIX в. К.Л. Михелетом, снова предоставляю слово Вальтеру Йешке. Оценивая положение с источниками (*Überlieferungslage*), Йешке обнаруживает сходные трудности и применительно к другим курсам гегелевских лекций, например, по эстетике. Правда, о лекциях по эстетике Йешке писал до того, как в последние десятилетия XXI в. неожиданно обнаружились новые второисточники, относящиеся к этим лекциям Гегеля. Подобных изменений применительно к записям лекций по истории философии (пока) не произошло.

Вместе с тем, Йешке справедливо напоминает о – пусть весьма немногих – возможных дополнениях и к историко-философскому курсу. Что он здесь имеет в виду? Следует учесть, что ряд дополнений, на которые указывает Йешке и другие авторы, сделал уже сам К. Михелет, одновременно обращая внимание на возникающие и при этом проблемы. В тех случаях, когда Михелет (предположительно) еще мог держать в руках – очень редкие – подготовительные заметки самого Гегеля, проблемы не только не устранялись, а, наоборот, нагромождались.

⁸ *Michelet K.L. Vorrede. S. 65.*

⁹ *Ibid.*

Йешке свидетельствует, что по отношению к «Введению» к лекциям по истории философии (как оно отображено Михелетом) были уже впоследствии сделаны дополнения в виде некоторых фрагментов и отрывков из записей, принадлежащих другим авторам. «К этому (берлинскому) времени относятся – отмечает В. Йешке, – два сохранившихся фрагмента из «Введения» – 1820/21, 1825/26 гг., а также по крайней мере один Kolleg с записями нескольких слушателей»¹⁰. Это материал – совсем небольшой и специальный, поэтому мы не будем его рассматривать¹¹. Нельзя, впрочем, не учитывать, что новые корректирующие материалы тоже подвергались критике с точки зрения их достоверности.

Некоторые гегелеведы также рекомендуют учитывать или даже ставить на первое место перед лекциями опубликованные самим Гегелем (одновременные лекциям) книжные тексты. Например, говорится о целесообразности судить о самом раннем (йенском) историко-философском курсе Гегеля, учитывая его историко-философские рассуждения в «Феноменологии духа». И это в общем и целом оправдано; ценна сама идея о сопоставлении более поздних курсов с историко-философскими вкраплениями других, опубликованных уже самим Гегелем его произведений. Так, «Наука логики» содержит глубоко проработанный – в отношении логики и метафизики – историко-философский материал, причем по сути в каждом теоретическом разделе этого великого произведения. И все же, считаю, не надо впадать в другую крайность, совсем не доверяя записям Михелета или произвольно обращаясь с этим источником. Ведь любому ученому, имеющему опубликованные работы и читающему лекции по тем же (или другим) темам, вполне ясно: в самом живом лекционном процессе рождаются – и более чем вероятно, рождались у Гегеля – свежие идеи, повороты мысли, концептуальные решения, содержательные акценты, пробужденные актуальными запросами времени, общением с новыми слушателями, вдохновением и т. п. А значит, свидетельства Михелета, действительно присутствовавшего там и тогда, где и когда Гегель в разные годы читал свой курс, нельзя не принимать во внимание (разумеется, с достоверными уточнениями и дополнениями).

¹⁰ См.: *Jaeschke W. Hegel-Handbuch. S. 477.*

¹¹ Упомянутые Йешке материалы имеются в следующем издании: *Hegel G. W. F. Vorlesungen. Ausgewählte Manuskripten und Nachschriften. Bd. V. Hamburg, 1983.* Далее при цитировании издания: G.W.F. Hegel, GA (Gesamte Ausgabe) римской цифрой приводится номер тома, арабской цифрой – номер раздела и номера соответствующих страниц.

II. Предисловие Гегеля к лекциям по истории философии (28 октября 1816 года)

Выделим в тексте, к которому (в редакции Михелета) современные специалисты-гегелеведы относятся с определенным доверием, основные проблемно-тематические блоки и главные идеи Гегеля.

1. Возобновляя после перерыва в десять лет уже в Гейбельдерге (а потом, как вытекает из записей Михелета, в целом повторяя это Введение уже в Берлинских лекциях 1819/20, 1823/24, 1825/26, 1927/28, 1829/30, 1830/31 гг.), Гегель исходил из убеждения, что к середине 10-х годов XIX в. в европейском мире, особенно в Германии, сложились, а потом закрепились более благоприятные, чем в несколько более ранний период, условия для восприятия, а в силу этого и для разработки проблем философии и её истории. Философия, говорил он, «ранее замолкнувшая наука, получает возможность возвысить свой голос и надеяться на то, что мир, который был глух по отношению к ней, вновь обретет [в этом отношении] хоть какой-то слух»¹².

Социально-исторические причины и обстоятельства пробуждения в науках вообще, в «науках о духе» (*Geisteswissenschaften*), в частности, нового интереса к философии Гегель, применительно к своей эпохе, осознал достаточно глубоко, зрело и релевантно по отношению к тогдашней исторической ситуации. Важно, что все это он четко артикулировал именно в преамбуле к своим историко-философским лекциям. «Нужда времени, эпохи, – рассуждал Гегель, – еще недавно способствовала тому, чтобы общим моментам “повседневной жизни” была придана наибольшая важность»¹³ – в ущерб «высшим интересам действительности». Интересы самого духа, свидетельство-

¹² «... diese beinahe verstummte Wissenschaft ihre Stimme wieder erheben mag und hoffen darf, daß die für sie taub gewordene Welt ihr wieder ein Ohr leihen wird», *Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Bd. 1. Leipzig. Verlag Philipp Reclam jun., 1971. S. 77. Это издание позволительно цитировать вот по какой причине: данный текст Михелета воспроизводится и в других, в т. ч. более поздних публикациях Сочинений Гегеля. Далее при цитировании: *Hegel G.W.F. Vorlesungen*, с указанием тома и страницы.

В слегка измененном варианте тот же текст см.: «Речь Гегеля, произнесенного им при открытии чтений в Берлине 22 октября 1818 г.» // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. I. Логика. М.; Л., 1929. С. 12–16.

В силу разных содержательных причин я не буду пользоваться имеющимися переводами этих лекций на русский язык, а стану использовать собственные переводы.

¹³ *Hegel G.W.F. Vorlesungen*. Bd. 1. S. 77.

вал Гегель, тогда сосредоточились на приземленных целях, а тем самым были принесены в жертву этим последним. Он давал такие определения, принимая во внимание реальные исторические процессы и события.

«Поскольку мировой дух был в столь большой степени занят действительностью, он не мог обратиться вовнутрь и объединить себя в себе самом»¹⁴. Например, в Германии народу в самом деле нужно было спасти «свою национальность, основу всей живой жизни»¹⁵. Мыслитель имел в виду, конечно же, период наполеоновских войн, борьбу Германии, в частности и в особенности Пруссии, за свою независимость. Людям, даже образованным, было не до философии, тем более не до истории философии, хотя отдельные философы со своей сто-

роны осмысливали остро актуальные проблемы, задачи освободительной борьбы немецкого народа (как это сделал Фихте в «Речах к немецкой нации»).

Гегель – в связи с судьбами философии – говорил в Преамбуле лекций и о недавней истории других стран Европы. Он считал, что из-за подобного исключительного внимания к (тревожным) событиям повседневной жизни в Европе философия, «за исключением самого её имени... исчезла, была сведена на-нет»¹⁶. Правда, в Германии, – добавляет он, – в чем и заключалась особенность духовной основы нации, – в философии ещё теплилась какая-то жизнь.

И Гегель в самых высоких словах провозглашает миссией Германии, духовным призванием именно немцев сохранение этого «святого огня» (*dieses heiligen Feuers*), т.е. философии. Теперь философам Германии, призывает он, следует действовать и взаимодействовать в своей науке с немецкой серьёзностью и красноречивостью – с целью вырвать философию из изоляции и упадка, в которые её повергла сама эпоха. И «мы, старшие» (*Wir, Ältere*), посвятившие свою жизнь науке, – так говорит о себе и своем философском поколении сорокашестилетний Гегель, – сможем считать себя счастливыми лишь в том случае, если сумеем передать молодой поросли подчас ещё хранимые старшим поколением высокие духовные устремления. Таков общий смысл Вступления (к лекциям по истории философии), которое было произнесено Гегелем в университете Гейдельберга 28 октября 1816 г.

¹⁴ Weil der Weltgeist in der Wirklichkeit so sehr beschäftigt war, konnte er sich nicht nach ihnen kehren und sich selber sammeln.

¹⁵ Ibid. S. 78.

¹⁶ Ibid.

Призыв Гегеля объективно обращен также и к нам, философам эпохи, наступившей спустя 200 лет. И в наше время крутых социально-исторических поворотов, в который раз приведших к прагматизации, к повсеместному пренебрежению духовными стимулами истории (следствием чего и явилась тоже повсеместная недооценка исторической роли философии, других наук о духе), следует и предстоит вновь осознать трансисторическое значение подобных прозрений и призывов великих мыслителей человечества, включая Гегеля.

III. Гегель. Введение в историю философии

1. Понятие истории философии

Гегель с самого начала озадачивает своих слушателей (потом и читателей) общим и практическим, и теоретическим затруднением вот какого рода. История как наука, размышляет Гегель, вообще-то выдвигает требование говорить «о фактах безо всякой партийности, не преследуя особых, частных интересов и целей...»¹⁷. И кажется, что это должно тем более относиться к истории философии, ибо она призвана повествовать о том, что действительно, несомненно, фактически уже имело место и в преобразованном виде воспроизводилось в реальной истории человеческого духа. Но простой и элементарной эта задача кажется только на первый взгляд. Гегель рассуждает так: если в других видах наук об истории – например, той или иной страны, того или иного народа, человеческого рода в целом, или, скажем, в истории наук (математики, физики и т. д., или истории искусств) – их предмет в какое-то время, особенно, по Гегелю, в XIX в. становится достаточно богатым и более или менее определенным, то в истории философии дело во многом обстоит иначе¹⁸. Гегель напоминает здесь о том, сколь спорными подчас предстают перед потомками сталкивающиеся мнения разных философов прошлого о самом предмете их ученых размышлений и разысканий. А также, например, о том, подлинно ли философскими были те или иные сохранные историей формы и попытки рассуждения, выдаваемые их авторами за философию.

Однако подобные трудности необходимо разрешать – и они так или иначе разрешаются. Общее заключение Гегеля: «Но на деле, если понятие философии должно быть установлено не произвольным, а научным образом, то это должно быть [прежде всего – Н.М.] рас-

¹⁷ Ibid. S. 81.

¹⁸ Ibid. S. 82.

смотрение истории философии как науки»¹⁹. Поэтому-то и требуется, по Гегелю, предпослать конкретному изложению истории философии специальное Введение именно в эту дисциплину, в историю философии. Нам надо быть внимательными к тому, что Гегелем – в итоге чтения всех историко-философских курсов – была так или иначе создана *специализированная пропедевтика этой дисциплины, более или менее приспособленная к проблематике, методам, стилистике истории философии*.

Суммируем её главные идеи и акценты.

1. Один из первых пунктов, привлечших внимание и интерес Гегеля во Введении – доказательство того, что необходимо должным образом представить «ряд благородных людей духа, т. е. галерею героев мыслящего разума» – со всеми их конкретными и общими духовными заслугами в виде их прозрения «в сущность вещей, самой природы и духа, в сущность деяний Бога, в многообразие истории» и т. д. Какие индивидуумы предстают в истории философии как её герои и как её создатели? Эти вопросы также хотя бы в общей форме рассмотрел Гегель.

Казалось бы, ответ ясен: выдающиеся творцы самой философии, мыслители разных времен и народов, и являются главными героями историко-философских сочинений, а иногда они сами – одновременно и значительные, подобно Гегелю, историки философии. Однако согласно Гегелю, этим сказано далеко не всё о знаниях, талантах, в известном смысле о личностном типе именно великих субъектов-объектов историко-философских исследований и самого историка философии, во всяком случае, наиболее успешного, быть может, и особенно удачливого.

Из разных гегелевских текстов можно извлечь и собрать воедино его суждения о характерных акцентах, которые в жизни наличествуют, что называется, в лучшем случае, но явно способствуют главному – аккумулярованию высших достижений историко-философского труда именно в деятельности такого рода личностей. Что же Гегель считает главным в историко-философском труде и его результатах?

Приходится исходить, рассуждает Гегель, главным образом не из тех или иных чисто индивидуальных особенностей или исторического пути, или «индивидуального характера» личности, или «природных особенностей его страстей, энергии или слабостей характе-

¹⁹ «In der Tat aber, wenn der Begriff der Philosophie auf eine nicht willkürliche Weise festgestellt werden soll, so wird eine solche Abhandlung die Wissenschaft der Philosophie selbst», Ibid. S. 83.

ра», – вообще всего, «благодаря чему он есть [именно] этот индивидуум»²⁰. Ибо тогда могут оставаться в тени главные условия – *свобода мысли*, которая, правда, присуща человеку как таковая, но в “совершенной форме” встречается далеко не всегда, и такое важнейшее для историка мысли качество, как способность к “делам мышления” (*Taten des Denkens*). Они, эти предпосылки, лишь по форме относятся к тому или иному периоду прошлой истории, а по сути являют “общечеловеческое непреходящее” (*gemeinschaftliche Unvergängliche*). Для философии вообще, для её истории сказанное – это исходно затребованные одновременно индивидуальные и типологически необходимые качества. Причины вполне понятны: человек, вкладывающий свои силы, разум, талант в “дела мышления” (*Taten des Denkes*) в истории философии, должен исходно иметь и даже развивать в себе способность проникать своей мыслью в весьма сложные, истинно великие философские образцы прошлого и настоящего, должен сам научиться понимать и толковать их, а также отшлифовывать свою способность понимания чрезвычайно сложных текстов по большей части ушедших в прошлое исторических эпох и их разъяснения заинтересованным современникам. Специфическое, однако общее для историков философии качество таково: поскольку они занимаются *мировой* историей философии, кто-то из них должен уметь читать и осмысливать те или иные сложнейшие тексты прошлых эпох на тех или иных языках оригиналов, нередко на древних языках, а также читать и понимать и иноязычных (для их народа) философов.

2. Отсюда также вытекает ряд дополнительных следствий, специально акцентируемых Гегелем.

Историка философии в высоком смысле этого слова должно отличать «обладание *самосознающей разумностью*» (*selbstbewußter Vernünftigkeit*), которая подробнее раскрывается у Гегеля так: она «не возникает непосредственно и только на почве современности», из сегодняшнего мира, а есть «существенное в нем наследие и, ближе, результат труда, а именно труда всех предшествующих поколений человеческого рода»²¹. Представляется, сказанное Гегелем ни в коей мере не следует понимать (что, увы, нередко происходит) в смысле простого исторического многознания. Правда, эрудиция относительно исторических фактов, событий, философской мудрости бывает полезна, функциональна для историка вообще, историка философии, в частности – если, конечно, она не превращается в самоцель.

²⁰ *Hegel G.W.F. Vorlesungen. Bd. 1. S. 86.*

²¹ *Ibid. S. 86.*

Поскольку же историк философии имеет дело с “интеллектуальным миром” – этим результатом *свободного духовного творчества*, то наилучшим образом осваивается и действует в нем *свободный* человек, умеющий “работать”, а значит, “жить” в спонтанном мире духа. Что, по Гегелю, значит: он умеет обживать и творить там, где и для “восприятия”, и тем более для новаторского познания требуется “породниться” с особой частью этого мира, отличной от природы, от её существующих вне нас объектов, но где как бы располагается весьма обширный, по своему властный и влиятельный интеллектуальный мир. Поставлен и вопрос о том, в чем в этом мире нефилософские творения сближаются и чем отличаются от философии, как соотносятся с нею²². Сделать этот особый мир как бы своей духовной родиной, своей духовной почвой – сверхзадача причастных к нему индивидов. Эти исходные констатации Гегеля – простые, понятные и вполне верные, воспроизводимые на любом этапе развития философии и её истории.

Действительные “герои” историко-философского повествования – это прежде всего, отдельные, уже выделившиеся, известные, прежде всего великие или выдающиеся философы прошлого и (отчасти) любого настоящего, а также их школы, союзы, объединения, иногда преимущественно сохраняющиеся на протяжении ряда веков истории. О философах, уже попавших в орбиту анализа, об их жизни, сочинениях, учениях, об их трансисторических заслугах люди должны и будут вспоминать, вновь все это переосмысливая, что будет длиться, пока вообще существуют человечество и его культура, пока не прерывается исторический диалог поколений, стран, цивилизаций.

2. Вместе с тем, в соответствии именно с историко-философским учением Гегеля, всё пусть и великое, отдельное, единичное, личное в истории философии, все преходящее в жизни и знании, словом, конкретно-историческое – все это должно быть представлено в *органическом единстве с общественно-совместным непреходящим*» (das gemeinschaftlichen Unvergängliche). Что сказанное означает – по Гегелю – для истории философии?

2а. Возникшее на почве какой-либо современности (Gegenwart) наследие философии историки философии должны (разумеется, расшифровывая то, что к любой философской “современности” реально принадлежит) уметь сплавлять с результатами работы всех «прошлых поколений человеческого рода». Впрочем, это сложнейшее и в то же время непереносимое для истории философии теоретико-методологи-

²² Ibid. S. 90.

ческое требование легче сформулировать, чем в какой-либо момент времени действительно исполнить. Ибо практически – по заветам Гегеля – оно подразумевает овладение целым рядом не менее трудных навыков, требуемых историко-философской работой. Например: историки философии древних периодов должны в целом представлять себе перспективы дальнейшего развития (хотя бы) главных более ранних концепций, которые они исследуют. И наоборот, изучающие современную мысль не должны этого делать в отрыве (хотя бы от более релевантного) историко-философского процесса. (Вопрос о том, сколь необходимо знание истории философии для занятий другими *философскими* дисциплинами и проблемами, оставим в стороне).

26. Чрезвычайно сложна (и, к сожалению, плохо исследовалась на разных этапах истории) проблема определения таких как будто ходячих понятий, как “эпоха”, “дух времени” – причем и в философско-историческом и в историко-философском смыслах. Далее она будет рассмотрена в специальном разделе.

2. “Начало” философии и её истории. Периодизация и источники истории философии

Как разъясняют гегелеведы²³, представляется вполне понятным и оправданным утверждение историков философии о том, что начало философии – исторически более позднее, чем истоки религии или искусства. Философия прежде должна была “открыть”, “ухватить” свой предмет. А поскольку им оказывается “мышление”, постольку, согласно Гегелю, только начало “изображения разумного в элементе мышления”²⁴ заслуживает имени философии.

При этом среди многочисленных более конкретных, в том числе исторических идей и аргументов представляется необходимым и возможным из многих гегелевских размышлений выделить и (кратко, суммарно) рассмотреть следующие определяемые им *предпосылки самого начала именно историко-философских процессов*.

1) Гегель говорит (V, 6, 93f) о том, что обращение к философии вообще, тем более (и уже позднее) к её истории, предполагает некоторые необходимые *условия-предпосылки* – в том числе те, которые складываются вне философии и даже вне “духовной сферы” как таковой. Гегель констатирует: к философским рассуждениям и анализам философии, в истории обращаются не раньше, чем для определенного

²³ Jaeschke W. Hegel-Handbuch. S. 483.

²⁴ Hegel G. W. F. GA, V, 6, 84, 103.

социального слоя отпадает необходимость специально заботиться о непосредственных нуждах повседневной жизни. Гегель напоминает: уже Аристотель указывал на такие предпосылки, когда говорил о возможности, скажем, для сословия египетских жрецов почти целиком отдаться специальному делу математики. Гегель же подчеркивал общее значение “освобождения от потребностей” (вернее говорить о перекладывании обязанностей по обеспечению жизненных потребностей на других людей благодаря разделению труда). Мысль о второй социально-исторической предпосылке, которую Гегель считает даже более важной, он выражает так: «Впервые там, где введена гражданская свобода, может выступать философия. Гражданская свобода покоится на бесконечности воли как абсолютно отрефлектированной»²⁵. Значение завоевания политических (и других видов) гражданских свобод в греческом полисе для развития философии Гегель подчеркивает особо (хотя, как справедливо отмечает В. Йешке, объединение политических свобод и формирования подлинно свободного мышления – в понимании Гегеля – всегда особая, трудная для разрешения проблема).

Мы лишены возможности в этом относительно кратком тексте презентировать и оценивать сколько-нибудь подробно гегелевские членения, периодизации историко-философского процесса, его ступеней и главных, по мнению Гегеля, форм. Например, нет возможности здесь конкретно рассматривать сегодня весьма специализированную проблематику расчленения главных исторических фаз философии. Отметим лишь главные идеи Гегеля. Это относится к такой, например, проблеме – Гегель выделил три исторических периода развития философии:

1) первый (по его периодизации) тянулся от времен Фалеса (приблизительно с 600 г. до н. э.) до неоплатонической философии – период в 1000 лет;

2) второй период – философия средневековья (он включает философию арабскую и еврейскую, но главным образом охватывает христианскую философию; это период тоже длиной в тысячелетие);

3) третий период – «философия нового времени» – в эпоху Гегеля охватывал пару столетий; по словам Гегеля, тогда эта философия «ещё была чем-то новым»²⁶.

²⁵ «Erst wo die bürgerliche Freiheit angeführt ist, da konnte die Philosophie hervortreten. Die bürgerliche Freiheit beruht auf der Unendlichkeit des Willens als eines absolute zu respektieren», – *Hegel G.W.F.* GA, Bd. V, 6, S. 93f.

²⁶ *Ibid.* S. 216.

IV. Источники истории философии

При обсуждении Гегелем относящегося к данной теме немало-важного круга вопросов на уровне конкретики особенно ясно видны отличия эпохи Гегеля от нашего времени.

Тем не менее, типологические (а не только чисто хронологические) различия, проводимые Гегелем, и сегодня имеют свой смысл. И они разбирались также в других разделах лекций по истории философии. Например, он справедливо отличает собственно историко-философские источники от других, например, политических. Последние, по Гегелю, дают описание исторически определенных дел, скажем, речей тех или иных индивидов, прославивших себя в сферах политики. Гегель подчеркивает, что существуют коренные отличия этого жанра исторического описания от историко-философского источниковедения: первое обрисовывает исторически-бывшее, уже свершившееся, как бы канувшее в историю (интересное, важное при описании данного персонажа, действовавшего в один из периодов истории). А «в случае истории философии, – говорил Гегель в более поздних лекциях – источниками являются не исторические записи; перед нами предстают сами деяния: *это сами философские произведения. Они и являются подлинными источниками*; если хотят изучать историю философию, то нужно припадать именно к ним. Эти произведения – великое богатство, которого и надо держаться применительно к истории философии»²⁷. Гегелевское указание, сколь бы элементарным оно ни казалось, в то же время оправдано считать *золотым правилом истории философии*. Правда, оно достаточно часто нарушалось в истории и нарушается сегодня, – и как раз в истории философии, не говоря уже о других её областях.

Ибо провозгласить это непреложное правило относительно просто, но выполнять по многим причинам очень сложно. Гегель знал обо всех этих трудностях, внутренних и внешних, и не обходил их стороной. Например, он говорил о малоподъемной обширности некоторых первоисточников – таких, скажем, как много-фолиантные труды схоластиков (от 16 до 26 фолиантов...). Справедливо упоминалось и о малодоступности философских работ всех ушедших в прошлое эпох.

²⁷ «Bei der Geschichte der Philosophie sind nicht die Geschichtsschreiber Quelle, sondern die Taten selbst liegen uns vor; *das sind die philosophische Werke selbst. Es sind die die philosophischen Quellen*; will man Geschichte der Philosophie ernstlich studieren, so muß man an diese Quellen selbst gehen», Ibid. S. 216 (курсив мой – Н.М.)

Не сказано специально, но можно напомнить о проблеме редких языков, вообще иноязычных для тех или стран сочинений (скажем, древнейших текстах китайской или индийской философии для европейских историков философии). Гегель касается также следующих вводных проблемных линий анализа истории философии; это, во-первых, проблемное разъяснение специфики истории философии (S. 91) и, во-вторых, более точное общее определение в целом и конкретное осмысление понятия философии на протяжении всех лекций. История философии, согласно Гегелю, должна быть взята в двойственном проблемно-теоретическом развороте: 1) в её соотношении как с родственными ей областями истории религии, искусства и прочих наук, так и, например, с политической историей, но и 2) в её неповторимой специфике. В частности, в таком (конечно же, сокращенном, сжатом) предварительном очерке Гегель как раз и видит конкретную функцию Введения в историю философии.

В заключение этого раздела кратко суммирую идеи Гегеля относительно других тем, разбираемых им в итоговой части Введения к историко-философскому курсу.

1. Анализируются “обычные” (*gewöhnliche*) представления об истории философии, которые Гегель считает поверхностными и, так сказать, ходячими (*die geläufigen Ansichten*) и про которые он думает, что они, “без сомнения, известны” его слушателям (*Ibid.* S. 97).

а) Это, например, суждение об истории философии как складе “мнений” (*Vorrat von Meinungen*). Гегель опровергает такой подход следующим образом: мнение является “субъективным представлением, произвольной мыслью” (*eine Subjektive Vorstellung, ein beliebiger Gedanke*), тогда как философия является – по его определению – “объективной наукой истины” (*Die Philosophie ist objective Wissenschaft der Wahrhaft, S. 100*). (Далее следует подробное обоснование различия между истиной и мнением.)

б) Распространенное суждение об истории философии таково: если она что-то и доказывает, то ничтожность (*Nichtigkeit*) философского познания в каждой отдельной точке его существования.

в) О разнообразии философских учений судят так: если “истина одна”, то должна быть и одна-единственная философия; между тем разнообразие и взаимные противостояния доктрин в истории философии вызывают сомнение в том, что в историческом процессе развития философии можно сформировать единую, целостную истину.

Гегель бесконечно далёк от какой-либо недооценки устойчивости подобных ходячих мнений. Их надо опровергать, по Гегелю, настоя-

чиво, постепенно, аргументировано. «Деяния истории философии – не авантюра»; в историческом процессе философского развития шествует разум. «С этой верой в мировой дух мы должны подходить к истории, и в особенности к истории философии»²⁸.

2. Существенное суммирующее значение имеет во Введении небольшой разделчик «Разъяснение к понятийному определению истории философии»²⁹, где разбираются такие значимые для истории философской мысли понятия:

а) понятие “развития” в его применении именно к истории мысли;

б) понятие “конкретного”, где имеется особое гегелевское философское воззрение о конкретном не как единичных вещах и состояниях, а как о целостности, вмещающей ряд форм и фаз развития, о целом, которое не есть некая прямая линия. Оно скорее подобно кругу, подразумевающему возвращение в себя, кругу, который есть «великое множество кругов». Иными словами, применительно к истории философии целое, по Гегелю, вмещает в себя «великое множество возвращающихся к самим себе кругов развития»³⁰.

Важно, особенно для профессиональных исследователей истории философии, небольшой раздел Введения, в котором сосредоточено несколько главных для Гегеля следствий из суммированных выше размышлений.

Следствие первое: «целостность истории философии – в себе необходимый, последовательный процесс; он в себе разумен, определен его идеями»³¹ (Ibid. S. 128).

Следствие второе, вытекающее из первого: всякая философия (если она достойна этого высокого имени) не является просто чем-то преходящим, а сохраняется как момент в философском движении (S. 129).

Следствие третье – оно касается любого философского принципа: многое зависит от времени, вернее – от ступенчатого развития, прогрессирующей разработки принципов. Когда тот или иной – фундаментальный, основополагающий – философский принцип выдвигается, он обычно бывает абстрактным, т. е. односторонним, недостаточным, еще не выражающим подлинно философской глубины и

²⁸ «Mit diesem Glauben an den Weltgeist müssen wir an die Geschichte und insbesondere an die Geschichte der Philosophie gehen», Ibid. S. 108.

²⁹ «Erläuterung für die Begriffsbestimmung der Geschichte der Philosophie».

³⁰ «in sich zurückbezogene Folge von Entwicklungen», Ibid. S. 117.

³¹ «das Ganze der Geschichte der Philosophie ist ein in sich notwendiger, konsequent Fortgang; er ist in sich vernünftig, durch seine Idee bestimmt».

многосторонности. Только с течением времени принцип как бы обретает философскую плоть, “лишь в идеале складываясь в то, что называют “философской системой” (S. 130).

Следствие четвертое, вытекающее из предыдущих: в истории философии мы, согласно Гегелю, в сущности, не должны иметь дела с прошлым (в смысле исчезающего, преходящего). Ибо «содержание этой истории – научные продукты разумности, а последняя – не нечто прошедшее, преходящее. То, что разрабатывается в этом поле, есть истина, а она является вечной, она не такова, что существует только для одного времени и не существует для другого. Пусть телесная оболочка людей духа, которые суть герои этой истории, их жизнь во времени (внешняя судьба философов) и является чем-то преходящим, но сделанное ими (мысль, принцип) не следует за ними»³².

V. Философия как “её эпоха, схваченная в мысли”

Эта тема – в силу её особого проблемного значения и в то же время (как будет показано) слабой разработанности – будет выделена нами из Введения лекций по истории философии и рассмотрена подробнее.

К известному, однако до сих пор оставшемуся плохо расшифрованным (в том числе в гегелеведческих работах) крылатому изречению Гегеля о философии как “её эпохе, схваченной в мысли” примыкают различные гегелевские теоретико-методологические разъяснения, рассыпанные по разным разделам и истории философии, и других блоков идейного наследия великого философа. Далее будет предпринята попытка собрать их вместе и выявить совокупный смысл этого контрапункта историко-философского Введения.

1. В лекциях по истории философии Гегель настаивает на том, что *необходимо обобщенно схватывать развитие философской мысли тех или иных эпох, периодов истории как исторических целостностей особого духовного опыта.*

В этом отношении особенно важно, по Гегелю, научиться и конкретно, и обобщенно осмысливать линии, типы, направления *влияния исторического времени* именно на возникновение и содержательное развитие философии, включая её особые или “индивидуализированные”, конкретные формообразования. Необходимо, согласно Гегелю, специально соотносить с “эпохой” особо значимые теории, идеи, лозунги, заветы тех или иных философских учений. И делать это нужно,

³² Ibid. S. 131.

разбираясь также в других, уже не специфически философских духовных, идейных, ценностных продуктах той или иной эпохи. Ибо философия, в понимании Гегеля – не обособленная от “духа эпохи” форма мысли.

«Определенный гештальт³³ философии, – говорил Гегель именно в своих историко-философских лекциях, – одновременен с определенными *гештальтами* народов, в среде которых она выступает, с их государственным устройством, формой правления, с их *нравственностью*³⁴, с общественной жизнью, с их сноровистостью (*Geschicklichkeiten*), привычками и удобствами жизни, с их опытами и деятельностью в сферах искусства и науки, с их религиями, военными судьбами и вообще международными отношениями, с возникновением и вступлением [на арену истории] новых государств, в которых высший принцип находит свое рождение и развитие»³⁵.

Заслуживает особого осмысления, развития и применения в историко-философской работе уже и это *прекрасное перечисление сторон “одновременной” с философией социальной реальности*, так или иначе на неё воздействующих. Вместе с тем, главную функцию историко-философской науки Гегель видит не столько в простой констатации такой “одновременности”, сколько в *раскрытии взаимодействия* философии с главными сторонами социального опыта (как упомянутыми здесь, так и оставленными им без упоминания).

³³ Слово “Gestalt”, которое в философии Гегеля (напр., в «Феноменологии духа») часто употребляется, в этом случае придаёт рассуждению великого философа особые оттенки. Но этот факт, к сожалению, весьма часто упускается из виду, в том числе из-за неудачных, сбивающих с толку переводов слова “Gestalt” на другие языки. Например, в прежних русских переводах Гегеля это слово передается с помощью малопонятого (в данном контексте) слова “формообразование” (о том, как выходят из положения в случае, скажем, французских переводов, см. мою статью: *Motroschilova N. “Phänomen”, “Erscheinung”, “Gestalt”, von Hegels “Phänomenologie des Geistes in ihrem Bezug zur Philosophie Kants // Phänomene und Analyse, Grundbegriffe der Philosophie des Geistes. Würzburg, 2008. S. 107–134.* Считаю, что лучше всего сохранять, по крайней мере, в европейских языках (включая русский) слово “гештальт”, вполне понятное в наше время.

³⁴ Понятие “нравственность” (*Sittlichkeit*), подробно расшифровываемое Гегелем в «Философии права», не тождественно обозначению чисто моральной сферы (по отношению к ней применяется термин “моральность”, *Moralität*). “Нравственность” (*Sittlichkeit*, от слова “Sitten” – нравы) включает в себя – в понимании Гегеля – широкое единство следующих тем: семья; гражданское общество (*Zivilgesellschaft*) – с разделами “система потребностей”, “отправление правосудия”, “полиция и корпорации”, “государство”.

³⁵ *Ibid.* S. 148.

Каждый философ, в любое время профессионально и увлеченно работающий в сфере философии, не может не признать, что перечисленные Гегелем центральные сферы деятельности, а также поворотные события эпохи так или иначе воздействуют не только на их судьбу, но и на содержание их деятельности – и, в самом деле, через перечисленные Гегелем “гештальты” их народов, как и через многие отдельные сферы, специально упомянутые Гегелем.

Ясно, однако, что зафиксировать такое влияние и раскрыть его – вещи разные, о чем у нас ещё будет идти речь.

2. Согласно внутренней логике именно историко-философской концепции Гегеля, определяемость философии всех времен со стороны определенной “эпохи” (причем многих, а не только упомянутых Гегелем её особенностей) имеет специфический характер. Воздействие эпохи преломляется через социально-исторические особенности и сфер “духа” (Geist) в целом, и самой философии как специфической области духовной жизнедеятельности человечества.

Принципиальное духовное, теоретическое и методологическое значение в этой связи имеет профильное у Гегеля понятие “духа народа”, которое также вводится и разъясняется в лекциях по истории философии. Понятие “дух народа” неожиданно поясняется Гегелем с помощью архитектурных образов-уподоблений – собор (Dom) и его части: своды, ряды колонн, многочисленные ответвления и проходы между ними, обнимаемые словом “организация” и в их единстве суммируемые так: «все проистекает из одного целого, одной цели»³⁶. А дальше – переход как раз к философии: «Из этих многообразных сторон философия есть одна из форм – и какая же именно?» (Ibid.). И в самом деле: какие специфические особенности философии как формы духа, взятой в её историческом развитии, Гегель призывает учитывать в первую очередь, говоря о её взаимодействии со своей эпохой? Гегель – как раз во Введении к разбираемым лекциям – даёт свой ответ на вопрос о значении и специфике социально-исторической, культурной роли философии, причем в торжественных, высоких словах: «Она есть высший расцвет – она является понятием гештальта духа как такового, “духа времени”»³⁷.

Любопытно, что при очерчивании специфики философии через понятие “духа народа” Гегель не только поднимается, так сказать, к высотам духовных деяний, но не чурается и бытовых, жизненных

³⁶ Ibid. S. 149.

³⁷ «Sie ist die höchste Blüte – der Begriff der ganzen Gestalt des Geistes..., der Geist der Zeit», S. 149.

уподоблений, призванных, вместе с тем, разъяснить такие принципиальные понятия, как “традиции философии” и отношение к ним. Так, хранение традиций в философии мыслитель сравнивает с поведением... образцовой домохозяйки, домоправительницы, которая не только сохраняет, передает неприкосновенными сложившиеся в домоуправлении правила и привычки. Ибо в её деятельности все это не остается чем-то неподвижным, как бы запечатленным в камне, а является подвижно-жизненным, подобным мощному потоку, который разрастается по мере того, как удаляется от своих истоков»³⁸.

Правда, у отдельных народов бывают времена, когда их «образование, искусство, наука, вообще их духовные способности, как бы застывают». В пример приводится Китай, который, «как (Гегелю) кажется, две тысячи лет назад во всем этом был таким же, как сейчас». Но «дух мира (der Geist der Welt) в принципе не погружается в такое равнодушное спокойствие. Его жизнь – это деяние»³⁹. Не станем вдаваться во все детали этого вдохновенного, почти поэтического изображения неустанного шествия, развертывания и восхождения и “мирового духа”, и “духа народа”. Важно, что это его шествие для Гегеля реально воплощается и результируется во всех его формообразованиях, а в философии к тому же подвергается “постижению”, что относится также и к “духу времени, эпохи”.

Надо внимательно вдуматься в следующее непростое, но ёмкое, содержательное рассуждение Гегеля, не поддаваясь стандартной, шаблонной мысли о том, что в сплаве черт эпохи надо-де выделить что-то одно как главное, определяющее (по этому пути позднее пошел марксизм в его вульгаризированной форме, предложивший схему определяемости всех сфер духа через экономические отношения, а в политике – через борьбу классов). «Отношение политической истории, – мудро рассуждал Гегель в историко-философских лекциях, – устройства государства, религии к философии не таково, как если бы все они были причинами философии или, наоборот, как если бы она была их причиной. Они, напротив, *все вместе образуют единый корень – а именно дух времени*»⁴⁰.

³⁸ Ibid. S. 86–87.

³⁹ Ibid. S. 87.

⁴⁰ «Das Verhältnis der politischen Geschichte, Staatsverfassungen, Kunst, Religion zur Philosophie ist deswegen nicht dieses, daß sie Ursachen der Philosophie wären oder umgekehrt diese der Grund von jenen; sondern *sie haben vielmehr alle zusammen eine und dieselbe gemeinschaftliche Wurzel – den Geist der Zeit*», Ibid. S. 149 (курсив мой – Н.М.).

Постольку, разъясняет далее Гегель, “дух времени” составляет «общую сущность, характер, пронизывающие *все стороны* и воплощающиеся как в политической сфере, так и во всех других элементах. Этот дух есть состояние, которое пронизывает собою все его различные части, сколь бы они ни выглядели многообразными и случайными; он не содержит в себе ничего гетерогенного по отношению к своей основе»⁴¹.

В этой и подобных констатациях Гегеля заключена своего рода антиномия, которая соответствует противоречивости реальных процессов, в данном случае осмысляемых Гегелем. Она проявляется в том, что философия и в гомогенном, едином сплаве сфер, событий и дел, как бы заключающих в себе “дух времени”, всё-таки играет, согласно Гегелю, *специфическую социально-историческую роль*. С одной стороны, она – и это видно во многих гегелевских формулировках – “полностью идентична со своим временем”, с его духом.

Расшифровывая данный тезис и усиливая, акцентируя его, Гегель не единожды повторяет: философ, являясь сыном своего времени, в той же мере не может отделаться от него, как не способен “выскочить из своей кожи”⁴². Для истории философии сказанное, в частности, означает и то, что немало идейных и идеологических слабостей, предрассудков своей эпохи философия и философы не в силах преодолеть даже тогда, когда ставят перед собой подобную задачу.

Но есть и другая сторона, – и она не менее, а более настойчиво акцентирована Гегелем: он убежден, что философия способна также и возвыситься над своим временем, своей эпохой и даже “забежать вперед” в прогнозировании отдельных черт и процессов будущего. Происходит это как раз благодаря тому, что в постижении “духа” времени философия, по Гегелю, обладает целым рядом преимуществ в сравнении с другими сферами духа, культуры.

VI. Философия, её отличия от других видов духовной деятельности и роль истории философии

Рассуждения Гегеля об особом положении философии в науке, культуре объединяют в себе и результаты глубокого осмысления действительной роли философии в историческом развитии духа, и его пожелания, требования, которые философии еще предстоит выполнять в ходе дальнейшей истории.

⁴¹ Ibid. S. 149–150 (курсив мой – Н.М.)

⁴² Ibid. S. 150.

Проблемной сферой, в которой подобные вопросы поднимаются, становятся те разделы лекций, где речь идет и о связи, и в то же время об отличиях философии от таких родственных ей духовных областей, как наука и образование, искусство, религия.

Для Гегеля эти близкие философии духовные области тоже весьма важны и к тому же родственны философии, ее истории – по крайней мере по двум причинам.

Во-первых, в них, согласно кратким формулам Гегеля, обитает “дух” и что особенно существенно для гегелевского рассмотрения их связи, родства с философией – в них, хотя и по-разному, *реализуется* “мышление”. В целом в этом пункте была сконцентрирована перспективная, во многом синхронная философская работа всей немецкой классики, включающая осмысление сути многовековой духовно-мыслительной деятельности всего человечества (что подробнее будет показано далее, при рассмотрении гегелевского гештальта современной ему немецкой философии). Первоосновой, прообразом для обсуждаемых гегелевских формул был *объективный процесс* творения человечеством – на протяжении целых веков – ценностей, идей отнюдь не мистического “объективного духа”, регулирующего (через сферы права, морали, обычая, нормы и т. д.) совместное бытие людей. Прообразом была также и гуманитарная культура в самом широком смысле слова – именно в её непреодолимом, несмотря на все срывы и откаты, шествии через всю историю человечества. Конкретнее идеи “субъективности” (о которой уже прямо говорили классики немецкой мысли) и “интерсубъективности” духа (термин этот новый, но о всеобщности духа уверенно писали классики немецкой философии) в их взаимопереплетении питали немецкую философию и догегелевского, и гегелевского времени. Гегель ярко запечатлел и осмыслил эту двойственную целостность.

“Мысль”, “мышление” – особо важное для Гегеля общее для эпохи и трансисторическое обозначение как вершин духовной культуры, так и особенно сути, миссии, призвания философии. «То, что истинно, – уверенно говорил Гегель именно в своих историко-философских лекциях, – содержится только в мыслях; это истинно не только сегодня и завтра, но с выходом за пределы любого времени; и поскольку оно, истинное, наличествует во времени, оно истинно всегда и во всякое время»⁴³. При этом философии придается столь важное значе-

⁴³ «Das, was warhaft ist, ist nur in Gedanken enthalten, ist wahr nicht nur heute und morgen, sondern außer aller Zeit; und insofern es in der Zeit ist, ist es immer und zu jeder Zeit wahr», Ibid. S. 90.

ние именно потому, что и при осмыслении “субстанционального” в своей эпохе она собирает, концентрирует прерогативы мышления, в том числе выбирая его важные характеристики из других областей, где тоже так или иначе реализуется “мышление”. Но при этом философия остается для Гегеля главной сферой в царстве мышления.

В соответствии с такими рассуждениями Гегеля Введение в историю философии и должно также содержать в себе двойственный проблемно-теоретический разворот, линии которого мы уже проследили.

Итак, у Гегеля (и в самой истории философии, и в других разделах) имеют место:

- 1) разъяснение специфики истории философии;
- 2) более точное определение философии в целом –
 - а) через рассмотрение её связи с эпохой как таковой;
 - б) через выявление её особой связи с “духом” эпохи; а также
 - в) благодаря выявлению её ничем не заменимой функции в осмыслении “эпохи”, которую она “схватывает” в особой системе мысли, хранящей и трансформирующей кристаллы философской истины.

Добавим к сказанному, что важнейшие мысли Гегеля касательно связи философии и её эпохи оказались плохо освоенными в последующей истории философской мысли, включая современность. Долгое время бытовали “традиции”, которые препятствовали реализации поставленной Гегелем задачи осмыслить философию как «постижение в мысли своей эпохи».

В литературе вопроса имеются некоторые типы рассуждений, которые оправданно признаны несостоятельными. Например, это были упомянутые попытки, предпринятые в рамках вульгаризированного марксизма, свести зависимость философии от её эпохи к определяющему-де влиянию экономических процессов и факторов, а также (примитивно понятых) политических классовых интересов. Подобные явно идеологические “продукты” в истории существовали, но они – как правило – рождались не столько в философии, сколько в откровенно идеологических концепциях.

В силу влияния разных причин к настоящему времени в истории мировой мысли сложился такой печальный общий результат: начатый Гегелем в историко-философских лекциях и завещанный им в виде задачи именно для истории философии анализ связи философских идей, учений и их эпохи лишь в очень малой степени был продолжен в истории философской мысли, включая современную философию. Сколько-нибудь систематические, развёрнутые исследования этой

темы в философии исключительно редки⁴⁴, в том числе и применительно к немецкой классической философии, в частности, к философии самого Гегеля⁴⁵.

Полагаю, совместная работа заинтересованных историков философии разных стран может способствовать преодолению “застоя” в этой важной области историко-философской работы и тем самым выполнению заветов великого Гегеля.

VII. “Гештальт новейшей немецкой философии” в историко-философской концепции Гегеля

Это обширная по объему и центральная по значению тема и проблематика историко-философской концепции Гегеля. Великий философ разрабатывал её также и в других дисциплинарных разделах своей системы. Здесь могут быть представлены только её главные идеи, ближе всего примыкающие к историко-философскому контексту. Их теоретический вес определяется прежде всего непреходящей философской, культурной, общесоциальной значимостью самого объекта изучения, великой и славной немецкой философии Нового времени.

Мысля и говоря о том совокупном гештальте⁴⁶, который имел в

⁴⁴ Систематическое исследование на эту тему см.: *Randal C. The sociology of philosophy. A global theory of intellectual change.* Cambridge, 1998 (см. там же главу 12 «Немецкая университетская революция»). В российской философии последнего времени выделяется своей оригинальностью исследование: *Яковлев А.А. Завещание Джона Локка, приверженца мира, философа и англичанина.* М., 2013, автор которого рассматривает социально-политические идеи Локка. Один пример отклика философа на особый социально-исторический контекст: увязанность политических произведений Локка с конкретно-историческим “контекстом” его жизни в Нидерландах и ещё конкретнее – с наблюдениями над экономической и политической жизнью Нидерландской республики, тема толерантности в этом историческом “контексте” и в работе Локка «Послание о толерантности». Другой пример – “республика ученых” как идея и как черта реального социально-исторического контекста. Работа А.А. Яковлева – хороший пример того, насколько основательно такое философское осмысление включает в себя скрупулезное освоение самых конкретных исторических исследований.

⁴⁵ Я стремилась опереться на разбираемые здесь и другие идеи Гегеля и развить их в своей книге «Социально-исторические корни немецкой классической философии» (М., 1990), где предложила целостную концепцию анализа социально-исторической обусловленности именно немецкой классической философии на трех уровнях – цивилизационном, эпохальном, ситуационном.

⁴⁶ Когда в обсуждаемом историко-философском контексте употребляется слово “Gestalt” (напр., “гештальт” немецкой философии Нового времени), то имеется в виду совокупный, обобщенный образ такой философии, который и соби-

виду Гегель, называющий его “новейшей немецкой философией”, можно было бы образно уподобить ее горному массиву, образованному философскими вершинами разной высоты, где среди главных высилась и философия самого Гегеля. Целостный “гештальт”, т. е. близкий к исторической реальности и в то же время суммарный, обобщенный образ этой философии, и стремился начертать Гегель в разбираемом разделе своего историко-философского курса.

У этого обобщенного гештальта были – в сравнении с другими феноменами истории философии – специфические особенности, привлекавшие пристальный интерес Гегеля. Каковы же особенности его работы над соответствующим историко-философским материалом?

1. Гегель обобщенно зарисовывал немецкий философский ландшафт конца XVIII и первых десятилетий XIX в. не только на основе изучения документов, произведений, но и благодаря собственному “включенному наблюдению” и участию. При этом осмысления и описания Гегеля, касающиеся действительно “новейшей” (*moderne*) тогда, “современной” ему философии, интересны также как концентрация свидетельств, переживаний, размышлений *непосредственного участника событий*, глубокого мыслителя, видевшего свою миссию в проникновении в самое их сущность (“субстанциональность”). Об этом специфическом историко-философском феномене и изображении Гегелем современной ему отечественной философии существует обширная, часто весьма добротная интернациональная гегелеведческая, в том числе биографическая историко-философская литература (она привлекается к рассмотрению во всей книге, предложенной вниманию наших читателей).

Здесь с самого начала целесообразно сделать важную оговорку. Многие сотни страниц историко-философских текстов Гегеля, посвященные данной проблематике, включены не только в разбираемые лекции, но и в другие, а по существу во все крупные и малые сочинения мыслителя.

Нас будут интересовать здесь прежде всего сотни страниц текстов соответствующих лекций Гегеля по истории философии (это главы I–III третьей книги лекций по истории философии Нового времени и, в частности о “Новейшей немецкой философии”, а также глава IV о философских учениях Канта, Фихте, Шеллинга и других авторов).

рает, суммирует, как бы стилизует частные, особые целостности, обнимаемые понятием немецкой философии и как бы “зримо” – конечно же, для ума – высвечивает в них общее, объединяющее. Выполнению этой специфической задачи способствуют и “наглядные” образы-сопоставления.

Но и они не могут быть здесь представлены даже в кратких очерках. Поэтому мы пойдем другим путем: постараемся вычертить лишь *главные теоретические линии*, которые Гегель как бы протягивает и через все обобщающие разделы, и через главы, посвященные отдельным – великим или выдающимся – авторам.

Сначала нам нужно разобраться с тем, как гегелеведы, наиболее авторитетные именно в историко-философской области, оценивали и оценивают сегодня надежность, добротность этой части лекций Гегеля с точки зрения материала и глубины анализа столь славного этапа развития немецкой философии.

Историю немецкой философии, представленную в историко-философских гегелевских лекциях разных лет, гегелеведы, правда, не ставят в один ряд с теми частями собственноручно-авторских произведений Гегеля (например, с «Наукой логики» или «Философией права»), где речь часто идет об учениях и идеях его близких по времени предшественников и коллег-современников. А в них, о чем никак нельзя забывать, Гегель постоянно обращается к разбору идей Канта, Фихте, Шеллинга, реже – других сколько-нибудь значимых отечественных философов того времени. Тем не менее – после многих изысканий и коррекций, критического использования вторичных текстов – к сегодняшнему дню оправданно сложилось в целом позитивное, уважительное отношение к тем интересующим нас разделам системы Гегеля, где он в лекционном формате осуществлял анализ новейших философских учений своей родины. «Акцент изложения Гегеля, – пишет наш современник Вальтер Йешке – сделан прежде всего на *подробной информации... на взаимной критике и внутреннем дальнейшем развитии* – от трансцендентально-философской линии Канта, через более последовательное дальнейшее развитие у Фихте, а потом уже на их критику у Якоби – вплоть до “системы тождества” Шеллинга»⁴⁷.

Слушатели гегелевских историко-философских лекций разных лет, как и более поздние читатели (их записей), несомненно, с особым вниманием присматривались в историко-философских раскладках Гегеля к тем их частям, которые касались его эпохи и самых близких ему – и не только по времени, но и по идеям, методам – учений философии. Поскольку эпоха эта и в восприятии наиболее влиятельных философов, включая Шеллинга и Гегеля, была временем глубоких и стремительных изменений, хорошо просматриваемых именно в духовных сферах (дух, образно констатировал Гегель, как бы “надел са-

⁴⁷ Jaeschke W. Hegel-Handbuch. S. 495.

поги-сороходы”), то способность мыслителей подхватить, развить, лично способствовать реализации динамических (“революционных”, прямо говорили эти философы) исторических изменений считалась – и в самом деле была – их замечательным отличием и преимуществом. Уже после смерти Гегеля его особое умение выразить, впитать дух именно его эпохи, относимое, как мы видим, и самим Гегелем к сущностным задачам философии, четко запечатлел Генрих Гейне (раньше – во время вечерних визитов к Гегелю – он беседовал с хозяином): «в этом человеке бился пульс века»⁴⁸. Так оно и было.

Что касается в целом конкретных текстов, отрывков, которые и в лекциях, и в других работах Гегеля были посвящены философии Фихте и Шеллинга (соученика, друга, по возрасту младшего, но быстро развивавшегося философа, а некоторое время “руководителя” Гегеля), то об их специфике целесообразно говорить, с самого начала констатируя противоречие во всем, что писалось и говорилось Гегелем об этих его выдающихся современниках.

С одной стороны, что хорошо известно и подробно исследовано, после совместного обучения в Тюбингене Шеллинг и Гегель сначала пережили освободительное воздействие идей Канта («с Канта началась утренняя заря», писал Шеллинг); затем Шеллинг на некоторое время увлекся учением Фихте, «нового героя в стране мысли, титана, борющегося за человечество»⁴⁹. Своим воодушевлением он заражал и Гегеля, который во время пребывания в Йене, как известно, сначала пребывал в круге идей и влияния Шеллинга.

С другой стороны, уже к концу пребывания в Йене Гегель постепенно начинает развивать именно свои идеи и задумывает новые, самостоятельные повороты в немецкой мысли. Это делает материал, относящийся к гегелевским фихте- и шеллинговедческим текстам, весьма сложным для конкретного анализа, во всей его противоречивости требующим скрупулезного профессионального исследования. Лапидарные обобщающие тексты, в том числе и имеющиеся в историко-философских лекциях (20 страниц о Фихте, 27 страниц о Шеллинге – в немецком варианте) обладают особыми достоинствами, ибо содержат удостоверенные обобщенные оценки результатов жизнедеятельности мыслителей, чьи идеи тогда рождались и эволюционировали буквально “на глазах” Гегеля, воспринимались, и не только

⁴⁸ См.: Фишер К. Гегель. Его жизнь, сочинения и учение. 1-й полутом. М.; Л., 1933. С. 592 (Приложение).

⁴⁹ Подробнее см.: Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к “Науке логики”. М., 1984. С. 26–39.

им, как новейшие, революционные. Вместе с тем, со стороны Гегеля они впоследствии подвергались решительному критическому пересмотру – по мере того, как современники, включая самого Гегеля, самостоятельно вырабатывали идеи, концепции, строили именно свои философские системы.

Историко-философские лекции, особенно поздних периодов, тем и ценны, что в динамике истории отражают выверенные суждения зрелого Гегеля об этих великих мыслителях, его современниках. Они также подводят своеобразный итог гегелевского включенного наблюдения – исследования и оценивания непосредственно осваиваемых философских феноменов второго, третьего и т. д. по значению рядов. Несколько слов об этих последних.

Когда в ранний Йенский период Гегель и Шеллинг издавали, правда, недолго, «Критический журнал философии», Гегель поместил там разгромные рецензии на “системосозидающие” писания таких философов, как В. Круг или Ф. Боутерверк. (В наши дни специалистами предприняты попытки более взвешенного и объективного исследования и их произведений, и гегелевских философских памфлетов).

С чем в оценках Гегеля нельзя было согласиться уже и в ту эпоху, так это с пренебрежительным, необъективным его отношением как историка философии к некоторым профессиональным, достаточно самостоятельным и интересным философам, современникам-соотечественникам (к примеру – Рейнгольду), которых он во многом несправедливо обличал как носителей “надутой ограниченности”, приготовивших-де “окрошки из разных подхваченных мыслей и представлений” – и с тем гегелевским суждением, что эти философы были-де лишь подражателями, эпигонами идей Канта, Фихте и Шеллинга. Здесь один пример того, что более длительное развитие подчас бывает более объективным судьей (в вопросе о весе и значении творчества философов), чем некоторые даже и авторитетные, но по тем иным причинам неблагоприятные и необъективные современники.

Впрочем, в своих лекциях о современной ему немецкой философии Гегель редко вдается в детальное осмысление работ отдельных авторов (тем более не первого ряда). На арену анализа скорее выходят *главные понятия и проблемы*, сквозь призму которых главным образом и просматриваются в истории философии Гегеля основные учения и системы немецкой классики, а также осмысливается значение этого целостного историко-философского гештальта.

VIII. Гегелевский анализ “новейшей немецкой философии” через её центральные понятия

1. Свобода человеческого духа

Всю презентацию “новейшей” тогда немецкой философии у Гегеля совершенно ясно и акцентированно пронизывает прежде всего “*принцип свободы человеческого духа*”. Он энергично воплощается, по твердому убеждению Гегеля, в самых различных центральных идеях той многоформной целостности, которая у Гегеля и его современников именовалась “новейшей немецкой философией”, а впоследствии маркировалась с помощью различных обозначений. Например, “немецкой классической философией” её именовали в XX в. и подчас именуют сегодня, имея в виду то, что по отношению к последующей истории философской культуры эта относительно единая и в то же время складывающаяся из оригинальных, даже противопоставляемых друг другу учений, во многом образует именно “классическое”, т. е. богатое, высокосодержательное и непреходящее по значению философское наследие.

Так, говоря еще не о Канте, а о философии Фридриха Генриха Якоби (1743–1819), одного из немецких философов не первого ряда (в частности, о его положении, согласно которому *знание* человека о боге подразумевает признание *человеческой свободы*.), Гегель как раз и дает центральную обобщающую формулировку: «Это *принцип* свободы [человеческого] духа, но только *принцип* этой свободы, и величие нашей эпохи заключается в том, что в ней признана свобода как своеобразие духа, согласно которому он есть *внутри себя у себя*, что он внутри себя обладает этим сознанием»⁵⁰.

Через (сжатое) рассмотрение отдельных наиболее важных, с точки зрения Гегеля, конкретных учений немецкой классики проходит мысль о все более настойчивом, ясном и конкретном (т. е. – в гегелевском понимании; всестороннем) обосновании “принципа свободы”. Так, в отношении кантовской философии об этом принципе, высказаны, с одной стороны, самые высокие оценки, поистине восторженные слова: «Выставление того принципа, что свобода есть последний стержень, вокруг которого вращается человек, высочайшая вершина, коей ни на что не приходится глазеть снизу вверх, так, что человек не признает никакого авторитета, и ничто, в чем не уважается свобода,

⁵⁰ “Es ist das Große unserer Zeit, daß die Freiheit, das Eigentum des Geistes, daß er in sich ist, annerkannt ist, daß er in sich dies Bewußtsein hat”, *Hegel G.W.F. Vorlesungen*. Bd. 3. Lpz., 1971. S. 480–481.

его не обязывает, – выставление это принципа представляет собою большой шаг вперёд»⁵¹.

Гегель справедливо и четко констатирует, что прежде всего подобные идеи и теоретические акценты доставили «кантовской философии величайшее распространение и симпатию; к ней в высшей степени влекла та мысль, что человек обретает в самом себе безусловно прочный, устойчивый центр...» (Ibid.). С другой стороны, при конкретном анализе (в разных своих сочинениях, включая лекции по истории философии) Гегель показывает, что, по его словам, «кантовская философия так и остановилась [лишь] на этом принципе». В чем Гегель прав и в чем заблуждается, защищая подобное более конкретное понимание роли и содержания принципа свободы у Канта и других современников, а также предшественников, – до сих пор нет единого мнения, а есть целый веер подходов и споров специалистов.

Подробный анализ гегелевского понимания главного противоречия поистине великой по своим заслугам кантовской философии (в том числе и конкретно-исторического рассмотрения того, как Гегель на разных этапах своей жизни меняет и углубляет свой образ Канта-философа) здесь невозможен. И всё же опираясь на тот “образ философии Канта”, который можно вычленил именно из лекций по истории философии, поможет нам понять, сколь интересны, содержательны, критичны и в то же время противоречивы гегелевские историко-философские портреты великих или выдающихся современников.

2. Гегелевский историко-философский портрет Канта

Вопросу о том, каким – в его целостности и в конечном счете – стал гегелевский именно историко-философский суммарный образ мысли Канта, его духовного “критического” подвига в истории мысли вплоть до современности посвящена поистине необозримая литература⁵².

⁵¹ «Es ist ein großer Fortschritt, daß dies Prinzip aufgestellt ist, daß die Freiheit die letzte Angel ist, der der Mensch sich dreht, diese letzte Spitze, die sich durch nichts imponieren läßt: so der Mensch nichts, keine Autorität läßt, insofern es gegen seine Freiheit geht», Ibid. S. 523–524.

⁵² Одним из лучших в мировой философии подведением итогов данного исследовательского направления – как оно сложилось к 80-м годам XX в. – считаю раздел в книге немецкого философа К. Дюзинга: *Düsing K. Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt, 1983, посвященный, с одной стороны, гегелевскому образу Канта, а с другой, содержащий скрупулезный анализ литературы вопроса (S. 196–242).

Используя эту литературу, вспомним о других штрихах “образа Канта”, который Гегель начертил именно в анализируемых лекциях.

Ряд принципов критической философии, провозглашенных Кантом, Гегель, с одной стороны, оценил весьма высоко, по существу подхватив и развив их. С другой стороны, Гегель считал необходимым применить эти критические принципы к самой философской мысли Канта.

Это проявилось в подходе Гегеля к целому ряду теоретических решений великого предшественника. Так, о центральной для кантовской трансцендентальной эстетики теории пространства – времени резко сказано, что она “взята из опыта” и что это – “совершенно нефилософский, неправомерный прием”.

Гегель неоднократно давал подобные резкие негативные оценки другим специфически кантовским понятиям и категориям. Он даже раздраженно определил терминологию, да и представления Канта как “варварские” (Ibid. S. 494). Одна из общих оценок Гегеля: «Кант остается замкнутым в пределах психологического *воззрения и эмпирической манеры*». Есть ещё и такая характеристика Гегеля: «Кант в “Критике чистого разума” приступает к делу *психологически*, т. е. *исторически*, он [лишь] *описывает* (перечисляет – *geht durch*) главные ступени теоретического познания. Первой способностью является вообще чувственность, второю – рассудок, третьей – разум. Эти способности просто перечисляются им, получают им совершенно эмпирически: он не развивает их из понятия и не переходит с необходимостью от одной к другой» (Ibidem).

Ещё одна важная линия гегелевской критики учения Канта именно в историко-философских лекциях состоит в опровержении того, что Гегель называет кантовским “трансцендентальным идеализмом”, имевшим для самого Канта принципиальное значение: ведь Кант – в гегелевском изображении – как раз с помощью такой, для Гегеля принципиально неприемлемой формы идеализма мыслит как минимум разрешить антиномии чистого разума. А учение о них Гегель, к слову, верно расценивает как наиболее интересную сторону философии Канта – тем более в сравнении с “обыденной метафизикой”. Главное, чего Гегель именно в своих анализируемых лекциях не может в данном случае простить Канту, так это (приписываемого Канту самим Гегелем) принижения мощи духа. Сначала, рассуждает Гегель, именно на дух – конечно же, Кантом и конечно же непростительно – возлагается функция неправомерного-де предельного заострения противостояния тезиса и антитезиса (“за” и “против”) и утверждается,

что «все эти противоречия дух берет на себя». Но в результате дух не находит выхода, а потому предстает как «расстройство, сумасшествие в самом себе»⁵³. В английском переводе опять-таки эти принципиальные критические соображения Гегеля, направленные против кантовского трансцендентального идеализма... сокращены!

Примечательно, что как раз в рамках истории философии Гегель, сначала, как мы видели, отметив заслуги Канта в выдвигании, обосновании и прославлении принципа свободы, высказал эти (и иные) резкие замечания в адрес кантовского учения. Не считаться с ними и не осмысливать их, как показывают канто- и гегелеведы, было бы совершенно неверно. В соответствующей специальной литературе показано, что гегелевские критические замечания подчас метко подмечают действительные слабости учения Канта. Но в целом можно отметить и то, что Кант с его “трансцендентальным идеализмом”, “критикой чистого разума” подчас более реалистичен в изображении противоречий, слабостей, ошибок разума, словом, в многостороннем осмыслении духовно-познавательной деятельности, чем Гегель – с его предельно “оптимистическим” объективным” и “абсолютным” идеализмом, вследствие этого обсуждающий и осуждающий философию Канта “с позиций *собственной* философии, её предпосылок”⁵⁴.

3. Философский идеализм как отличие современных Гегелю философских учений немецкой классики

Идеалистический характер учений можно считать фундаментальным отличием наиболее развитых и влиятельных форм немецкой философской классики XVIII–XIX вв. Но и таким профильным теоретико-методологическим поворотом, против которого активно боролись уже на исходе этого периода – как против коренной ограниченности – и немецкие философы иных теоретических ориентаций. Это были, например, мыслители, примыкавшие к идеям, ярко развитым и последовательно защищаемым (сначала) учеником гегельянской школы, но вырвавшимся к материализму Людвигом Фейербахом. Против идеализма Гегеля, высоко ценимого за его диалектику, ополчился и Карл Маркс, испытавший влияние гегельянских школ.

Гегель, разумеется, не мог предвидеть подобного развития философских событий – причем на почве сначала достаточно мощно развернувшегося после смерти учителя гегельянского движения – доста-

⁵³ «Das widersprechende zerstört sich; so ist der Geist zerrütung, Verrücktheit in sich selbst», *Hegel G.W.F. Vorlesungen*. Bd. 3. S. 515.

⁵⁴ См.: *Düsing K. Hegel und die Geschichte der Philosophie*. S. 231, 232–233.

точно содержательного, но в конце концов разбившегося о сопротивление школ, все больше увлекавшихся политиканствующей философией. Поэтому разные причины и веяния (неведомые Гегелю) заставляют нас вернуться к спору о немецком идеализме, в частности, к доказательству того, сколько оригинальных для своего времени и теоретических, и практических новшеств воплотили в себе именно *идеалистические акценты и обертоны* гегелевской философии и других современных ей (тогда “новейших”) философских учений. Каковы же они?

1. Во-первых, в философии Гегеля подверглись существенному переосмыслению многие предпосылки, методы и выводы тех разделов историко-философской классики, которые касались духовных сторон развития издревле исследуемых способностей, действий *человеческого индивида как мыслящего субъекта*. Ко времени Гегеля это была не просто четко выделенная, но и достаточно отработанная область философии, уже усвоившая уроки предшествующих противостояний “эмпиризма” и “рационализма”. Но в гегелевской историко-философской интерпретации область “метафизического”, по его мнению, т. е. общепhilosophического, теоретического исследования “субъективного духа” в прежней мысли подверглась существенным перетолкованиям. Каким именно? Она разрослась в обширный, специально осмысляемый (причем иначе, чем у предшественников и многих современников) первый раздел его учения о духе – в специальную *философию субъективного духа*. В свою очередь она подразделялась у Гегеля на “философскую антропологию” (такой термин уже имеется у Гегеля), феноменологию и психологию; развернутое презентирование этой тематики выходит за рамки нашего очерка. Здесь достаточно отметить, что в изображении Гегеля и “субъективный дух” не замыкается в исследовательских рамках традиционной философии, сконцентрировавшейся на “внутреннем мире” *познающего субъекта*, а охватывает и многие “антропологические”, т. е. природно обусловленные, и социально-исторические характеристики духовной деятельности человека и человечества⁵⁵.

⁵⁵ См.: *Bykova M.F. Thinking and Knowing // Bloomsbury Companion to Hegel. London, 2013. P. 225–230; Bykova M.F. Spirit and Concrete Subjectivity in Hegel’s Phenomenology // Blackwell Guide to Hegel’s Phenomenology of Spirit. Oxford, 2008. P. 272–289; Быкова М.Ф. «Феноменология духа» Гегеля как проект социальной онтологии // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелевдения. М., 2010. С. 291–313.*

Соответственно у Гегеля расставляются новые акценты – иные, чем в догегелевскую эпоху, и даже не характерные для гегелевской современности – при изображении, скажем, французской или английской философии Нового времени. Например, локковскую философию Гегель весьма необычно оценивает как “*метафизицирующий эмпиризм*”⁵⁶. Почему же? Учение Локка – в изображении Гегеля – оказывается тем философским локусом, где, с одной стороны, продолжали свою жизнь и развитие древние истинно метафизические, по Гегелю, понятия – такие, как субстанция, бесконечное, модус, протяжение⁵⁷. (Что, кстати, противоречит более поздним позитивистским трактовкам классического философского “эмпиризма” как некоей антиметафизики).

К такому нестандартному изображению примыкает и такой специфический акцент: Гегель все-таки отводит, скажем, исследованиям Локка (они и в то время чаще всего, и именно в Германии, обобщались под этикеткой “эмпиризма”) специальное место в анализе “духа” (Geist). А именно: заслугу Локка Гегель, с одной стороны, видит в том, что тот описывает “*путь являющегося духа*” (des erscheinenden Geistes). Не забудем о том, что начиная с «Феноменологии духа» одним из профилирующих сюжетов гегелевских исследований как раз и становится “*являющийся дух*” (со специальным сложнейшим разъяснением того, в чем заключены отличия “духа” как такового, а в частности, “духа являющегося”). Но Гегель, с другой стороны, усматривает ограниченность локковской философии в том, что *Локк-де имеет в виду лишь такую форму духа*. Как бы важна она ни была для философии, изучение и прославление у Локка такой формы духа как главной и единственной, по Гегелю, несправедливо “*лишает*” дух (конечно, для тех, кто становится адептом только локковской философии) его главных отличий – вездесущия и всемогущества.

В целом Гегель того мнения, что ни Локк, ни французские философы предшествующего периода все-таки не выбираются на уровень анализа “духа” (Geist) в его наиподлиннейших и наисокровеннейших формах. Какие именно главные “*формы духа*” при этом имеются в виду уже в историко-философской концепции Гегеля?

2. Строго говоря, рассмотрение этих форм не является главным специальным предметом именно истории философии как части гегелевской системы. Теоретически они включены в его “*философию объективного духа*”, в которой “дух” (Geist) разделяется на “*право*”

⁵⁶ Hegel G.W.F. Vorlesungen. Bd. 3. S. 348.

⁵⁷ См.: Ibid. S. 348.

(Recht), “моральность” (Moralität), “нравственность” (Sittlichkeit) и исследуется в этих, *преимущественно социально-исторических ипостасях*. Что же касается “продолжения” гегелевского анализа “духа” под формами “абсолютного духа” – а это искусство, религия, философия, то этом разделе венцом становится философия, что весьма нетипично для прошлых эпох, при рассмотрении высших, по Гегелю, форм духа, т. е. духа, взятого как бы “в себе и для себя”.

Трудность (для трактовки лекций по истории философии) состояла и состоит в следующем: хотя обсуждаемая проблематика объективно и в конечном счете разрабатывалась в произведениях и лекциях Гегеля начиная с раннего периода, целостное содержательное формирование и разъяснение им самого понятия “объективный дух” в его разных ипостасях произошло лишь к 20-м годам XIX в. – как в крупных произведениях («Философия права», «Энциклопедия философских наук»), так и в соответствующих лекционных курсах.

“Объективный дух” и история философии в системе Гегеля.

Прежде всего, надо хотя бы кратко сказать о том, какое место в развитой “философии духа” Гегеля занимает учение об объективном духе. А уж потом можно уточнить вопрос о том, какое отношение – в развитой системе Гегеля – заняли оба дисциплинарных раздела, а именно учение об объективном духе и история философии, каковы отношения между ними.

4. “Объективный дух” и история философии

Проблематика “объективного духа” во всей её целостности и специфике специально не исследуется Гегелем именно в истории философии. Но без хотя бы краткого разъяснения их связи специфика истории философии, а в частности, вопрос об истоках идеалистического характера немецкой классической философии, останутся непонятыми. Далее мы (лапидарно) протянем основные проблемно-содержательные нити, связующие гегелевскую концепцию объективного духа с идеалистическим обертонами немецкой классической философии. В материалистической философии, в особенности покоящейся на традициях вульгаризированного диалектического материализма, они недальновидно списывались именно и исключительно на счет издержек, ошибок гегелевского (и иного) идеализма.

Между тем, в философии Гегеля и других корифеев немецкой классики XVIII–XX вв. запечатлелась прежде всего законная гордость этих философов историческими свершениями, именно “объективными” – intersубъективными, транснациональными, трансисто-

рическими – достижениями совсем не фантастического, не вымышленного человеческого “духа” (Geist). Эта философия продолжила, а во многом и революционализировала осмысление специфики, особых форм, возможностей, видов духовной деятельности людей. Она как раз и концертировала в себе глубокие теоретические результаты, у Гегеля и его единомышленников накопленные под эгидой объединенных понятий “объективного” и “абсолютного духа”. Это было исследование разнообразных форм, которые в данном случае требовалось учесть, объединить и изучить; и объекты их изучения во многом оправданно были названы и “объективными”, и “духовными”.

О каких формах идет речь? Прежде всего, они столь же древние, как и ушедшее из состояния варварства относительно цивилизованное человеческое общество. Но Гегель берёт их главным образом в уже сложившемся, “ставшем” виде. Специалисты-гегелеведы высоко оценивают гегелевские идеи, обобщенные в тех понятиях, описаниях, характеристиках сферы “объективного духа”, которые существенно повлияли и на современную ему, и на последующую философию:

«В этом понятии, которое имеет свою историю, простирающуюся вплоть до XX века... – разъясняет Вальтер Йешке, – Гегель с находчивой точностью запечатлевает характер общественной жизни: «“объективный дух” – это духовный мир, в котором “субъективный дух”, и конкретнее – воля становятся объективными, опредмечивающими себя. Благодаря этому формированию понятий подчеркивается результативный характер общественной жизни. Это духовная жизнь, она покоится не на природных отношениях, но на субъективном духе, на *духовности*, которая характеризует человеческую жизнь. Там, где таковая отсутствует, там просто-таки нет, что тривиально, общественных институтов. Право, мораль и нравственность не даются “природой”. Это формы, проистекающие от духа, ближайшим образом – от воли, от свободной воли. Дух есть их “субстанция”, как говорит Гегель»⁵⁸.

В этом разъяснении известного современного гегелеведа верно зафиксировано то, что в системе Гегеля “объективный дух”, опираясь, конечно же, на “субъективный дух” (последний по существу маркирует сумму тех духовных свойств способностей, действий индивидов, которые имеют место благодаря их свободной воле, рассудку и разуму человека), порождает процессы и продукты, немислимые вне *взаимодействия* людей, вне их социальных отношений, а также всего хода истории. Так складываются не отделенные от реальных

⁵⁸ Jaeschke W. Hegel-Handbuch. S. 367–368.

индивидов, а их деятельностью порождаемые и непременно возвращающиеся в миры *индивидов* как исторически обусловленные “миры” сознания и деятельности *множества субъектов* и потому именно *объективно-данные* для непредставимо огромного числа индивидов духовные сферы и результаты человеческой деятельности. Они и в самом деле “опредмечены” (*sind gegenständlich wird* – выражение Гегеля) в как-либо “данных” индивидам общезначимых духовных продуктах (например, в понятиях науки, законах права, произведениях искусства и литературы, нормах морали, творениях других сфер духовной культуры и т. п.). И они же привносятся, именно как нечто объективно-значимое и ценное (тем самым превращаясь в столь же объективные духовные ценности) как в культуру, науку, общение индивидов, так и – в качестве предмета изучения – в совокупность гуманитарных наук и других областей взятой в широком смысле образованности, образования (*Bildung*).

Гегель и другие философы немецкой классики, разумеется, не придумали всё это: философия с древних времен вела свое описание и осмысление мира “идей”, пытаясь выявить их специфику, иногда – именно в силу их “всеобщности” – радикально отрывая их от человеческого мира, “переселяя” в заоблачные дали потустороннего мира, как это сделал Платон.

Для Гегеля и его коллег в немецкой философии особенно характерно не просто раскрытие, а такое возвеличение роли мыслительной деятельности человека и человечества, которое подчас перерастает в её абсолютизацию и именно идеалистическую онтологизацию. Что было основано не просто на акцентировании, а на абсолютизации возрастающей роли духовно-мыслительных результатов жизнедеятельности отдельных индивидов, продуктов *мысли* в человеческой культуре. Вспомним: только к “мышлению” в его высоком смысле Гегель относил “истину” и “истины”, приобретающие всеобщее, т. е. транснациональное и трансисторическое значение (если использовать более поздние термины). Гегель, разумеется, признает, что и вне философии добывается множество результатов, которые тоже являются продуктами мыслительной жизнедеятельности человека. Эти “деяния” (*Wetke*) накапливаются, например, в религии, политической истории, “опредмечиваются” в государственном устройстве; в яркой, именно “объективной” духовной форме они воплощаются в результатах искусства и науки. И конечно, “объективный дух” – как многоформные результаты, типы и формы деятельности – во-первых, воплощается в философии, а во-вторых, в ней осмысливается.

Гегель хорошо понимает (и это как будто элементарно), что отнюдь не всякое отдельное философствование и его результаты (идеи, произведения и т. д.) вливаются в совокупную, притом содержательную историко-философскую целостность (подобно тому, как не всякие отдельные деревья составляет единый лес, говорит Гегель). Но, пожалуй, нигде в сфере духа включение в историческую целостность, если и когда оно происходит, не играет столь важную роль, как в науке вообще, философии, в частности⁵⁹. Имеет место лишь относительная самостоятельность отдельных этапов истории философии, лишь вместе составляющих её историю, не оканчивающуюся, пока существует человек. А в целостности воплощается и наиболее глубоко осмысливается “история духа”, в частности, история вершин, которых способна достичь человеческая мысль.

Итак, особая заслуга корифеев немецкой классической философии, Гегеля в особенности, состояла в том, что эти мыслители достаточно глубоко и конкретно рассмотрели духовное – идеи, принципы, ценности и т. д. – уже в контекстах социально-исторической деятельности человека и человечества. Но это – с одной стороны. С другой стороны, они не уберглись от того, чтобы и “объективный дух”, и особенно “абсолютный дух”, и даже мышление изобразить – под влиянием неотъемлемой религиозной составляющей своих философских систем – порождением, в конечном счете, “божественной сущности”, онтологизированного высшего “духа”, “управляющего”-де и миром природы, и миром человеческой духовности. Глубокие, содержательные исследования духовности объединились, следовательно, с идеализмом, который оправданно называют “объективным”, иногда “абсолютным идеализмом”, потому что во главу угла в нем были поставлены, более всего у Гегеля, разновидности “объективного” и ещё выше вознесенного “абсолютного духа”. Последний потому был возведен Гегелем на вершину творений “духа”, что в ипостасях искусства, религии, философии только такой дух, по его несправдному мнению, познает “самого себя в себе самом”.

Если и когда избран такой критерий – познание духом самого себя, – то по-своему оправданным становится предпринятое Гегелем возвышение философии не только над искусством, но даже над религией. И одним из подтверждений такого иерархического расположения Гегелем форм культуры становилось кратко охарактеризованное ранее беспрецедентно глубокое *философское* постижение им и дру-

⁵⁹ Hegel G. W. F. Vorlesungen. Bd. 3. S. 91.

гими классиками немецкой мысли специфики “духа”, т. е. вершин духовной культуры человечества.

Теперь становится более ясным не лишённое противоречий, но все же высокое положение именно истории философии в философской системе Гегеля: её место среди богатства дисциплинарных рубрик философской системы выглядит относительно скромным; вместе с тем, её роль как самого существенного, а именно “увенчивающего” построения в “короне” абсолютного духа не подлежит сомнению.

IX. Место истории философии в системе Гегеля

Нас будет особо интересовать вопрос о том, сколь значительную и в то же время противоречивую роль в системе Гегеля играет именно история философии как её неотъемлемая часть.

Сначала сформулирую несколько исходных положений, которые в целом касаются гегелевских системных идей и исторической динамики их развития.

1. Системные идеи развивали и предшественники Гегеля, в частности и в особенности четко и твердо они выражены у Канта. В «Критике чистого разума» Кант писал о том, что «идея целого» (*Idee des Ganzen*) для науки – не «обертка», «обложка» для разрозненного «агрегата» сведений и утверждений, а возможность и требование представить это целое в виде связанности главных идей в одной системе (*Zusammenhang in einem System*) (KrV B89)⁶⁰.

2. Гегелевский принцип системности и его реализация во всей их полноте не являются в данной статье специальным предметом обсуждения⁶¹. Вместе с тем, необходимо напомнить об истории вопроса и нижеследующих особенностях формирования, развертывания принципа системности именно в философии Гегеля:

⁶⁰ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. М., 2006. С. 88–90.

⁶¹ Сошлось на ряд моих исследований, посвященных принципу системности в работах Гегеля: *Motroschilova N.V.* Das systemprinzip in Hegels Wissenschaft der Logik // Studien zur Geschichte der westlichen Philosophie. Elf Arbeiter jungerer sowjetischen Autoren. Frankfurt am Mein. 1988. S. 182–205; *Motroschilova N.V.* Die Dialektik des Systemprinzip und das Systemprinzip der Dialektik // Hegels Wissenschaft der Logik. Stuttgart, 1986. S. 39–64. Отрадно отметить: вторая работа примыкает к циклу произведений, выполненных в 80-90х гг. XX в. в рамках сотрудничества философов России с ведущими гегелеведами и специалистами по немецкой философии XVIII–XIX вв., членами знаменитого Гегелевского объединения (*Hegel-Vereinigung*). Ряд книг был опубликован на двух языках в ФРГ и в России.

- исторический характер и преемственность формирования, развития и реализации принципа системности; настойчивость Гегеля в разработке как системы в целом, так и ее отдельных разделов;

- беспрецедентная разветвленность системы, глубокая и тоже системная проработанность всех ее отдельных дисциплин, звеньев, что «энциклопедист» Гегель считал одной из своих главенствующих философских целей;

- вместе с тем, готовность, если к тому принудят новые знания и разработки, изменить первоначально выбранное основание системы («Феноменология духа» - в начале пути, «Наука логики – впоследствии, после фундаментальной разработки тоже системно связанных разделов этой философской науки);

- другой важный результат системной динамики – постепенное обогащение целостной системы тонко и специально разработанными разделами, где исследовались социально-исторические, социокультурные проблемы – конечно, под эгидой «философии духа» (субъективный, объективный, абсолютный дух как важнейшие разделы целостной системы) и ее специфических категорий.

Применительно к истории философии как неотъемлемой части системы, с самого начала творческой биографии Гегеля и до конца его жизни регулярно исследуемой и именно через университетское преподавание объективируемой для заинтересованной публики – целесообразно сразу зафиксировать следующее противоречие, касающееся места и роли истории философии в целостной, сформировавшейся гегелевской системе.

С одной стороны и на первый взгляд, роль, которую история философии постоянно играет в рамках этой, как отмечено, беспрецедентно разветвленной и притом целостной системы, может показаться более чем скромной. История философии дисциплинарно включена лишь в одно большое звено системы. А именно: она как бы дает (в лекциях объективируемое) частное приложение к одному из звеньев системы – к разделу «философия», в свою очередь включенному в рубрику «абсолютный дух». Такая систематика вполне реалистично обрисовывает как будто сугубо частное, специальное значение истории философии для философии в целом (соответственно особую специализацию историков философии и их относительную немногочисленность – в каждую эпоху – в совокупном философском сообществе). Но это только одна сторона дела (которую, увы, акцентируют, даже абсолютизируют противники овладения историей философии, в наше время немалочисленные и весьма агрессивные).

Другая сторона дела, которая становится именно в гегелевской философии специально и глубоко проработанной, состоит в следующем. Огромная – по замыслу Гегеля – теоретическая, специальная, культурная роль истории философии, выведенная им, казалось бы, лишь дисциплинарно, из системного фактора, состоит в следующем: раздел «абсолютный дух» (куда входит философия с ее необходимым подразделом – «история философии») не просто завершает, а *увенчивает* все гегелевское системное построение.

Имеет особое значение и тот факт, что в системе Гегеля философия, со своей стороны, венчает все ее системное построение, подобно некоторой короне, на системном «организме» философских дисциплин. И (что неортодоксально для того времени), Гегель ставит философию, а в педагогическом плане именно ее историю, выше искусства и даже выше религии!

Как раз всем сказанным выше о положении, роли истории философии в гегелевской системе философских дисциплин объясним тот хорошо известный факт, документально зафиксированный и подробно раскрытый в этой статье: Гегель – начиная с раннего периода, с начала XIX в. и (с вынужденным жизненными обстоятельствами перерывом в 10 лет) до конца дней своих – систематически читал лекции по истории философии, мысля тем самым увенчать очень важным для него разделом целостный корпус философских наук.

Поддержала ли последующая история философской мысли, включая современный этап, это пусть противоречивое, но несомненное и профильное для системы Гегеля “возвышение” истории философии в целостной системе философских дисциплин? Ответ на этот вопрос снова же выглядит противоречиво.

С одной стороны, “современность” (отчасти XX в. и особенно XXI в.) философского развития отмечена нарастанием “позитивистских” (в широком смысле тенденций) в “новейшей философии”. А эти тенденции, как представляется авторам, которые аттестуют себя как “философы”, вроде бы предполагают, даже “требуют” пренебрежения историей философии со стороны философского сообщества. Иногда вся эта ахинея перерастает в поистине “геростратовские” поуги не только оттеснить изучение и преподавание, а в наиболее крайних ее случаях, фигурально выражаясь, “сжечь” (опорочить) историю философии и в ее современном исполнении.

С другой стороны, вполне ясно: история философии в целостном развитии ее в эпоху Гегеля, и в наше время никогда, даже в трудные времена, не теряла своего поистине фундаментального значения для

развития философской мысли в целом, для осмысления ранних эпох и своей эпохи (участвуя в «схватывании в мысли» и современных, и канувших в прошлое исторических этапов развития человечества).

Частным доказательством этой общей мысли является то, сколь непрерывным и основательным во все эпохи, включая современность, были фундаментальные историко-философские, притом интернациональные исследования философии великого Гегеля.

Х. «Заключительный результат» истории философии в изображении Гегеля

Гегель читал заключительные лекции своих историко-философских курсов 2 марта 1817 г., 14 марта 1818 г., 12 марта 1819 г., 23 марта 1821 г., 30 марта 1824 г., 28 марта 1828 г., 26 марта 1831 г.

Всякий раз это были не только богатые обобщающими идеями, но вдохновенные, красивые завершения курсов, читанных Гегелем для студентов и другой публики в прославленных Гейдельберском, а в основном в Берлинском университетах.

Число слушателей, посещавших его лекции, росло: в 1806 г. на них присутствует лишь 4 человека, а в 1817 г. – уже 70 слушателей! Правда, его лекции по форме и содержанию всегда были очень трудны для студентов. Но среди публики именно в берлинские годы появляются не просто внимательные, но и одаренные слушатели, для которых гегелевская философия становится опорой уже их работы. Вильгельм фон Гумбольдт в одном из писем сообщает, что Гегель в лекциях не намерен ограничиваться лишь сообщением своих идей – он создает, и целенаправленно, свою школу.

Что касается упомянутых лекций по истории философии, то тексты их записей отразили – особенно в заключительной части – не только обобщающий историко-философский талант, но ещё и вдохновение лектора.

Он с подъемом говорил о:

– значительном интеллектуальном, мыслительном эффекте, достигнутом и достигаемом благодаря сложению, взаимодополнительности усилий великих или значительных философов; по Гегелю, “идея познана [ими] в её необходимости, каждая из сторон, на которые она раскалывается, природа и дух, познается как изображение идеи...» (Ibidem. S. 620)⁶²;

⁶² Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Bd. 1–3. Leipzig. Philipp Reclam jun., 1971. Bd. 3.

– “примирении мысли, понятия с действительностью”, и это был важный теоретический тезис Гегеля, не имеющий ничего общего с его вульгарным толкованием в смысле примитивного конформизма, а отражающий растущую способность “духа” осваивать именно действительность (S. 621);

– о высокой стадии, которой достиг “мировой дух”, причем под “мировым духом”, поскольку он выражает себя в философии, понимался не некий простенький спиритуалистически-мистический образ; Гегель имел в виду вполне реальный собирательный, длительный интернациональный, т. е. именно всемирный процесс взаимодействия, взаимодополнительности, постепенного сохранения, развития, обогащения принципов, центральных идей, не знающий внешних границ и местных преград исторический процесс работы, “стараний духа”, создающих целый “универсуум” (S. 621)

– о неизбежной продолжительности и трудности создания [всякой репрезентативной] “философии нашего времени”, о работе, на первый взгляд “ленивой и медленной” (только обозреть её по-факту можно относительно быстро); здесь-то Гегель использовал шекспировский (гамлетовский) образ медленно, но хорошо работающего “честного крота” (S. 622);

– о необходимости “почитать старое”, но и понимать то, что как раз благодаря неустанной работе духа, в частности, философского, “настоящее представляет наивысшее”, – но только не в виде “модных философских систем”, а в собирательном качестве “одной философии, находящейся в процессе развития” и реализующейся в качестве “разумного шествия”, движения вперед (Далее Гегель лапидарно суммировал “главные эпохи” истории философии – S. 623 f.)

Гегель объявил свои лекции по истории философии законченными. И снова, уже в других словах, кратко воспроизвел главные свои идеи о примыкании к друг другу подлинных и именно философских учений – и потому об “одной”, в сущности, *единой мировой философии*, т. е. о “процессии духовных формаций философии в их поступательном движении” (S. 629)

«Я хотел бы, – сказал Гегель, – чтобы эта история философии служила для вас призывом уловить тот дух времени, который пребывает в нас природно, сознательно извлечь его, каждый на своем месте, из его природности, т. е. из его безжизненной замкнутости, и вывести его на свет дня» (S. 629). А уж совсем в конце Гегель поблагодарил своих слушателей, как сказано, все более многочисленных и внимательных, за то, что они предоставил и ему возможность “соединиться с ними духовными узами”.

Остаётся пожелать, чтобы благодаря освоению глубоких историко-философских идей и разработок Гегеля возникли “духовные узы” с его философией и у тех сегодняшних читателей, которые неравнодушны к свершениям философского “мирового духа”.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Быкова М.Ф.* «Феноменология духа» Гегеля как проект социальной онтологии // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Канон+, 2010. С. 291–313.
- Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 1–3 / Пер. Б.Г. Столпнера // Гегель Г.В.Ф. Сочинения: В 14 т. Т. 9–11. М.; Л., 1935.
- Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Ч. I. Логика. М.; Л., 1929.
- Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках / Immanuel Kant. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe. Т. II. Кн. 1–2. Критика чистого разума / Под ред. Н.Мотрошиловой, Б.Тушлинга, Т.Б.Длугач, У.Фогеля. М.: Наука, 2006.
- Мотрошилова Н.В.* Путь Гегеля к “Науке логики”. М.: Наука, 1984.
- Мотрошилова Н.В.* Социально-исторические корни немецкой классической философии. М.: Наука, 1990.
- Мотрошилова Н.В.* Отечественная философия 50–80-х годов XX в. и западная мысль. М.: Академический проект, 2012.
- Фишер К.* Гегель. Его жизнь, сочинения и учение. Первый полутом. М.; Л.: Соцэкгиз, 1933.
- Яковлев А.А.* Завещание Джона Локка, приверженца мира, философа и англичанина. М.: Институт Гайдара, 2013.
- Bykova M.F.* Spirit and Concrete Subjectivity in Hegel’s *Phenomenology* // Blackwell Guide to Hegel’s *Phenomenology of Spirit* / Ed. by K. Westphal. Oxford: Blackwell, 2008, pp. 265–295.
- Bykova M.F.* Thinking and Knowing // Bloomsbury Companion to Hegel / Ed. by A. de Laurentiis and J. Edwards. London, New Delhi, New York, Sidney: Bloomsbury, 2013, pp. 225–230.
- Brucker J.J.* *Historia Critica Philosophiae*, 5 vols. Lipsiae: apud B.C. Breitkopf, 1766 (1767 ed. 6 vols.)
- Collins R.* *The Sociology of philosophy. A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- Duquette D.A.* (ed). *Hegel’s History of Philosophy. New Interpretation*. Albany, NY.: State University of New York Press, 2003.
- Düsing K.* *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Hegel G.W.F.* *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Bd. 1–3. Leipzig. Verlag Philipp Reclam jun., 1971.
- Hegel G.W.F.* *Vorlesungen. Ausgewählte Manuskripten und Nachschriften*. Bd. V. Hamburg, 1983.
- Jaeschke W.* *Hegel-Handbuch. Leben–Werk–Wirkung*. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 2003.
- Kimmerle H.* *Zur Verhältnis von Geschichte und Philosophie im Denken Hegels // Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*. Bonn: Bouvier, 1970. S. 301–312.

Kohmer P. Philosophiegeschichte als philosophisches Problem. Kritische Überlegung namentlich zu Kant und Hegel. Freiburg, München: Karl Alber Verlag, 1998.

Michelet K.L. Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. 2 vols. Berlin: Duncker und Humblot, 1837–1938.

Motroschilova N.V. Die Dialektik des Systemprinzips und das Systemprinzip der Dialektik // Hegels Wissenschaft der Logik / Ed. by D. Henrich. Stuttgart: Klett-Cotta, 1986, pp. 39–64.

Motroschilova N.V. Das Systemprinzip in Hegels Wissenschaft der Logik // Studien zur Geschichte der westlichen Philosophie. Elf Arbeiten jungerer sowjetischer Autoren / Ed. by N.V. Motroschilova. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988. S. 182–205.

Motroschilova N.V. 'Phänomen,' 'Erscheinung,' 'Gestalt,' von Hegels Phänomenologie des Geistes in ihrem Bezug zur Philosophie Kants // Phänomene und Analyse, Grundbegriffe der Philosophie des Geistes (1807) / Ed. by W. Högrefe. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2008. S. 107–134.

Nicolin G. Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen. Hamburg: Felix Meiner, 1970.

O'Malley J.J., Algozin, K.W., Weiss, F.G. (eds.). Hegel and the History of Philosophy. Proceedings of the 1972 Hegel Society of America Conference. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

Randal C. The sociology of philosophy. A global theory of intellectual change. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

Tennemann W.G. Geschichte der Philosophie, 12 vols. Leipzig: J.A. Barth, 1798–1819.

NELLY VASILYEVNA MOTROSHILOVA

DSc in Philosophy, Professor, Chief Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Gonchamaya Str., Moscow, 109240, Russia.

E-mail: motroshilova@yandex.ru.

History of Philosophy in Hegel's System

Abstract: The paper explores Hegel's history of philosophy concept and discusses the main problems closely related to its formation and evolution such as dating of Hegel's "Lectures on the History of Philosophy" and the problems with K.L. Michelet's record of Hegel's lectures. Special attention is paid to Hegel's Introduction to the lectures on the history of philosophy in 1816. The author examines such issues as the concept of the history of philosophy, the beginning of philosophy and its history, periodization and sources of the history of philosophy, the problem of the difference between philosophy and other types of spiritual activity by Hegel. The Hegelian analysis of German philosophical idealism as a contemporary "newest" philosophy is considered. Moreover, the paper discusses the place of the history of philosophy in Hegel's system of philosophical disciplines, while the author analyzes the unprecedented ramification of the development and implementation of systemic principles in Hegel's philosophy. The author shows that the history of philosophy is disciplinary included in one of the great parts of Hegel's system - in the section "philosophy" belonged to the "absolute spirit". The huge theoretical and cultural role of the history of philosophy is evidenced by the fact that the section "absolute spirit" not only completes, but crowns the entire structure of Hegel's system, respectively, and history of philosophy occupies

the highest position in Hegel's philosophical system. Hegel places philosophy – and in its educational function within cultural Bildung, its history – above art and even above religion.

Keywords: history of philosophy, Hegel, Michelet, beginning of philosophy, periodization of the history of philosophy, system of philosophical disciplines.

References

Bykova, M.F. “Spirit and Concrete Subjectivity in Hegel's *Phenomenology*”, in: *Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, ed. by K. Westphal. Oxford: Blackwell, 2008, pp. 265–295.

Bykova, M.F. “Hegel's *Phenomenology of Spirit* as a Project of Social Ontology”, in: *Hegel's Phenomenology of Spirit in Context of the Contemporary Hegel Scholarship*, ed. by N.V. Motroshilova. Moscow: Kanon+, 2010, pp. 291–313 (in Russian)

Bykova, M.F. “Thinking and Knowing”, in: *Bloomsbury Companion to Hegel*, ed. by A. de Laurentiis and J. Edwards. London, New Delhi, New York, Sidney: Bloomsbury, 2013, pp. 225–230.

Brucker, J.J. *Historia Critica Philosophiae*, 5 vols. Lipsiae: apud B.C. Breitkopf, 1766 (1767 ed. 6 vols.)

Collins, R. *The Sociology of philosophy. A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

Duquette, D.A. (ed). *Hegel's History of Philosophy. New Interpretation*. Albany, NY.: State University of New York Press, 2003.

Düsing, K. *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

Fisher, K. *Gegel. Ego zhizn', sochineniya i uchenie* [Hegel. His life, works and thought], Vol. 1. Moscow; Leningrad, 1933. (in Russian)

Hegel, G.W.F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk* [Encyclopaedia of the Philosophical Sciences]. Part I. Logic. Moscow, 1929. (In Russian)

Hegel, G.W.F. *Lektsii po istorii filosofii* [Lectures on the History of Philosophy]. Knigi 1–3, trans. by B.G. Stolpner, in: Hegel, G.W.F. *Sochineniya* [Works], in 14 Vols. Vol. 9–11. Moscow; Leningrad, 1935 (in Russian).

Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Bd. 1–3. Leipzig. Verlag Philipp Reclam jun., 1971.

Hegel, G.W.F. *Vorlesungen. Ausgewählte Manuskripten und Nachschriften*. Bd. V. Hamburg, 1983.

Jaeschke, W. *Hegel-Handbuch. Leben–Werk–Wirkung*. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 2003.

Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works: in German and Russian], ed. by N. Motroshilova & B. Tuschling. Vol. 2. The Critique of Pure Reason. Moscow: Nauka Press, 2006. (In Russian)

Kimmerle, H. “Zur Verhältnis von Geschichte und Philosophie im Denken Hegels”, in: *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*. Bonn: Bouvier, 1970, pp. 301–312.

Kohmer, P. *Philosophiegeschichte als philosophisches Problem. Kritische Überlegung namentlich zu Kant und Hegel*. Freiburg, München: Karl Alber Verlag, 1998.

Michelet, K.L. *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*. 2 vols. Berlin: Duncker und Humblot, 1837–1938.

Motroshilova, N.V. *Put' Gegelia k "Nauke Logiki"* [Hegel's Path to the *Science of Logic*]. Moscow: Nauka, 1984. (in Russian)

Motroschilova, N.V. "Die Dialektik des Systemprinzip und das Systemprinzip der Dialektik", in: *Hegels Wissenschaft der Logik*, ed. by D. Henrich, Stuttgart: Klett-Cotta, 1986, pp. 39–64.

Motroschilova, N.V. "Das Systemprinzip in Hegels *Wissenschaft der Logik*", in: *Studien zur Geschichte der westlichen Philosophie. Elf Arbeiten jungerer sowjetischen Autoren*, ed. by N.V. Motroschilova, Frankfurt a.M.: Surkamp, 1988, pp. 182–205.

Motroschilova, N.V. *Otechestvennaya filosofiya 50–80-h godov 20 veka i zapadnaya mysl* [Russian Philosophy in the 50–80s years of 20th Century and Western Thought]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2012. (in Russian)

Motroshilova, N.V. *Sotsial'no-istoricheskie Kornia Nemetskoj Klassicheskoj Filosofii* [Socio-Historical Roots of German Classical Philosophy]. Moscow: Nauka, 1990. (in Russian)

Motroschilova, N.V. "Phänomen, 'Erscheinung, 'Gestalt, von Hegels *Phänomenologie des Geistes* in ihrem Bezug zur Philosophie Kants", in: *Phänomene und Analyse, Grundbegriffe der Philosophie des Geistes* (1807), ed. by W. Hogrebe, Würzburg: Königshausen und Neuman, 2008, pp. 107–134.

Nicolin, G. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Hamburg: Felix Meiner, 1970.

O'Malley, J.J., Algozin, K.W., Weiss, F.G. (eds.). *Hegel and the History of Philosophy*. Proceedings of the 1972 Hegel Society of America Conference. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

Randal, C. *The sociology of philosophy. A global theory of intellectual change*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

Tennemann, W.G. *Geschichte der Philosophie*, 12 vols. Leipzig: J.A. Barth, 1798–1819.

Yakovlev, A.A. *Zaveshchanie Dzhona Lokka, Priverzhentsa Mira, Filosoфа i Anglichanina* [The Testament of John Locke, an Advocate of Peace, Philosopher and Englishman]. Moscow: Institut Gaidara Publ., 2013. (in Russian)

Блауберг И.И.

ведущий научный сотрудник Института философии РАН, 109240, г. Москва,
ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: irinablauberг@yandex.ru.

Фердинан Алькье – философ и историк философии

Аннотация. В статье рассматривается концепция французского историка философии Фердинана Алькье, специалиста по проблемам классического рационализма. Получивший известность как автор работ по философии Декарта, Мальбранша, Спинозы, Канта, Алькье уделял особое внимание методологии историко-философского исследования. Принципы метода тесно связаны у него с общефилософской концепцией, создававшейся в период сильного влияния экзистенциализма во Франции. Во многом не соглашаясь с экзистенциалистами, Алькье, однако, воспринял онтологическую ориентацию философии его времени. В центре его внимания – бытие, противостоящее миру объектов и неподвластное любой объективации. Сознание, мышление, разум нацелены на это трансцендентное бытие, что побуждает их постоянно выходить за собственные границы. В соответствии с такой позицией Алькье разделяет в сфере историко-философских исследований изучение систем и подходов, или способов рассуждения. В отличие от систем, часто противоречащих друг другу, подходы, которые ориентированы на бытие, свидетельствуют о глубинном согласии философов.

Ключевые слова: история философии во Франции, Фердинан Алькье, рационализм, бытие, объект, система, подход.

Фердинан Алькье (1906–1985) – один из наиболее известных французских историков философии XX в. Главные темы его исследований – учения Декарта, Мальбранша, Спинозы, Канта. Под его научной редакцией были изданы переводы на французский язык всех трех кантовских «Критик», «Этики» Спинозы. В своем прочтении классической философии Алькье нередко шел «против течения», восставал против канонических, устоявшихся, казалось бы, толкований, выдвигал и защищал новые, непривычные точки зрения. Предложенные им оригинальные трактовки учения Декарта еще в 1950-е гг. вызвали во Франции долгую дискуссию, которая до сих пор находит отклик в работах современных авторов (вообще учение Декарта было для него приоритетным предметом внимания). Параллельно с трудами по истории философии Алькье продумывал и излагал собственные взгляды на философию, создавая свою философскую концепцию; в его творчестве постоянно переплетались собственно философские и историко-философские темы. В целом его отличала разносторонность интересов, которые затрагивали многие области философии, о чем говорят уже названия некоторых его книг: «Философия сюрреализма», «Желание вечности», «Ностальгия по бытию». Большой интерес Алькье проявлял и к психоанализу, в том числе рассматривал его применительно к историко-философским вопросам. Как некоторые его коллеги по цеху, он много писал и о методологии историко-философского исследования. В общей сложности из-под его пера вышло около 40 книг.

Алькье родился в Каркассоне 18 декабря 1906 г. Его отец преподавал в каркассонском лицее, который окончил и Фердинан. Уже в юные годы под влиянием друзей он заинтересовался литературой и сюрреализмом (впоследствии стал другом основателя сюрреализма Андре Бретона). Его детские и юношеские переживания, связанные в большой мере с пробуждавшейся сексуальностью, которую он не мог примирить с полученным в семье строгим католическим воспитанием, описаны в дневнике («Cahiers de jeunesse», 2003). Вероятно, этот опыт стал той почвой, из которой вырос позже интерес к психоанализу. Путь Алькье по карьерной лестнице вполне традиционен для Франции: он продолжил свою учебу в Париже, вначале в лицее Людовика Великого, затем в Сорбонне и, получив высшее образование, преподавал в разных лицеях в провинции и Париже (в 1932–1937 гг. работал в двух лицеях в родном городе – Каркассоне). В 30-е гг. публиковал книги по этике, общей психологии, об отношениях философии и науки и пр.; так, в 1933 г. вышли в свет работы «Моральная

проблема» и «Понятия общей морали», в 1934 г. – «Репрезентативные состояния», «Движения и акты» и «Планы общей философии», в 1935 г. – «Обязанности и моральная жизнь» и «Стремления и разум», в 1937 г. – «Аффективные состояния». В 1943 г. была издана книга «Желание вечности». В 1946 г. Алькье начал преподавать в университете Монпелье, а затем вернулся в Париж и занял в Сорбонне кафедру после смерти известного историка философии Эмиля Брейе (там одним из учеников Алькье был Жиль Делёз). В 1950 г. защитил две докторские диссертации: «Ностальгия по бытию» и «Метафизическое открытие человека у Декарта». В 1975 г. был избран членом Академии моральных и политических наук. Умер 25 февраля 1985 г. в Монпелье. С начала 2000-х гг. его книги активно переиздаются во Франции.

Философия как любовь к Бытию

Деятельность Алькье разворачивалась в то время, когда во Франции все большее влияние приобретала философия экзистенциализма. Эти умонастроения оказали определенное влияние на его взгляды: тема сложного отношения к бытию, «ностальгии по бытию» проходит через многие его работы. По словам Н. Гримальди, «все творчество Фердинана Алькье может быть понято как поиск философской подлинности»¹, суть которой – забота о том, чтобы не отклоняться от метафизического опыта, лежащего в ее основе. Речь идет об основополагающем, исходном опыте отделенности сознания от бытия, с которым оно когда-то было связано, – отсюда и понятие ностальгии по бытию. По убеждению Алькье, само знание о таком отделении говорит о том, что вначале существовало единство, которое затем было нарушено: ведь сознание, делая что-то объектом, отделяется от него. Бытие не может быть постигнуто в качестве объекта, но сознание всегда обладает опытом бытия, из которого и рождается философия. Как писал Алькье в одной из поздних работ, «философия есть любовь к Бытию, которым я не являюсь»². Отсюда ее стремление к выходу за пределы данного – мира, природы, нацеленность на трансцендентное.

Эту позицию Алькье поясняет, на наш взгляд, его критика Сартра. Соглашаясь с тем, что человек не может пониматься как объект, Алькье оспаривал многие ключевые положения концепции Сартра, в том

¹ *Grimaldi N.* La répétition: Étude sur l'expérience métaphysique dans la philosophie de Ferdinand Alquié // *Revue de métaphysique et de morale.* 1973. № 2. P. 135.

² *Alquié F.* Signification de la philosophie. Paris, 1971. P. 87.

числе идею человека как абсолюта, изложенную в работе «Экзистенциализм – это гуманизм». В статье 1947 г. «Условия и пределы самопознания» Алькье разбирает, в частности, сартровскую концепцию свободы, направленную против идеи о существовании некоей природы человека. Само слово «природа» предполагает, по Сартру, некое «в-себе», а это свойственно только объектам, вещам. Сартровское «сознание как экстаз», постоянное становление, выхождение за свои пределы, не допускает совпадения с самим собой, а значит, – делает вывод Алькье, – ставит границы самопознанию. Наше действие, по Сартру, не может зависеть от нашего знания собственной природы, ибо мы – не природа, а свобода. Признавая, что эта концепция выявляет «собственно метафизическое измерение духа и свободы»³, Алькье замечает, что человек не сводится к такому измерению. Исходя из собственного опыта, французский исследователь не может согласиться с тем, что человеческое действие и решение не имеют корней, что свободный акт не связан с предварительным обдумыванием, суждением и пр. Человек, утверждает он, обладает собственной природой, которая действительно не может быть редуцирована к природе объектов, постигаемых науками. Ее нужно постепенно, методично раскрывать, она не может быть дана сразу, непосредственно. Но если, по Сартру, удел человека – в том, чтобы не совпадать полностью с чем бы то ни было, не быть в полной мере тем, чем он является, Алькье возражает: мы не должны полагать, что этот экстаз есть нечто первичное, неанализируемое, что человек – первый принцип и абсолют. Ведь в самом экстазе можно выделить два элемента – природу и дух. Это знак того, что через человека Дух приходит к вещам. Но сартровский интегральный гуманизм противоречит такой интерпретации, ведь Сартр отвергает Дух, рассматриваемый как универсальная основа человеческих сознаний. В его понимании, абсолютная свобода – это свобода человека, а не Духа: человек либо полностью свободен, либо он не существует, частичной свободы нет. «Для-себя», по Сартру, включает всего человека, в котором ничто не является природой.

По убеждению Алькье, напротив, наше сознание должно считаться не только с Природой в целом, но и с нашей природой; свобода человека предполагает прежде всего освобождение от самого себя. Главную оппозицию Алькье видит в отношении не человека и мира, а Природы и Духа. Рождаясь в недрах Природы и Истории, которые

³ *Alquié F. Conditions et limites de la connaissance de soi // Revue de métaphysique et de morale. 1947. № 1. P. 46.*

его определяют и конституируют, человек должен переделывать себя; потому его свобода есть на деле освобождение. Но оно осуществляется только в самопознании. И эк-стаз сознания проистекает из того, что познающий дух, являющийся в Природе, преобразует то, чем мы были, в то, чем мы сумеем быть. Познавая себя, раскрывая в этом процессе свою природу, человек, по Алькье, присоединяется к познающему Духу, нацеленному на Истину. Просвещающий нас Дух, заключающий французский философ, обусловлен в своем существовании Природой, но сущностно отделен от нее; он ее познает и превосходит.

В связи с этим Алькье подчеркивает достоинства психоанализа, высоко оценивая его постулаты о существовании бессознательного, т.е. человеческого «в-себе», предшествующего сознанию, и о возможности его познания, а также об уровнях свободы, зависящих от степени просвещенности сознания и истинности его суждений. В нашей аффективности, отмечает он, как раз и проявляет себя природа, которую необходимо познавать. Человек есть одновременно природа и дух, и когда он превосходит себя, выходит за собственные границы, природа становится духом. Значит, делает вывод Алькье, человека можно познать, если отказаться считать его абсолютом, т.е. отвергнуть гуманизм в сартровском смысле. «Не-совпадение с собой, которое характеризует человека и в котором хотели видеть существование без сущности, свободу без цели, или непреодолимый эк-стаз, напротив, является, по-видимому, знаком рождения Духа»⁴.

Эти рассуждения Алькье, по нашему мнению, ясно показывают его связь с традицией спиритуализма, который в XIX в. и в годы его учения играл важную роль во французской философии. Сартр в свое время восстал против этой традиции, поместив в центр своей концепции человека и его свободу. Алькье же, напротив, во многом остается наследником спиритуализма, истолковывая в данном плане трансцендентное. Как поясняет эту мысль Н. Гримальди, дух для Алькье – знак трансцендентного в сфере имманентности. Поскольку бытие нельзя обнаружить в каком-либо объекте, поскольку оно неподвластно объективации, из этого следует «признание трансцендентности бытия, открытие универсального Духа и его трансцендентности, которые составляют в любой философии метафизический опыт разума»⁵. Человек может осознать свои изменчивые чувства, переживая-

⁴ *Alquié F.* Conditions et limites de la connaissance de soi. P. 54.

⁵ *Grimaldi N.* La répétition: Étude sur l'expérience métaphysique dans la philosophie de Ferdinand Alquié. P. 139.

ния, мысли, лишь соотнося их с чем-то неизменным, вневременным и безличным, существующим в нем, т.е. с универсальным духом, который представляет собой общую основу реальности и человека. Алькье неоднократно подчеркивал, что сознание, мышление человека двойственно: оно есть сознание не только присутствия, но и отсутствия. Так, у нас нет позитивного знания о бесконечном, но именно исходя из бесконечного мы судим о своей жизни. «Так открывается метафизический характер самого духа: превосходя все, что он знает, он, кажется, достигает иного порядка»⁶. Бытие непознаваемо, но каким-то образом дано нам. Эта апофатическая тенденция очень важна в рассуждениях Алькье.

Подлинное знание о человеке, полагал Алькье, способна дать только философия. Он постоянно размышлял о задачах и судьбе философии, о грозящих ей опасностях. В этом плане одной из центральных проблем для него было отношение философии и конкретных наук. Если в XIX столетии угрозу философии несло развитие естественных наук и опиравшихся на него позитивизма и сциентизма, то в XX в. к этому добавилось развитие гуманитарных наук, каждая из которых завоевывала себе право на самостоятельное поле деятельности, разрабатывала собственные методы исследования. Психология, социология, история уже существовали автономно. Как отмечает Джузеппе Бьянко, в Сорбонне до Второй Мировой войны эти дисциплины были представлены на факультете гуманитарных наук, но не как независимые области. Высшим арбитром оставалась философия. После войны ситуация изменилась⁷. Перед философией встала задача «защиты эпистемологических границ», нового самоопределения. Алькье часто писал об этих границах, о том, что является постоянным, неотъемлемым делом философии, которое никто не может сделать за

⁶ *Alquié F. Le désir d'éternité. Paris, 1947. P. 11.* Эти суждения поясняют связь концепции Алькье с сюрреализмом. Так, Ж. Брен полагал, что Алькье не шел от идей, содержащихся в его диссертациях, к сюрреализму, как иногда утверждалось, но, напротив, именно та философия, которую он почерпнул в сюрреализме, подвела его к написанию «Ностальгии по бытию» и к новой трактовке творчества Декарта. В этой книге Алькье «уподобляет поиск сверхреального мета-физической медитации» (*Brun J. Philosophie du Surréalisme // Revue de métaphysique et de morale. 1956. № 3/4. P. 361.*)

⁷ *Bianco G. Philosophy and History of Philosophy: Deleuze as a Trainee Guard of Philosophy's Epistemological Borders // Deleuze, Guattari and the Problem of Transdisciplinarity / Ed. by G. Collett. London, N.Y., 2020. P. 17.* Бьянко отмечает, что еще в 1930-е гг. восемь кафедр в Сорбонне имели в своих названиях слова «история философии» (*ibid.*)

нее. Философия, рассуждал он, всегда находится под угрозой, ей приходится защищать свое существование, так как она противоречит привычкам людей, переворачивает мир «вверх дном». «Вместо того чтобы познавать объективную реальность согласно нормам научного или обыденного разума, она задается вопросом, какого рода бытие следует приписать видимой Вселенной, какое значение нужно придать событиям истории»⁸. Если еще в начале XX в. философия казалась главным выражением культуры, составляя основу гуманитарных наук (так, Дюркгейм, Вундт, Рибо, напоминает Алькье, в своих конкретных исследованиях во многом мыслили по-философски), впоследствии развитие наук о человеке изменило саму идею человека: повсюду внедряется научный дух, дух объективации, количества и измерения, против которого восставал еще Бергсон. Наука отстаивает свою истину, связанную с технической успешностью. От науки ждут того, что она даст возможность воздействовать на человека, подобно тому как позволяет воздействовать на природу, обеспечит новый способ его познания. Однако это, полагает Алькье, чревато редукцией человека к объекту. И если в естественных науках объективное познание и достижение технического господства над материей правомерно, коль скоро соответствует ценностям человека, то в гуманитарных науках такая объективация опасна. Впрочем, Алькье не считает, что философия должна априори отвергать науки о человеке, отказываться принимать во внимание их результаты. Для него очевидно, что, к примеру, философ уже не может игнорировать достижения психоанализа. Но гуманитарные науки, напоминает он, еще не достигли строгости и универсальности естественных наук, часто сами что-то заимствуют у философии: так, «Хайдеггер помогает Лакану переосмыслить психоанализ»⁹.

Здесь как раз и встает вопрос о защите границ философии, о ее специфике, задачах и целях. Алькье настаивает на том, что философия не является наукой или синтезом наук и при сотрудничестве с гуманитарными науками не должна забывать о своей природе и свойствах. По своей сущности философия есть «критика, метафизика и мораль»¹⁰ и дает то знание о человеке, которого не может предоставить никакая наука, но которое сознание способно с самого начала получить о самом себе. Главное здесь, полагает Алькье, – отказаться

⁸ *Alquié F. Humanisme et sciences humaines: IV: La philosophie // Revue des Deux Mondes, 1er déc. 1963. P. 368.*

⁹ *Ibid. P. 374.*

¹⁰ *Ibid. P. 376.*

делать мир объектов мерилom человека: не случайно Хайдеггер размышляет о поэтах, Жан Валь сближает метафизику и поэзию, и даже Гастон Башляр, «теоретик научного рационализма, требует от неясности сновидений просвещения по поводу человека»¹¹. Алькье часто подчеркивал, что идеал науки – достижение абсолютной объективности, но сама наука, являясь результатом деятельности человека и лишь благодаря этому обладая смыслом, не может исследовать источник и происхождение объективности, конституирующий ее интеллектуальный акт. Это уже – собственно функция философии, которая должна предпринять критику науки, чтобы выяснить ее природу, границы, ее отношение к Бытию и человеку. Философ оценивает результаты науки благодаря имеющейся у него идее о Бытии; благодаря чувству Бытия он выявляет уникальную ситуацию субъекта. В этом заключается, по Алькье, вечная миссия философии как метафизики. Ведь и сам человек есть существо мета-физическое, поскольку, обладая природой, он не сводится к ней. Потому в познании человека именно философия уникальна и незаменима.

Наконец, философия, убежден Алькье, есть мораль, ибо, только раскрывая и исследуя те особенности человека, благодаря которым он выходит за границы природы и истории, можно постичь уникальную сущность его свободы, противостоящей детерминизму, а значит, понять человека как подлинно моральное существо.

Тема бытия и его отличия от объектов, ключевая для Алькье, побуждает к сопоставлению с «онтологическим различием» у Хайдеггера, тем более что французский философ в своих работах, особенно поздних, нередко ссылается на Хайдеггера. Такое сопоставление кратко провел Жан-Люк Марион в рецензии на книгу Алькье «Аффективное сознание» (1979). По мнению Мариона, у Алькье можно выявить значение понятия «бытие», сходное с хайдеггеровским, но он колеблется между ним и иным значением, связанным с пониманием бытия как субстанции в строгом смысле слова, бесконечной, вечной и совершенной, которая обеспечивает контингентным сущим возможность сохранять их состояние – «в том смысле, в каком всякая метафизика в конце концов сосредоточивает в привилегированном сущем реализацию сущего в его Бытии»¹². По Мариону, в концепции Алькье эти два значения явным образом не разделяются: философ движется к первому из них через посредство второго.

¹¹ Ibid.

¹² Marion J.-L. L'Être et l'affection: A propos de *La conscience affective* de F. Alquié // Archives de philosophie. 1980. Vol. 43. № 3. P. 438.

История философии как история подходов

Трактовка философии, предложенная Алькье, лежит в основе его методологии, примененной в сфере истории философии¹³. Здесь нужно иметь в виду, что его суждения часто контекстуальны, отражая полемику, которая велась историками философии его времени как раз по вопросам теории и методологии их дисциплины¹⁴. Основным его противником был Марсиаль Геру, подчеркивавший необходимость выявления внутренней логики философских систем, оснований их связности и доказательности¹⁵. Известно, что именно Геру подверг резкой критике взгляды Алькье во время защиты последним его диссертаций¹⁶. Противостояние между ними длилось долго. Оно особенно четко проявилось в полемике во время конгресса в Руайомоне в 1955 г., посвященного 300-летию со дня рождения Декарта, где Геру оспорил онтологическую интерпретацию идей великого французского философа, данную Алькье. Постепенно, впрочем, это противостояние сглаживалось: в поздних работах Алькье во многом соглашался со своим бывшим оппонентом. Концепция еще одного влиятельного историка философии той эпохи, Анри Гуйе, в которой делался акцент на миропонимании, или мировоззрении, философов, связанном в том числе с их психологическим складом, тоже вызывала у Алькье возражения. Признавая, что его коллеги высказали немало значимых и плодотворных идей, Алькье в разных работах, посвященных в том числе и конкретным философским учениям, обосновывал и развивал собственное толкование. Как писал А. Робине в рецензии на его книгу «Картезианство Мальбранша», в ней переплетаются, оплодотво-

¹³ Как писал известный французский историк философии Алексис Филоненко в пространной рецензии на книгу Алькье «Картезианство Мальбранша», его удивило, насколько пластично и убедительно собственная метафизика автора, изложенная в «Ностальгии по бытию», была приложена к исследованию отношений Декарта и Мальбранша: «Легкость, с какой Ф. Алькье применил здесь свои любимые темы – такие как разделение Бытия и объекта, – убедила нас в их значении как метода исследования в истории философии...». В этом отношении, по словам Филоненко, онтология Алькье «производит сильное впечатление» (*Philonenko A. Le cartésianisme de Malebranche suivant Ferdinand Alquié // Revue de métaphysique et de morale. 1975. № 2. P. 237–238.*)

¹⁴ См.: *Кротов А.А. Философия истории философии во Франции (проблема закономерностей в развитии интеллектуальной культуры)*. М., 2018. С. 378–390.

¹⁵ См.: *Блауберг И.И. Дианоэматика и структурный метод Марсиаля Геру // Историко-философский ежегодник 2008*. М., 2009. С. 222–238.

¹⁶ См. об этом: *Ferrari J. L'histoire de la philosophie et ses méthodes: Enjeux actuels // Revue philosophique de Louvain. 2008. Vol. 106. № 1. P. 24.*

ряют и объясняют друг друга «история философии, история идей, философия истории и философия как таковая»¹⁷.

Теории и методологии истории философии специально посвящена небольшая работа Алькье «Что значит понять философа» (1956), основные идеи которой были развиты в книге «Значение философии» (1971), где историко-философские темы рассматриваются в контексте общих рассуждений о роли философии в культуре, о задачах и особенностях деятельности философов. В первой работе, посвященной собственно герменевтической проблеме – пониманию, – Алькье подчеркивает, что понимание философии как таковой предполагает понимание конкретного учения (хотя при этом, конечно, необходимо иметь некое общее представление о том, что такое философия). Невозможно, по убеждению Алькье, исходить из некоего четкого определения, поскольку свойственное философии требование строгого знания наталкивается на разнообразие систем, зачастую противоречащих друг другу. Но в таком случае возникает вопрос: существуют ли вечные истины, или же мнения философов – это лишь гипотезы, опровергаемые с течением времени, а значит, имеющие сегодня лишь историческое значение?

К этому вопросу, который обсуждался его современниками и коллегами, в том числе Марсиалем Геру, Алькье подходит по-своему. Он разделяет разные типы понимания – свойственные, соответственно, наукам и философии. Если, например, в математике главное – понять теорему Евклида, а не его самого, то в философии, напротив, нам нужно понять именно Декарта, создателя уникальной концепции. Философская истина, по Алькье, обладает особым характером: она не сводится ни к безличности научной истины, ни к личным особенностям, чертам философа. Через мыслителя – единственную, неповторимую личность – выражаются всеобщие истины. Здесь сталкиваются, с одной стороны, одиночество философа, а с другой – универсальность возвещаемой им истины. В этой «одинокости универсальности» Алькье видит драму всякого философа¹⁸, причем драматичным ему кажется не только то, что философ сознает, что остается непонятым: на это жалуются и поэты. Но философ знает, что является носителем универсальных истин, которые он не может разделить с другими, несмотря на несомненную для него очевидность этих истин. Алькье

¹⁷ *Robinet A.* Descartes, Malebranche et monsieur Alquié // *Revue internationale de philosophie.* 1974. Vol. 28. № 110 (4). P. 532.

¹⁸ *Alquié F.* Qu'est-ce que comprendre un philosophe. Paris, 2005. P. 25.

приводит, как характерный пример, цитату из письма Декарта Мерсенну от 15 апреля 1630 г., где Декарт утверждает, что нашел способ доказать метафизические истины более очевидным способом, чем математические доказательства, а затем добавляет: «...не знаю, смогу ли я убедить в этом других»¹⁹. Алькье даже полагает, что удивление философа таким непониманием со стороны его окружения лежит в истоках всей западной философии: он напоминает об удивлении Платона перед тем фактом, что Сократ оказался непонятым и обреченным на смерть. Итак, если истины науки могут быть признаны всеми людьми, истина философа неотделима от него и обрекает его на одиночество.

Второе препятствие к пониманию Алькье усматривает в идее истории, популярность и распространение которой связывает с именами Гегеля и Маркса. Если классический философ противопоставлял изменчивому вечное, воспринимая историю и общество как контингентные факты, то современные философы жертвуют философией в пользу истории: «Если мы хотим понять одновременно философию и историю, мы очень быстро придем к пониманию философии через историю, то есть поместим философа в историю, а, значит, не поймем его»²⁰. Отсюда вырастает у Алькье критика Гегеля, которой он посвятил немало страниц своих работ. Главным объектом критики становится гегелевская концепция истории философии, согласно которой всякое философское учение представляет собой момент истории. Из этой идеи, подхваченной Марксом, вытекают, по Алькье, все усилия понять философов через их время, общество, принадлежность к определенному классу и пр. Признавая, что подобный метод нельзя полностью отвергнуть, поскольку философ – не чистый дух, а живой человек, живущий в обществе в определенный исторический период, Алькье настаивает на том, что свобода сознания и основанной на нем философии предполагает и автономность, свободу от внешних детерминаций. Если это не учитывать, невозможно достичь понимания, ибо главное в нем – услышать призыв, с которым одинокий философ, носитель универсальной истины, обращается – через историю – к себе подобным. (Заметим в скобках: эта мысль Алькье сближает его с Бергсоном периода «Двух источников морали и религии»: именно там представители «открытого общества», адепты христианского

¹⁹ *Alquié F.* Qu'est-ce que comprendre un philosophe. P. 28–29. (См.: *Декарт Р.* <Письмо> к Мерсенну // *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. I. М., 1989. С. 588.)

²⁰ *Ibid.* P. 37.

мистицизма, обращаются друг к другу «через столетия», посылая призыв тем, кто способен его услышать.) Но гегельянское и марксистское объяснение истории рвет эту связь, упраздняя то, что Алькье считает самой сущностью философии, – диалог. Не случайно, полагает французский исследователь, многие классические философские труды – вспомним Платона, Мальбранша, Беркли – написаны в форме диалогов. Ведь диалог возможен, когда у двух сознаний есть общая основа. Но если, как у Гегеля, философ есть момент истории, а его философия – продукт определенной среды, то философы разных эпох отделяются друг от друга, выражая каждый свое время. Гегельянский метод, по мнению Алькье, приводит к тому, что вместо диалога равноправных участников один из них выступает как объект, объясняется по модели вещи²¹. Но еще большую опасность Алькье видит в том, что при рассмотрении философов иных эпох с «более высокой степени» обесцениваются вопросы, которые ставили эти философы, и предложенные ими ответы, ведь данный метод предполагает, что «более разумно спрашивать себя, почему люди ставят вопросы, чем отвечать на них»²².

Но возможно ли прийти к пониманию, изучая конкретные *философские системы*? Здесь кроется один из ключевых моментов рассуждений Алькье. Он отнюдь не отрицает необходимость такого изучения, считая его неперенным исходным пунктом, – ведь философские учения обладают логической связностью и каждая их часть должна пониматься в соотнесении с целым, т.е. с системой. Но целью философов, напоминает Алькье, является не построение систем, а поиски и нахождение истины. Чрезмерное внимание к системе таит в себе опасность, сходную с гегелевскими установками, – оно «замыкает каждую философию в ее специфичности»²³. Отсюда, по глубокому убеждению Алькье, путь ведет либо к абстрактному логицизму, либо к эстетизму, когда философия предстает как видение мира, однако в этом случае ее можно ценить за красоту, как своего рода поэму, но не сообразно истине (сама эта выдвинутая Алькье дилемма: логицизм или эстетизм – выражает, очевидно, крайности трактовок, отстаивавшихся Геру и Гуйе). Помимо того, многочисленность и несходность самих систем наводят на мысль об их ложности. В разнообразии философских теорий Алькье усматривает драматизм ситуации истори-

²¹ *Alquié F.* Signification de la philosophie. P. 38.

²² *Alquié F.* Qu'est-ce que comprendre un philosophe. P. 45.

²³ *Ibid.* P. 54.

ков философии, которые сами не прекращают быть философами: «Они хотят найти истину и, однако, понять все системы»²⁴. Доверие к одной системе требует отрицания других, но историк должен понимать все системы. Примыкая к какой-то из них, он постоянно слышит призыв всех других. Но тогда в его мышлении исчезает достоверность. Как же должен мыслить историк философии, чтобы не впасть в скептицизм?

Продолжая свои рассуждения, Алькье выделяет еще один аспект, свидетельствующий об изъянах чрезмерного внимания к системам: в этом случае историк порой занимает позицию цензора, обвинителя, объявляя противоречием в изучаемой им концепции то, что не вписывается в систему. Но существует и иная крайность: историку-цензору противостоит историк-адвокат, который защищает философа от критики, выказывая себя более проникательным, чем он, путем создания связей, недостающих в его доказательствах. В этом смысле, например, посткантианцы, отвергнувшие вещь в себе, рассматриваются как большие кантианцы, чем сам Кант. Но, по Алькье, задача комментатора иная: нужно понять, почему Кант признавал вещь в себе, что он хотел этим сказать. Здесь «забота об историческом воссоздании должна превалировать над заботой о философской правильности»²⁵. Сосредоточивая внимание только на системе, мы рискуем упустить из виду важные элементы, которые сочтем не связанными с ней. Философские системы, по Алькье, могут представлять как математические конструкции, тогда как «философские утверждения имеют иную глубину: они укоренены в жизненном опыте, в интуициях, смысл которых неисчерпаем»²⁶.

Из этих размышлений и поставленных вопросов вырастает одна из ведущих идей Алькье в сфере методологии истории философии. Исследованию систем он противопоставляет изучение философских подходов. Различие систем показывает, что ни одна из них не может удовлетворить «сущностную потребность сознания»²⁷, которое выходит за рамки всех систем благодаря имеющейся у него идее бытия. Система, с его точки зрения, – это объект научного типа. А это означает, по Алькье, что понимание философа, его концепции, отражающей тесную связь между универсальной истиной и личной субъективностью, можно обрести не на уровне системы, а на уровне подхо-

²⁴ *Alquié F.* Signification de la philosophie. P. 44.

²⁵ *Ibid.* P. 61.

²⁶ *Ibid.* P. 63.

²⁷ *Alquié F.* Humanisme et sciences humaines: IV: La philosophie. P. 380.

да (*démarche*)²⁸, из которого рождается система. Именно подход выражает нацеленность сознания на бытие, «заключает в себе определенное движение субъекта к бытию»²⁹.

Алькье был убежден в том, что в подходе философа к разным проблемам можно обнаружить сходство, которого сам он мог и не осознавать. Так, во многих темах, разработанных Декартом, исследователь усматривает общую тенденцию: преодоление конечного в пользу бесконечного, содержащего в себе его основание. Заявляя, что Бог свободно полагает вечные истины, которые вовсе не являются необходимыми в онтологическом плане, ведь он мог сотворить и иные, Декарт, по Алькье, выходит за рамки всякого объекта и созданной им науки по направлению к бытию, лежащему в основе этой науки и этого мира. Подобный ход мысли прослеживается и применительно к теме сомнения, а также в трактовке природы как механики, имеющей смысл существования вовне, в утверждении о непрерывном творении мира Богом и пр. Обнаруживая у других философов сходные в данном плане примеры, Алькье делает вывод о том, что способы рассмотрения тем, зачастую не связанных логически, коренятся в одном и том же подходе. Но не менее важным он считает то, что в учениях, с виду совершенно противоположных, можно увидеть сходство подходов. По его словам, у таких разных философов, как Мальбранш, Паскаль, Юм и Кант, можно заметить «удивление перед тем, что мы назвали бы физическим законом, т.е. перед фактом, что мы без конца открываем в Природе постоянные, но не являющиеся необходимыми законы»³⁰. Алькье называет это признанием контингентности самой необходимости, или впечатлением об онтологической недостаточности объекта. У Платона, Декарта и Канта он обнаруживает сходные, аналогичные друг другу способы рассуждения: с его точки зрения, все эти философы идут от объекта к его априорному условию (у Платона это идеи, у Декарта «я мыслю», у Канта – категории), по-разному интерпретируя одну и ту же фундаментальную очевидность, которая лежит в основе глубинного согласия между ними.

При всем различии методов, отмечает Алькье, сходно движение, каким философы идут к своей цели, исследуя условия самой объективности. Поэтому, чтобы постичь универсальную и вместе с тем

²⁸ Этот французский термин можно перевести и как «ход рассуждения», «ход мысли», «способ рассуждения».

²⁹ *Alquié F.* Qu'est-ce que comprendre un philosophe. P. 60.

³⁰ *Ibid.* P. 67.

личную, персональную истину, содержащуюся в учении философа, важно знать пройденный им путь, исследовать его индивидуальную историю как историю его духа. В этом порой помогают сами философы, рассказывающие о себе, как это сделали, например, Декарт или Спиноза. Всякая философия, по Алькье, есть «история, возведенная в сущность»³¹. Именно таким образом можно выявить суть интеллектуального подхода, в котором выражается философия. Но при этом, делает оговорку исследователь, философы не движутся к какому-то миру. Мы ждем, что философ, освободив нас от одного мира, откроет нам некий другой. (Здесь Алькье явным образом делает выпад в сторону М. Геру, утверждавшего, что философы создают в своих учениях особые миры.) Но такие ожидания свидетельствуют, по Алькье, о заблуждении, связанном с почтением к системам: «Философы, показывая, что мир не содержит своих собственных условий, идут к бытию, которое не является миром»³².

В «Значении философии» Алькье поясняет: платоновское исследование любви, картезианское исследование сознания показали, что философия имеет смысл лишь потому, что Бытие одновременно присутствует и отсутствует в ней: присутствует потому, что мы не могли бы в нем сомневаться, отсутствует потому, что никогда не предлагается в качестве объекта познания³³. Но в этом Алькье и усматривает трудность в понимании философа: для людей важна прежде всего безличная универсальность, позволяющая воздействовать на объект, их мало привлекает переход от мира к тому, что им не является. Однако философскую истину нельзя созерцать извне, ее следует испытать, пережить, переосмыслить. Чтобы понять философа, нужно стать ему подобным и воспринять его призыв. Мы можем воссоздать подход философа, так как «во всех людях живет один и тот же дух»³⁴. Именно поэтому философские истины могут предстать нам личными и в то же время универсальными.

Философские истины, по Алькье, не носят преходящего, темпорального характера, они вечны. Исходя из этого он полагал, что в философии, в отличие от науки или искусства, нет творчества: задача философа – не создание истин, а раскрытие в условиях своего времени того, что является вечным и универсальным. «Алькье – философ *philosophia perennis*. Он анализирует, как философский проект вос-

³¹ *Alquié F.* Qu'est-ce que comprendre un philosophe. P. 82.

³² *Ibid.* P. 87.

³³ См.: *Alquié F.* Signification de la philosophie. P. 97.

³⁴ *Ibid.* P. 80.

производится и осуществляется к любой философии»³⁵. Из этого следует отрицание им прогресса в философии. По словам Алькье, если перестать видеть в истории философии историю систем, она предстанет как история разума или, точнее, «как знак, что через историю систем выявляется вечный разум»³⁶. Вопреки Гегелю, разум творит не всю историю, но свою собственную историю, которую и раскрывает история философии.

Алькье, убежденный сторонник классического рационализма, сознает, что философы по-разному понимали разум, а сам рационализм предстал в истории в разных формах. В связи с этим он осмысляет ситуацию в философии после Второй мировой войны, констатируя, что тема рационализма, которая господствовала в философской рефлексии и образовании до 1939 г., впоследствии уступила место вопросам о конкретном человеке, о его свободе, тревоге, его фундаментальном отношении с бытием и с другими. Призыв к чистому размышлению, рассуждению сменился обращением к внутреннему опыту, эмоции, симпатии. Начало этой трансформации Алькье связывает с именем Ницше, уточняя, что, хотя полвека назад многие не решались признать его философом, теперь стало привычным видеть в нем отца современной философии. Характерную для феноменологии и экзистенциализма замену объяснения описанием Алькье считает реакцией на издержки наук о человеке, признавая, что одним из истоков современной философии является защита прав субъективности, протест против распространения на человеческого субъекта рационального знания диалектического или естественно-научного типа. Но во вполне правомочном желании вначале описать то, что потом нужно понять, чтобы избежать ложных проблем, он усматривает опасность: утверждение остается без возможного доказательства, ведь мы не в состоянии судить об истинности подобных описаний сознания. Хотя многие описания Сартра из «Бытия и ничто» завораживают «словесной магией», но она относится, полагает Алькье, к области литературы, а не философии³⁷.

Такую ситуацию Алькье объясняет, в частности, протестом против той формы рационализма, которая существовала во Франции в первой трети XX в. (он связывает ее с концепциями Октава Амлена и Леона Брюншвика). По его характеристике, французский рационализм начала века, подавая себя как продолжателя Декарта и Спинозы,

³⁵ *Grimaldi N.* La répétition: Étude sur l'expérience métaphysique... P. 147.

³⁶ *Alquié F.* Signification de la philosophie. P. 127.

³⁷ *Ibid.* P. 131–132.

на деле был частичным, отделенным от целостного и глубокого движения сознания, давшего ему начало; его сторонники утверждали научный и объективный разум, для которого не имеют значения проблемы желания, тревоги и смерти. И хотя Амлен стремился воссоздать персональность, а Брюншвик писал об активности познающего субъекта, они опирались скорее на рассудок, а не на разум. По словам Алькье, рационализм такого типа не был ведущим в Сорбонне, где в период преподавания Э. Брейе и Э. Жильсона открывались совсем иные горизонты, но все же играл большую роль в системе высшего образования во Франции. Поэтому, делает вывод исследователь, понятен успех немецкой философии, с энтузиазмом встреченной французскими читателями: в ней искали и находили темы, которые французский рационализм, казалось, исключил из философии: «проблему Бытия и измерение жизненного»³⁸. Решающую роль сыграл опыт Второй мировой войны, выдвинувший на первый план те вопросы, которые французская философия долго игнорировала. Однако, по мнению Алькье, нельзя считать ответственным за эту ситуацию рационализм как таковой, в его классическом виде. То, что французский рационализм начала века исчез со сцены, означает, что он не был подлинно философским, – ведь подлинное исчезнуть не может, оно остается вечно.

Причину отказа от рационализма Алькье видит в возникшей оппозиции между научным разумом и аффективным сознанием, которое постигает себя только в отчаянии, заботе, тревоге. Именно с этой оппозицией он связывает появление философий абсурда: ведь люди считают абсурдом то, что в природе правят законы, противоречащие глубинным человеческим потребностям. Но отношение разума и чувств, аффективности, напоминает он, можно постичь и истолковать по-иному: так, в рационализме великих философов прошлого мы находим концепцию разума, которая не противостояла правам субъективности, поскольку объект, познаваемый наукой, не принимался за меру Бытия или истины. К примеру, для Спинозы сущность человека есть *conatus*, стремление. Осознавая себя, оно становится желанием, лежащим в истоках любви и ненависти, удовольствия и горя, но вместе с тем оно выступает как желание понимания, т.е. разум. «И этот подлинный разум, который является желанием и конституирует меня, побуждает меня, – подчиняясь только мне самому, – истинно мыс-

³⁸ *Alquié F. Signification de la philosophie. P. 143.*

лить все события, составляющие мою жизнь: он ведет к свободе»³⁹. Обращаясь к Канту, Алькье подчеркивает, что именно практический разум дает возможность субъекту постичь все самое глубокое в нем; тем самым моральный императив выявляет подлинную субъективность. Алькье считает неверным проведенное Морисом Мерло-Понти в книге «Знаменитые философы» применительно к XVII столетию разделение между «великим рационализмом» и «открытием субъективности». Он поясняет: например, исследование о Декарте помещено в главе «Великий рационализм», но могло найти свое место и в главе о субъективности, так как «именно с картезианского *cogito* начинается то, что позднее назвали коперниканской революцией в философии»⁴⁰. Ведь «я мыслю» – это не субъективность, враждебная разуму или подчиненная ему; оно само и есть разум.

Из этих рассуждений Алькье делает вывод о существовании двух форм рационализма, или двух образов разума, – научного и философского: «Существует фундаментальное различие между философским открытием разума, неотделимого от субъективного опыта и жизненного подхода, и научным использованием разума, связанного с технической позицией»⁴¹. Так, для Спинозы и Мальбранша разумным является не тот человек, который использует свой разум как инструмент, а тот, кто руководствуется им в своей жизни. Поскольку в философии разум движется не от объекта к субъекту, а наоборот – от реальности более обширной, чем субъект, направляющей его к миру, который он должен познать, то именно разум делает возможной науку. Занимая вначале суверенную позицию, он становится затем основой научной деятельности и исследования. Великие рационалисты, подчеркивает Алькье, отнюдь не сводили разум к функции познания мира. С его помощью они стремились решить проблемы природы человека, желания, Бытия, Блага. Таким образом, подлинная философия рассматривает разум в единстве его возможностей: он есть «откровение, желание, любовь и норма»⁴². Следовательно, разум выступает как метафизическая способность, которая может изменить нашу жизнь и ответить на наши фундаментальные заботы, касающиеся Бытия, счастья, жизни и смерти. Именно она, эта способность, свидетельствует о родстве с Бытием.

³⁹ Ibid. P. 136.

⁴⁰ Ibid. P. 137.

⁴¹ Ibid. P. 138.

⁴² Ibid. P. 142.

Понять богатство философского рационализма, по Алькье, можно лишь тогда, когда мы рассматриваем разум в совокупности его возможностей, в его собственном опыте. Одна из глав книги «Значение философии» как раз и носит название «Опыт разума». Эта тема чрезвычайно важна для Алькье, так как в ней проявляется его идея философского подхода, нацеленного на трансцендентное. Понятие «опыт разума» выражает динамику развития разума, процесс, в котором он познает и совершенствуется сам себя. Такой опыт осуществляется в философии, когда мыслители стремятся преобразовать свою жизнь в согласии с истиной, практикуют отважный образ мысли. Эта позиция требует, по убеждению Алькье, определенной аскезы, отделения от привычного мира. Одним из примеров здесь служит для него опять-таки его любимый философ – Декарт. С точки зрения Алькье, «Размышления» Декарта полностью переворачивают порядок очевидностей. Если для обычного человека высшей очевидностью является материальный мир, то «Размышления» говорят о полном изменении рационального подхода в нашем постижении природы. В плане содержания в «Размышлениях» нет особой новизны, замечает Алькье, ведь большинство читателей в ту эпоху были убеждены, что душа и Бог существуют. Но у Декарта речь идет о сознании, для которого всецело достоверен только Бог. И этот опыт разума, запечатленный в данном сочинении, ведет философа к утверждению прерывности времени и к идее о непрерывном творении, побуждает его постигать все объекты как контингентные, т.е. определяет его метафизический подход.

Подводя итоги, отметим, что Алькье, протестуя против сведения разума к его логическим, техницистским, инструментальным аспектам, стремился показать на примере классических учений, что их авторы осознавали и исследовали многие стороны человека, рассматривали проблемы его существования. Работы Алькье даже когда-то называли «экзистенциалистскими», но он, чутко улавливая изменения интеллектуального климата эпохи, признавая их или критикуя, оставался при этом сторонником классического рационализма, истолковывая его с учетом новых идей, делая акцент на онтологии, подчеркивая укорененность сознания, мышления, разума в бытии. Его исследования и сейчас помогают читателям в освоении философских учений прошлого, а разработанные им принципы методологии внесли несомненный вклад в эпистемологию истории философии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Блауберг И.И.* Дианоэматика и структурный метод Марсиаля Геру // Историко-философский ежегодник 2008. М.: Наука, 2009. С. 222–238.
- Декарт Р.* <Письмо> к Мерсенну // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т. I / Сост., ред., вступ. ст. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1989. 654 с.
- Кротов А.А.* Философия истории философии во Франции (проблема закономерностей в развитии интеллектуальной культуры). М.: Изд-во Московского университета, 2018. 480 с.
- Alquié F.* Conditions et limites de la connaissance de soi // Revue de métaphysique et de morale. 1947. № 152. P. 41–54.
- Alquié F.* Le désir d'éternité. Paris: PUF, 1947. 159 p.
- Alquié F.* Humanisme et sciences humaines: IV: La philosophie // Revue des Deux Mondes. 1er décembre 1963. P. 368–382.
- Alquié F.* Qu'est-ce que comprendre un philosophe. Paris: La Table Ronde, 2005. 96 p.
- Alquié F.* Signification de la philosophie. P.: Hachette, 1971. 286 p.
- Bianco G.* Philosophy and History of Philosophy: Deleuze as a Trainee Guard of Philosophy's Epistemological Borders // Deleuze, Guattari and the Problem of Transdisciplinarity / Ed by G. Collett. London; N.Y.: Blumsbury Acad., 2020. 269 p.
- Brun J.* Philosophie du Surréalisme // Revue de métaphysique et de morale. 1956. № 3/4. P. 360–369.
- Ferrari J.* L'histoire de la philosophie et ses méthodes: Enjeux actuels // Revue philosophique de Louvain. 2008. Vol. 106. № 1. P. 18–39.
- Grimaldi N.* La répétition: Étude sur l'expérience métaphysique dans la philosophie de Ferdinand Alquié // Revue de métaphysique et de morale. 1973. № 2. P. 129–150.
- Marion J.-L.* L'Être et l'affection: A propos de La conscience affective de F. Alquié // Archives de philosophie. 1980. Vol. 43. № 3. P. 433–440.
- Robinet A.* Descartes, Malebranche et monsieur Alquié // Revue internationale de philosophie. 1974. Vol. 28. № 110 (4). P. 532–539.
- Philonenko A.* Le cartésianisme de Malebranche suivant Ferdinand Alquié // Revue de métaphysique et de morale. 1975. № 2. P. 209–239.

IRINA IGOREVNA BLAUBERG

DSc in Philosophy, Leading Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation. E-mail: irinablauberger@yandex.ru.

Ferdinand Alquié – Philosopher and Historian of Philosophy

Abstract: The article deals with the concept of the French historian of philosophy Ferdinand Alquié, a well-known expert on the problems of classical rationalism. Alquié, the author of works on the philosophy of Descartes, Malebranche, Spinoza, Kant, paid special attention to the methodology of historical and philosophical research. The principles of the method are closely related to the general philosophical concept, which was created during the period of the strong influence of existentialism

in France. In many respects disagreeing with the existentialists, Alquié, however, adopted the ontological orientation of the philosophy of his time. His focus is on being opposed to the world of objects and not subject to any objectification. Consciousness, thinking, reason are aimed at this transcendental being, which encourages them to constantly go beyond their own boundaries. In accordance with this position, Alquié shares in the field of historical and philosophical research the study of systems and approaches, or ways of reasoning. Unlike systems that often contradict each other, approaches that are oriented towards being show a deep agreement among philosophers.

Keywords: history of philosophy in France, Ferdinand Alquié, rationalism, being, object, system, approach.

References

- Blauberger, I.I. “Dianoematika i strukturnyi metod Martial’a Gueroult” [Dianoematics and structural method of Martial Gueroult], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik 2008*. Moscow: Nauka Publ., 2009, pp. 222–238. (In Russian)
- Krotov, A.A. *Filosofiya istorii filosofii vo Frantsii (problema zakonomernostei v razvitiu intellektual’noi kul’tury)* [Philosophy of the history of philosophy in France (the problem of regularities in the development of intellectual culture)]. Moscow: Izdatel’stvo Moskovskogo universiteta Publ., 2018. 480 p. (In Russian)
- Alquié, F. “Conditions et limites de la connaissance de soi”, *Revue de métaphysique et de morale*, 1947, no. 152, pp. 41–54.
- Alquié, F. *Le désir d’éternité*. Paris: PUF, 1947. 159 p.
- Alquié, F. “Humanisme et sciences humaines: IV: La philosophie”, *Revue des Deux Mondes*, 1er décembre 1963, pp. 368–382.
- Alquié, F. *Qu’est-ce que comprendre un philosophe*. Paris: La Table Ronde, 2005.
- Alquié, F. *Signification de la philosophie*. Paris: Hachette, 1971. 286 p.
- Bianco, G. “Philosophy and History of Philosophy: Deleuze as a Trainee Guard of Philosophy’s Epistemological Borders”, in: *Deleuze, Guattari and the Problem of Transdisciplinarity*, ed. by G.Collett. London; N.Y.: Blumsbury Acad., 2020. 269 p.
- Brun, J. “Philosophie du Surréalisme”, *Revue de métaphysique et de morale*, 1956, no. 3/4, pp. 360–369.
- Descartes, R. “<Pis’mo> k Mersenne’u” [Lettre à Mersenne], in: Descartes R. *Sochineniya: v 2 tomakh [Oeuvres in 2 vol.]*, t. I, ed. by V.V. Sokolov. Moscow: Mysl’ Publ., 1989. 654 p. (In Russian)
- Ferrari, J. “L’histoire de la philosophie et ses méthodes: Enjeux actuels”, *Revue philosophique de Louvain*, 2008, vol. 106, no. 1, pp. 18–39.
- Grimaldi, N. “La répétition: Étude sur l’expérience métaphysique dans la philosophie de Ferdinand Alquié”, *Revue de métaphysique et de morale*, 1973, no. 2, pp. 129–150.
- Marion, J.-L. “L’Être et l’affection: A propos de *La conscience affective* de F. Alquié”, *Archives de philosophie*, 1980, vol. 43, no. 3, pp. 433–440.
- Robinet, A. “Descartes, Malebranche et monsieur Alquié”, *Revue internationale de philosophie*, 1974, vol. 28, no. 110 (4), pp. 532–539.
- Philonenko, A. “Le cartésianisme de Malebranche suivant Ferdinand Alquié”, *Revue de métaphysique et de morale*, 1975, no. 2, pp. 209–239.

Шишков И.З.

профессор, Российский национальный исследовательский медицинский университет им. Н.И. Пирогова, кафедра философии; Российская Федерация, 117997 г. Москва, ул. Островитянова, д. 1.

E-mail: ivan_shishkov@list.ru.

К. Поппер и досократики (Ксенофан, Гераклит, Парменид)

Аннотация. В статье предпринята попытка осуществить реконструкцию попперовской интерпретации философских и научных идей Ксенофана, Гераклита и Парменида с целью обосновать вывод о том, что именно знакомство Поппера в юности с мыслью досократиков в лице прежде всего Ксенофана, Гераклита и Парменида оказалось определяющим в формировании критицистской методологической парадигмы и в целом философии критического рационализма. Оригинальная философская и научная мысль досократиков явилась для Поппера неисчерпаемым источником, из которого он черпал всё богатство своих мыслей на протяжении всей своей долгой творческой жизни. Его длительные штудии досократической мысли позволили ему прийти к важнейшему выводу о том, что истоки большинства фундаментальных идей как классической, так и современной науки восходят не только к ранней греческой философии и науке, но и к мифотворчеству древних. В частности, что наука Коперника, Галилея, Кеплера Ньютона была дальнейшим развитием космологии греков, а также что переход от донаучных мифов к науке стал возможным в силу нового отношения к мифам – в силу критического отношения к ним.

Ключевые слова: Поппер, досократики, Ксенофан, Гераклит, Парменид, миф, критика, истина, мнение, знание, предположение, правдоподобность.

Выдающегося философа науки Карла Раймунда Поппера (1902–1994) досократовская философия привлекала с юности. И этот его интерес был не случаен, поскольку свою программу методологического критицизма он связывал с рождением цивилизации греческо-европейского типа, с досократической культурой. Анаксимандр, Ксенофан, Парменид, Гераклит и другие досократики были важной темой его творчества. Пристальный интерес Поппера к ним можно объяснить прежде всего тем, что досократики вполне отвечали его пониманию философии как космологии и теории познания. По словам Поппера, «существует, по меньшей мере, одна философская проблема, интересующая всех мыслящих людей: проблема понимания мира, в котором мы живем, а также нас самих (являющихся частью этого мира) и наше знание о мире»¹. Космологические теории досократиков привлекали Поппера постольку, поскольку они важны для осмысления проблемы изменения (развития) и необходимы для понимания *метода*, которым пользовались ранние греческие философы в своих попытках решать проблемы познания в практическом и теоретическом смыслах.

Кроме того, его интерес к досократикам был вызван в не меньшей степени тем, что, согласно его мнению, основным источником фундаментальных научных идей служили метафизические представления древних, в частности миф. Самые старые научные теории построены на донаучных мифах. По словам Поппера, «задача, которую ставит себе наука... и основные идеи, которые она при этом использует, были взяты непосредственно из донаучного мифотворчества»². В частности, по его словам, «создание коперниканской системы было стимулировано... культом Солнца, которое должно было находиться в «центре» вследствие своего благородства»³, а идею космической симметрии можно найти в «Теогонии» Гесиода, в теории Анаксимандра о форме и положении Земли. Как считает Поппер, эта в высшей степени интуитивная, спекулятивная и инспирированная выводом по аналогии из наблюдений теория Анаксимандра явилась революционной и весьма оригинальной в истории человеческой мысли. Она проложила путь к теории Аристарха Самосского и Коперника, а также предвосхитила ньютоновскую идею нематериальной и скрытой силы тяготы

¹ *Popper K.* Die Welt des Parmenides. Der Ursprung des europäischen Denkens. 5 Aufl. München; Berlin; Zürich, 2016. S. 31.

² *Поппер К.* Объективное знание. Эволюционный подход. М., 2002. С. 326.

³ *Поппер К.* Предположения и опровержения. М., 2004. С. 429.

ния⁴. Без этой смелой теории Анаксимандра вряд ли бы мог зародиться естественнонаучный стиль мышления, приведший к Ньютону. Этот шаг на пути к современному естествознанию стал возможным благодаря критическому пересмотру мифической поэзии «Илиады» Гомера и «Теогонии» Гесиода с их красочными историями о происхождении Земли и интригами Олимпийских богов.

В целом же, заключает Поппер, «наша базирующаяся на науке западная цивилизация есть цивилизация, восходящая к науке Коперника, Галилея, Кеплера и Ньютона, которая сама же была дальнейшим развитием космологии греков»⁵. Последняя составляет основное содержание ранней греческой философии и науки, берущих свое начало от критической проверки и исследования космологических мифов. Как полагает Поппер, разработанные в рамках античной мифологии космологические модели Гомера и Гесиода имели огромное значение, поскольку они дали толчок развитию критической мифологии и явились исходной точкой современной научной физики.

По его мнению, переход от донаучных, традиционных мифов, от до-науки к науке стал возможным не столько в силу замены мифов чем-то более «научным», сколько в силу *нового отношения к мифам*, а именно: «на месте догматической передачи учения... мы обнаруживаем критическое обсуждение передаваемого учения»⁶. Такое критическое отношение – сомнение и критика – Поппер связывает с рождением на стыке VI–V вв. до н.э. цивилизации греческо-европейского типа, наивысшего типа культуры – *культуры критики*, давшей начало греческой философии, в которой «сомнение и критика теперь становятся частью традиции философской школы»⁷. Дальнейшее развитие ранней греческой философии и науки и преодоление мифической картины мира обязаны установлению *критического духа*, подвергшего критике объясняющий миф. Подтверждением тому является уже первая философская школа античности – Милетская, которая положила начало критической традиции, сблизившей объясняющий миф, как, например, модели мира Гомера и Гесиода, с *критическим* взглядом. Уже ученики Фалеса и Анаксимандра явно и осознанно расходились со своими учителями. Все достижения милетцев в области космологии, послужившие основой всего дальнейшего развития науки, представляют собой результат применения критического метода к мифо-

⁴ Popper K. Die Welt des Parmenides. S. 35.

⁵ Ibidem. S. 175.

⁶ Ibidem. S. 325.

⁷ Ibidem.

творчеству. Примечательным примером критической и рациональной дискуссии досократиков Поппер считает *историю проблемы всеобщего изменения (развития)* как центральную проблему древнегреческой космологии, поставленной и обсуждаемой Гераклитом в онтологическом плане, а затем возведенной Левкиппом и Демокритом в *общую теорию изменения*, у Парменида и Зенона Элейского же она ставится как проблема *логическая – как вообще возможно изменение?*

* * *

Теоретическую основу критической установки, по Попперу, составляет идея, согласно которой «знание в классическом смысле как достоверное знание... невозможно. Мы должны довольствоваться лишь предположительным знанием»⁸. Этой точке зрения следовал уже Ксенофан Колофонский⁹, высоко ценимый Поппером в качестве поэта, рапсода, творческого мыслителя, основателя греческого Просвещения, эпистемологии, «отца теории познания», первым размышлявшим об ограниченности нашего знания»¹⁰, зачинателя элейского способа мышления, «духовного отца элеатов», «родоначальника элейской традиции»¹¹. Ксенофан за 100 лет до Сократа писал (фр. 34, пер. А.В. Лебедева)¹²:

Истины точной никто не узрел и никто не узнает
Из людей о богах и о всём, что я только толкую:
Если кому и удастся вполне сказать то, что сбылось,
Сам всё равно не знает, во всём лишь догадка бывает».

Но Ксенофан уже тогда учил, что прогресс научного знания может заключаться в нашем поиске истины:

⁸ Popper K.-R. Über Wissen und Nichtwissen // Popper K.-R. Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren. 19 Aufl. München, 2016. S. 49.

⁹ Следует заметить, что Поппер неоднократно указывал в своих работах, особенно в работах 30-х гг., на ту огромную роль, которую сыграли идеи Ксенофана в становлении философии критического рационализма. Так, в «Предисловии» к 3-му немецкому изданию «Logik der Forschung» (1968) Поппер прямо пишет, что исторические корни критического рационализма восходят к Ксенофану. Так что, перефразируя Канта, можно сказать, что именно Ксенофан пробудил Поппера от догматического сна.

¹⁰ Popper K. Die Welt des Parmenides. S. 73.

¹¹ Гарту У.К.Ч. История греческой философии. Т. 2. Досократовская традиция от Парменида до Демокрита. СПб., 2017.

¹² цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 173.

«Боги отнюдь не открыли смертным всего изначально, Но постепенно..., ища, лучшее изобретают»¹³.

Поппер интерпретирует эти два фрагмента в следующих тезисах: 1) не существует критерия истины; 2) существует рациональный критерий прогресса в поиске истины и потому критерий научного прогресса¹⁴. Таким рациональным критерием является, по его мнению, наука как критическая деятельность. Данная ксенофанова теория истины тесно связана с идеей погрешимости человеческого знания.

Примечательным в этом отношении является понимание Бога Ксенофаном. Подвергая критике Гомера и Гесиода¹⁵, он даёт своё понимание Бога, которое есть не более чем предположение. Затем, как полагает Поппер, Ксенофан обобщает предположение, превращая его в основу своей критической теории познания. Процитированный выше фр. 34 содержит нечто большее, чем просто теорию недостоверности человеческого знания. Он являет собой теорию объективной истины, так как, по словам Поппера, данный фрагмент учит тому, что то, что я говорю, может быть истиной, независимо от того, знаю ли я или некто другой, что это есть истина.

Кроме того, анализируемый здесь фрагмент содержит и другую важную теорию. Он указывает на различие между объективной истиной и субъективной достоверностью знания. По этому поводу Поппер пишет так: «Этот фрагмент говорит, что я, даже если провозглашаю самую совершенную истину, не могу никогда знать эту истину с достоверностью, поскольку не существует никакого непогрешимого критерия истины: мы никогда, или почти никогда, не можем быть полностью уверенными в том, что не заблуждаемся»¹⁶.

В этом же фрагменте Поппер усматривает предвосхищение Ксенофаном теории правдоподобной истины и различия между степенью правдоподобности и степенью достоверности. Именно Ксенофан первым употребил слово *eoikota* в смысле «похожий на истину» или «подобный истине». Во фр. 35 Ксенофана читаем: «Пусть это считается правдоподобным!»¹⁷

¹³ Лебедев, ФРГФ. С. 172.

¹⁴ Popper K.-R. Über Wissen und Nichtwissen. P. 50.

¹⁵ «[Есть] один [только] бог, меж богов и людей величайший, не похожий на смертных ни обликом, ни сознанием» (фр. 23: Лебедев, ФРГФ. С. 172).

¹⁶ Popper K.-R. Duldsamkeit und intellektuelle Verantwortlichkeit // Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze. München, 2016. S. 220.

¹⁷ Пер. А.О. Маковельского, цит по изд.: Досократики. Доэлатовский и элатовский периоды. Минск, 1999. С. 226.

Обобщая ксенофанову теорию познания, Поппер выделяет следующие её важные положения:

1) наше знание состоит из суждений; 2) суждения являются истинными или ложными; 3) истина объективна: она есть соответствие суждений фактам; 4) даже если мы выражаем самую полную истину, мы не можем этого знать с достоверностью; 5) так как если “знание” в полном смысле слова есть “достоверное” знание, то из (4) следует, что не существует никакого знания, а лишь *знание-предположение*; всё знание пронизано предположениями; 5) однако наше предположительное знание может прогрессировать к лучшему; 6) лучшее знание есть наилучшее приближение к истине; 7) однако оно всегда остается предположительным знанием¹⁸.

Ксенофаново различие объективной истины и субъективной достоверности составляет ядро его теории истины. «*Истину не следует смешивать с достоверностью* или достоверным знанием»¹⁹ – к такому основному выводу приходит Поппер в ходе своего анализа гносеологических фрагментов Ксенофана.

Подводя итог реконструкции Поппером ксенофановой теории познания, следует отметить, что слова Ксенофана о человеческом познании, особенно из последней строфы фр. 34 («Сам всё равно не знает, во всём лишь догадка бывает») оказали огромное влияние на развитие греческой мысли, они положили начало четкому противопоставлению двух разных когнитивных сфер: знания (истины) и видимости (мнения). От Ксенофана эта идея разграничения в дальнейшем перешла через Гераклита к Пармениду, вся доктрина которого основана на утверждении антитезы знания (истины) и видимости (мнения). Эта антитеза существенно повлияла на формирование онтологических и гносеологических воззрений Платона, в философии которого она достигает своего логического завершения.

* * *

Хотя, как известно, Гераклит пренебрежительно отзывался о Ксенофане, тем не менее, как считает Поппер, именно Ксенофан пробудил теоретико-познавательное сознание «Темного» мыслителя. Размышления философа, «говорящего загадками» (так прозвал Гераклита еще в III в. до н.э. Тимон из Флиунта) осуществляются, как и мысль его предшественника, в границах представлений их общего учителя

¹⁸ *Popper K.-R. Duldsamkeit und intellektuelle Verantwortlichkeit. S. 221.*

¹⁹ *Ibidem.*

Анаксимандра. И всё же не теория познания была основным вкладом Гераклита, она не была и его основной проблемой.

Величие Гераклита Поппер связывает с тем, что он «открыл» центральную проблему естествознания и космологии – *проблему изменчивости (текучести)*. Безусловно, не Гераклит открыл изменчивость и не он первым указал на ее космологическую значимость. Как известно, ранним поборником идеи всеобщей изменчивости был Гомер, считавший источником всех вещей бога Океана и богиню Тефиду, но именно «Темный» философ был первым, кто открыл – хотя только и интуитивно – парадокс изменения, или то, что Поппер предлагает именовать *проблемой изменения*.

Подлинное открытие Гераклита, по мнению Поппера, – это «открытие парадоксальной природы всякой изменчивости... заключающейся в том, что изменяющаяся вещь остается подобной себе в процессе изменения, и в то же время она может и не оставаться себе подобной, когда она изменяется»²⁰. Фактически он формулировал эту проблему как проблему логическую: *как возможна изменчивость?*

Таким образом, Гераклит привлек внимание Поппера прежде всего своей идеей, что все вещи находятся в постоянном движении, даже если мы не воспринимаем это своими органами чувств. Стало быть, не существует никаких не изменяющихся тел. В действительности вещи суть не вещи, а *процесс*, мир – это универсум не вещей, а событий или фактов. Эту мысль Гераклита Поппер считает величайшим открытием, поскольку в ней ставятся две новые проблемы: *проблема изменения* и *проблема познания*, а именно: «мы живем в мире вещей, изменения которых не фиксируются нашими чувствами, хотя мы *знаем*, что они изменяются»²¹.

Сразу следует заметить, что попперовская интерпретация учения Гераклита отличается от общепринятой, выраженной, в частности, Дж. Бернетом, Дж.Ст. Керком, Дж. Ревеном.²² Вслед за Целлером, Гатри и другими исследователями Поппер полагает, что утверждение о всеобщей изменчивости (текучести) является основным в философии Гераклита, Бернет же и другие, напротив, считают, что оно вообще не ново, отрицая этим его оригинальность, и вряд ли является самым важным для великого эфесца. Принципиальное отличие своей интерпретации учения Гераклита от интерпретаций Бернета, Керка и

²⁰ Popper K. Die Welt des Parmenides. S. 320.

²¹ Ibidem. S. 45.

²² Подробнее об этом см.: Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. Чары Платона. М., 1992. С. 253–258 (прим. к гл. 2).

Ревена Поппер усматривает в том, что они не видят разницы между утверждением милетцев «в доме (космосе) пылает пожар («ein Feuer in Haus²³») и утверждением Гераклита, что «дом (космос) горит» («Das Haus brennt²⁴»), т.е. разницы между течением *внутри* сосуда (*внутри всеобщности вещей*) и *универсальным течением*, охватывающим всё²⁴.

Проблема изменения состоит в том, что всякое изменение есть переход вещи в нечто с прямо противоположными качествами. Но при этом изменяющаяся вещь в ходе своего изменения должна оставаться подобной себе. По мнению Поппера, такое понимание проблемы привело Гераклита к теории различения действительности и явления: «Природа любит прятаться» (В 123) «Тайная гармония лучше явной» (В 54)²⁵. Последним фрагментом Гераклит утверждает, что всё чувственно воспринимаемое течет²⁶, в нем нарушены гармония, порядок.

“По-видимости (и для нас) все вещи суть противоположности²⁷, в сущности же (и для Бога) все вещи суть одно (едины)... В истине (и перед Богом) противоположности тождественны; единственно людям они являются (кажутся) не тождественными. А все вещи едины (суть единство)²⁸, они суть части мирового процесса, вечно живого *огня*» – так Поппер резюмирует свою интерпретацию решения проблемы изменения Гераклитом²⁹.

В целом же решение проблемы изменчивости Гераклитом Поппер обобщает в следующих семи тезисах:

1) Не существует изменяющихся вещей: ошибочно определять мир как совокупность *вещей*, равно как и вещей изменяющихся. Мир состоит не из вещей (элементов, каковыми являются 4 природные античные стихии), а из *процессов*.

2) То, что нашим органам чувств является как *вещи*, на самом деле есть более или менее «соразмерные» или «непрерывные» процессы – противоположные силы, взаимно уравновешивающие друг друга.

3) Мы *являемся* самим себе как вещь, если не исследуем (не

²³ Popper K. Die Welt des Parmenides. S. 45.

²⁴ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. С. 254.

²⁵ Лебедев, ФРГФ. С. 192.

²⁶ «Все чувственно воспринимаемые вещи постоянно текут, и нет науки о них» (фр. D 208: *Гераклит Эфесский*. Все наследие на языках оригинала и в русском переводе / Изд. подг. С.Н. Муравьев. М., 2012. С. 147).

²⁷ Муравьев, Гераклит Эфесский. С. 132.

²⁸ Согласно Гераклиту, «Всё (/космос) есть одно/единое (*сплошное*)» (фр. D 6: Муравьев, Гераклит Эфесский. С. 91).

²⁹ Popper K. Die Welt des Parmenides. S. 46.

ищем) себя. («Я исследовал (искал) самого себя» (“Ich habe mich selbst gesucht”))³⁰ – говорил Гераклит³¹. То, что он нашел, было не вещью, а процессом.

4) Хотя и существуют более или менее отдельные процессы, на самом же деле все процессы взаимосвязаны. Они не отделяемы (и не исчисляемы) как вещи. Весь мир есть *один* мировой процесс.

5) Итак, не существует ни одной вещи, которая бы, изменяясь, оставалась парадоксальным образом подобной себе. Однако процессы, т. е. изменения, подобны самим себе; они включают в себя *противоположности*, которые «улаживают» каждое изменение и превращение: *противоположности тождественны*, поскольку они могут проявляться только как два полюса одной контрастности, т. е. только вместе; или как полюсы некоторого изменения, так как они «улаживают» процесс превращения как таковой.

6) Сказанное касается и универсального процесса, целого мира: «в изменении (движении) – покой», ибо в движении он подобен себе и движим *тождеством противоположностей*...

7) Потому Гераклит может сказать о Боге, что он, как и космос, суть тождество «всех противоположностей»: «Бог есть день и ночь, зима и лето, война и мир, сытость и голод»³².

Подводя общий итог, Поппер подчеркивает, что Гераклит разрешил парадокс самоидентичности вещей в ходе их изменения посредством *теории вещей*, объясняющей их как ошибочно понятые или ошибочно истолкованные формы явлений часто невидимых процессов. Процессы, и в особенности мировой процесс, суть подобные себе изменения, включающие противоположности, которые одновременно и антагонистичны, и тождественны. Разумеется, эта мысль Гераклита парадоксальна, но у него, как справедливо замечает Гатри, «не было пристрастия Аристотеля к соблюдению закона противоречия»³³. И далее: «Он (Гераклит – И.Ш.) пренебрегает законом противоречия, он настаивает на том, что противоречия тождественны. Путь вверх и вниз один и тот же, все течет вверх и вниз *одновременно*».³⁴

³⁰ В этом кратком высказывании «Я исследовал (искал) самого себя» выражена суть его философского метода, которую, видимо, можно понимать в том смысле, что Гераклит пытался раскрыть свою собственную истинную природу. Это очень созвучно с известным дельфийским изречением «Познай самого себя», которое «Темный» философ почитал больше всего.

³¹ Муравьев, Гераклит Эфесский. С. 30.

³² Popper K. Die Welt des Parmenides. S. 321–322.

³³ Гатри У.К.Ч. История греческой философии. Т. 2. С.751.

³⁴ Там же. С.753.

Онтология Гераклита предопределила и его гносеологию. Как и Ксенофан, Гераклит был гносеологом, его гносеологические рассуждения сходны с ксенофановыми, в частности, он принимает и пытается развить дальше антитезу Ксенофана между божественной мудростью и мнениями (предположениями) простых смертных. Безусловно, в вечно изменяющемся мире (космосе) «ничего истинного нельзя сказать о чувственно воспринимаемых вещах, поскольку они в постоянном движении»³⁵. Стало быть, *по-видимости*³⁶ (и для нас), по словам Гераклита, «нет в нас возможности знать. Никогда мы не будем на деле знающими»³⁷. Предвосхищая знаменитую идею сократовского незнания, Гераклит провозглашает: «Я ничего не знаю ни о чем».³⁸

И всё же, несмотря на неразумную природу человека, наш разум, вобрав в себя Разум божественный (Логос), который, по словам Гераклита, есть «судья истины... критерий истины»³⁹ становится мыслящим и то, что предоставляется нам сообща божественным Разумом, – *достоверно*, «а то, что выпадает кому-то одному, недостоверно...»⁴⁰ Стало быть, *по истине* (т.е. по Логосу) «говорить ложь не возможно. Всё истинно»⁴¹.

Обобщая гносеологическую позицию Гераклита, можно утверждать, что он полагал, подобно Ксенофану, что истиной (знанием) обладает только Бог (Логос), а простые смертные имеют только мнения. Подтверждением этому может быть следующий фрагмент Гераклита: «этос людской не имеет знаний, а божественный – да»⁴².

Оценивая эту собственную, именуемую им *когерентной*, интерпретацию фрагментов Гераклита, Поппер отмечает, что она, возможно, не столь точна и убедительна, да и сам Гераклит любил парадоксы и головоломки, но зато позволяет расценить данное «Темным» мыслителем решение фундаментальной проблемы – проблемы изменения – как блистательное и революционное. Более того, она позволяет проложить мостик от Гераклита к Пармениду.

³⁵ Муравьев, Гераклит Эфесский. С. 154.

³⁶ фр. D 145: «Все вещи – такие, какими видятся», Муравьев, Гераклит Эфесский. С. 125.

³⁷ фр. D 138: Муравьев, Гераклит Эфесский. С. 124.

³⁸ фр. D 137: Гераклит Эфесский. С. 181. Созвучен с Сократом и следующий фрагмент: «Будучи юным, я был мудрее всех, ибо знал, что ничего не знаю... Что до прочих людей, они вовсе ничего не знают» (фр. F 140, Там же, С. 181).

³⁹ фр. D 148: Гераклит Эфесский. С. 126–127.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ фр. D 139: Гераклит Эфесский. С. 124.

⁴² фр. F 78: Гераклит Эфесский. С. 170.

* * *

Что касается влияния Парменида на становление Поппера как мыслителя, то оно прослеживается уже с юности, когда 16-летний Карл впервые прочитал очаровавшую его поэму великого досократика. Это чтение оказалось судьбоносным для студента Поппера, оно научило, по его собственным словам, «иными глазами смотреть на Селену (Луну) и Гелиос (Солнце)... Парменид открыл мне глаза на поэтическую красоту Земли и усеянное звездами Небо... И только спустя почти 70 лет я понял во всей полноте значение открытия Парменида, и мне стало ясно, что должно было значить для него самого его собственное открытие»⁴³.

Как и Ксенофан, и Гераклит, Парменид однозначно следует традиции Анаксимандра и, вероятно, также и Пифагора. Но ошутимое влияние на него оказал его учитель – Ксенофан, скептицизм которого великий элеец принял на всех его уровнях. Вслед за ним он проводит различие между догадкой и мнением, с одной стороны, и божественным знанием – с другой. Однако он развил ксенофанову критику антропоморфизма человеческого знания до теории, согласно которой понимание мира здоровым человеческим рассудком является заблуждением человека.

Но всё же решающее влияние он испытал со стороны Гераклита. Парменид последовательно, пункт за пунктом опровергает «Плачущего» философа, выдвигает против его Логоса свою Антилогию⁴⁴. По словам Поппера, «он поражает Гераклита его же собственным логическим оружием: тождеством противоположностей»⁴⁵.

Так же, как и Гераклит, Парменид начинает с гносеологического введения. Он принимает его «корректировку» ксенофановой теории познания: противопоставление божественного знания, истины ложным притязаниям простых смертных на знание. Однако он не просто

⁴³ *Popper K. Erstes Präludium: Wie ich die Philosophie sehe; Wie ich die Philosophie nicht sehe // Popper K. Alle Menschen sind Philosophen. 7. Aufl. München; Berlin, 2015. S. 20.* Открытие Парменида состояло в том, что наблюдаемое движение Луны есть всего лишь иллюзия. Фактически Луна является неподвижным шаром всегда одинаковых размеров и формы. Это величайшее эмпирическое открытие, сделанное посредством *априорной дедукции*, Парменид обобщил и пришел к выводу, что, возможно, весь мир неизменен и неподвижен.

⁴⁴ Противопоставляя Парменида Гераклиту, Корнфорд писал: «Гераклит – пророк Логоса, который может быть выражен только с помощью кажущихся противоречий; Парменид – пророк логики, которая не потерпит и тени противоречия», цит. по: *Гампу У.К.Ч. История греческой философии. Т. 2. С. 25–26.*

⁴⁵ *Popper K. Die Welt des Parmenides. S. 322.*

следует вслед за Гераклитом ксенофановым гносеологическим противоположностям (божественное знание – человеческое мнение; истина – видимость, иллюзия), но идет дальше его, обращаясь более корректно и добросовестно с противоположностями. Более того, он даже превзошел Гераклита в его же родной стихии, утверждая, что *эти* противоположности, по меньшей мере, – *не-тождественны*. Эта не-тождественность явно предполагается в преамбуле Гераклита и призывает собой всё, что он говорит.

Кроме того, Парменид обостряет другую пару гносеологических противоположностей, обнаруживаемую у Гераклита: *разум – чувство (восприятие)*. В этой паре противоположностей Гераклит должен был согласиться с превосходством разума. Больше того, он однозначно допускает не-тождественность разума и чувства. Его ошибкой было то, что он не провел четкую демаркационную линию между ними и этим еще и нарушил свой обычный метод. Парменид же своим строгим противопоставлением разума и чувственного восприятия сделал значительный шаг, который с тех пор определяет направление европейской мысли.

И всё же, несмотря на зависимость от Ксенофана и Гераклита, по словам Поппера, «Парменида можно назвать истинным основателем теории познания и с тех пор теория познания всегда остается ядром философии»⁴⁶. Принципиальное расхождение между двумя этими великими мыслителями, стоявшими у истоков западноевропейского мышления, Поппер связывает с тем, что Парменид не принял великое открытие Гераклита – *парадокс изменения*. Для Парменида, по словам Поппера, «этот парадокс представляет собой *логическую* невозможность: *существование изменения можно опровергнуть логически*. Опровержение следует из посылки: «нечто есть» или в тавтологической форме: «то, что есть, то есть»⁴⁷. Следуя такой логике, Парменид допускает и прямо противоположную посылку: «то, чего нет, того нет».

Именно этой посылкой, из которой Парменид выводит логическое доказательство существования единого и неподвижного бытия, великий элеец и представляет для Поппера *логико-методологический* интерес. Реконструировав это доказательство, Поппер приходит к выводу, что оно есть по сути парменидова теория неизменного (инвариантного) мира, характеризующаяся им как первая *гипотетико-дедуктивная* теория мира. Это дает ему основание считать Парменида первым

⁴⁶ Popper K. Die Welt des Parmenides. S. 323.

⁴⁷ Там же. S. 243.

великим теоретиком, первым создателем дедуктивной теории, опи-савшей мир, создателем дедуктивной системы теоретической физики, «первым теоретическим физиком», «отцом или дедушкой всей теоретической физики и, в частности, атомной теории»⁴⁸. По его словам, «он (Парменид – И.Ш) создал не просто первую дедуктивную систему, а весьма... искусную и поразительную на все времена систему, логическая значимость которой была интуитивно безупречной»⁴⁹. Дедуктивный, логический характер этой системы позволяет Попперу характеризовать Парменида как радикального рационалиста, столь близкого к *критическому рационализму* своим «путем мнения», а его систему как радикальный рационализм, интеллектуализм или даже как логицизм. Особенность парменидовского рационализма может быть выражена очень просто: существует только один единственный путь, ведущий к истине – это *логическое доказательство*. Стало быть, Парменида можно считать создателем дедуктивного метода аргументации (доказательства) и даже гипотетико-дедуктивного метода, точнее аксиоматико-дедуктивного метода, поскольку его логические рассуждения, логическое доказательство исходит из аксиоматических утверждений о существовании бытия и не существовании не-бытия. В дальнейшем атомисты Левкипп и Демокрит преобразовали этот метод в *гипотетико-дедуктивный*, посредством которого они опровергли эмпирическим путем теорию Парменида.

Из логико-методологических рассуждений Парменида Поппер выстраивает его цельную рационалистическую исследовательскую программу, ядро которой образует *теория познания* и *логика*, а также *методологические следствия* из них. И хотя, как уже отмечалось, Парменид не был основателем теоретико-познавательной мысли, но он был первым, кто сделал теорию познания ядром философской мысли, кто первым разработал рационалистическую программу, суть которой Поппер выразил так: «*Разум, а не чувственные впечатления. Чистое мышление, критическая, логическая аргументация, а не здравый человеческий рассудок, рассудительность, опыт и традиция*»⁵⁰.

⁴⁸ Popper K. Die Welt des Parmenides. S. 244. Поппер считает его создателем атомной теории в том смысле, что космос (бытие) Парменида представляет собой неподвижный, конечный, неделимый (т.е. атом) универсум, а его не-бытие – «пустое пространство», названное позже «пустотой». Так, по мнению Поппера, возник атомизм, подготовленный парменидовым решением проблемы изменения, а именно: 1) реально существующее (атомы) никогда не изменяется; 2) следовательно, не может существовать никакого реального изменения.

⁴⁹ Popper K. Die Welt des Parmenides. S. 136.

⁵⁰ Ibidem. S. 247.

Существовавшая до Парменида аргументация была мало артикулируемой, и она сводилась, по сути, к попытке улучшить теории предшественников. Парменид же был первым, чей рационализм был выстроен на полностью артикулируемой, дискурсивной, логической аргументации. Его аргументация была фактически *критической*, основанной на опровержении, доказательстве от противного. Как полагает Поппер, аксиоматико-дедуктивный метод, примененный Евклидом в его «Началах», уже можно найти в диалектике элеатов.

По мнению Поппера, в аргументации Парменида определенную роль играют два основных положения его теории познания: 1) отождествление истины с достоверной и доказуемой истиной, что соответствует, видимо, понятию *эпистеме* Платона и Аристотеля; 2) подобно тому, как подлинное знание соответствует истинной и не изменяющейся реальности, так же и предположение или мнение соответствует изменяющимся явлениям.

Критическая аргументация Парменида имела далеко идущие методологические последствия, а именно: он, по словам Поппера, «был первым, кто прямо утверждал существование теоретического мира истинности (действительности), находящегося позади иллюзорного мира феноменов; мира действительности, создаваемого посредством аргументации и принципиально отличного от мира феноменов. И он был первым, кто сформулировал критерий истинности (действительности)... К тому же он был первым, кто... сформулировал догмат эмпиризма: «в интеллекте простого смертного нет ничего, чего бы до этого не было в его ощущениях»⁵¹.

Кроме того, по мнению Поппера, в рамках самой методологии Парменид разработал первую дедуктивную систему, он ввел метод многократно конкурирующих теорий и их оценку посредством критического обсуждения. К тому же он первым ввел более или менее непреднамеренно фальсифицируемую дедуктивную теорию.

Содержание применяемой Парменидом научной методики Поппер конкретизирует в следующих основных положениях: 1) неизменяемое (неподвижное) не нуждается в объяснении; 2) оно само может использоваться в качестве объясняющего; 3) рациональная наука – это поиск постоянного (констант); 4) из ничего ничего не возникает⁵².

Космологию Парменида вместе с его теорией познания, логикой и методологией Поппер в итоге и именуется *метафизической исследо-*

⁵¹ *Popper K. Die Welt des Parmenides. S. 248.*

⁵² *Ibidem.*

вательской программой, поскольку в ней не только ставится новая исследовательская проблема, но и указываются направления поиска приемлемого способа решения проблем. Со временем эта исследовательская программа Парменида была усовершенствована в ходе ее столкновения прежде всего с атомистической исследовательской программой Левкиппа-Демокрита, а также в теории непрерывности (континуальности) материи («не существования пустоты»), выдвинутой собственно Парменидом и продолженной дальше Эмпедоклом, Платоном и Аристотелем. И, в конце концов, была развита до научной теории структуры материи, в частности, до современной атомной теории. По мнению Поппера, именно эти две исследовательские программы, научные традиции ведут к Гейзенбергу и Бору, с одной стороны, и Декарту, Фарадею, Эйнштейну, Луи де Бройлю и Шрёдингеру – с другой. И, как известно, начиная с Лейбница через Фарадея и до Максвелла, Лоренца, Эйнштейна и Шрёдингера, предпринимались попытки объединить эти две конкурирующие научные традиции.

В гносеологическом плане Парменид привлекает внимание Поппера своим открытием *нового пути познания* и созданием того, что можно назвать *эпистемологией*, или *теорией метода*. Под последним понимается «путь поиска», «путь исследования». Таковыми, как известно, у Парменида выступают «путь истины» – путь божественного откровения, и «путь мнения» – путь смертных, в основе которых лежит традиционный взгляд: «Только боги обладают знанием – мы, простые смертные, можем только предполагать»⁵³. Это достаточно-таки известная теория ошибочности человеческих мнений, обнаруживаемая уже у Гомера, Гесиода, Гераклита, Ксенофана. И в этом традиционном взгляде Парменида нет ничего удивительного. Новым в его точке зрения является то, что «божественное знание о реальности рационально и потому истинно, между тем как человеческое мнение о мире явлений зиждется на наших ощущениях, являющихся ненадежными и полностью ошибочными»⁵⁴.

И хотя учение Парменида о пути истины принципиально отличается от предшествующих космологий, и великий элеец был первым, кто сознательно противопоставил реальность и явление и постулировал истинную, не изменяющуюся реальность, находящуюся за изменяющимся миром явлений, – всё же в целом его позиция укладывается в космологическую традицию. Возможно, его предшественники не

⁵³ Popper K. Die Welt des Parmenides. S. 163.

⁵⁴ Там же. S. 163–164.

были столь радикальны и не столь сознательно проводили различие между двумя этими мирами.

Как и его предшественники, Парменид рассматривал мир, в котором мы, простые смертные, живем и умираем, как мир видимости (иллюзорный мир), мир, состоящий исключительно из человеческих мнений, мир, в котором нет никакой достоверности. Ему противопоставит мир действительный, мир бытия, вся истина о котором ведома только богам. Мир объективной истины, действительный мир – это мир материальный, а мир кажимости, иллюзий, в котором царят красота, любовь, жизнь, есть продукт человеческих иллюзий. Парменид его объясняет по аналогии с миром поэзии, возникшим из человеческих грез. «Но рассматриваемые, – по словам Поппера, – с точки зрения божественного знания они (человеческие грезы – И.Ш.) суть результат интеллектуального грехопадения людей: как результат поиска *не существующих вещей (NICHT-DINGS), НЕ-БЫТИЯ* как дополнение к *БЫТИЮ* (являющемуся материальным)»⁵⁵. Человеческие иллюзии как раз и возникают так, что не-существующее, не-материальное, обозначаемое Парменидом именем «свет»⁵⁶, мыслится как существующее. Таким способом создается целый мир иллюзий. Иллюзия, заключающаяся в существовании того, что на самом деле не существует, делает возможным изменение, а тем самым и движение. Таким же образом становится возможным мир опыта, мир сомнительных человеческих догадок (предположений), мир предположительного знания, мир космологии и космогонии. «Итак, – резюмирует Поппер, – мир человеческих мнений, предположений, видимости объясняется как результат интеллектуального грехопадения людей. Мир явлений объясняется как человеческая иллюзия»⁵⁷.

В отличие от большинства философов, которые в выделении Парменидом двух миров – мира действительности и мира явления – усматривают его *онтологию* и видят в нем онтолога, Поппер отрицает наличие таковой⁵⁸, расценивая его учение о бытии как чисто *гносеологическое*, поскольку оно строится на строго дедуктивной логике, а именно: на тавтологическом утверждении: «есть только то, что есть» и не-тавтологическом утверждении: «не может существовать никакого

⁵⁵ Popper K. Die Welt des Parmenides. S. 364.

⁵⁶ Подробнее о парменидовом термине «свет» см.: Хайдеггер М. Парменид. СПб., 2009. С. 311–319.

⁵⁷ Popper K. Die Welt des Parmenides. S. 365.

⁵⁸ Для Поппера Парменид был скорее космологом, как и его предшественники, а не «онтологом».

изменения», которое есть скорее проблема не онтологическая, а космологическая. По словам Поппера, «проблема Парменида: является ли наш мир неподвижным универсумом... это проблема не бытия, это не проблема, коррелирующая со словом «бытие» или со связкой «есть», а проблема сущности нашего мира, нашего космоса»⁵⁹.

С этой точки зрения он усматривает сходство двух миров Парменида с двумя кантовскими мирами: мир реальности, абсолютно непознаваемый мир вещей в себе и мир явлений, мир вещей, как они являются нам, нашим ощущениям и нашему рассудку. По словам Поппера, «кантовский мир вещей в себе схож с миром Парменида постольку, поскольку его мир реальности никоим образом не может объяснить какое-либо... событие в мире явлений. Вместе с тем между системами Канта и Парменида существует очень большое различие. У Канта мир явлений также является реальным: он состоит из явлений, которые естествознание пытается описать посредством наблюдений и истинных теорий, в то время как мир реальности – мир вещей в себе – остается всегда непознаваемым, сокрытым для нас, и потому является для нас миром теней»⁶⁰.

Если, задается далее вопросом Поппер, действительный мир, мир пути истины, никак не объясняет мир видимости, то как же тогда они связаны? Ответ: «Связь заключается в определенном способе *обращения* «традиционного стиля».⁶¹ По мнению Поппера, мир видимости необходим для объяснения творения действительного мира, а именно: *абсолютное устранение* первого мира открывает *божественное Откровение*, вынуждающее нас создать истинный мир. Парменид как раз и воспользовался методом, как его именует Поппер, *традиционного стиля*: он объяснил мир явлений посредством допущения существования истинного мира. При этом он обращает традицию ионийской школы в свою противоположность и как результат этого обращения он приходит к выводу, что «мир явлений нереален и ошибочен, является не чем иным, как иллюзией или кошмарным сном – грезой, которой нельзя доверять»⁶².

Вслед за своим учителем Ксенофаном Парменид под *мнением* подразумевает *предположение*. Однако, как считает Поппер, противно-

⁵⁹ Popper K. Die Welt des Parmenides. S. 189–190.

⁶⁰ Там же. S. 141.

⁶¹ Под традиционным стилем Поппер понимает метод не-позитивистской науки, которым пользовались уже ранние греческие космологи: для объяснения мира явлений они конструировали находящийся за ним мир.

⁶² Popper K. Die Welt des Parmenides. S. 154–155.

поставление истины и *doxa* (мнения) проводится Парменидом значительно строже, чем Ксенофаном: первый строго противопоставляет мнение *истинной вере*, в то время как второй допускает, что смертные также могли бы иметь случайно некоторые истинные мнения, хотя они этого и не знали бы. По Попперу, путь мнения Парменида есть по сути миф, являющийся, по меньшей мере, в тройном смысле, *ложным, но правдоподобным*: 1) явление есть прежде всего то, что *кажется* истинным, а потому оно должно быть как-то схоже с истиной; 2) путь мнения ошибочен, но всё-таки правдоподобен в том же самом смысле, в каком почти все наилучшие научные теории ошибочны, но правдоподобны; 3) путь мнения во многом схож с путем истины⁶³, в частности, он больше схож с ним, чем с ранними космологиями, несмотря на их явно выраженный монизм. И хотя путь мнения есть строго выраженная дуалистическая система, все же он ближе к строгому выраженному монизму пути истины, чем любая иная дуалистическая система.

Кроме того, сходство между двумя мирами Парменида Поппер видит в той важной роли, которую играет сферическая форма Земли, Луны и особенно Неба для пути мнения и сферическая форма универсума для пути истины.

Так же, как и Ксенофан, для выражения правдоподобности мнений Парменид употребляет слово *eoikota*: «Я изрекаю тебе вполне правдоподобное мироустройство...»⁶⁴. Правда, как предполагает Поппер, эта правдоподобность мира явлений есть результат языковой конвенции, что с его точки зрения вполне укладывается в традицию греческой духовности, отождествлявшей противоположность между *природой* и *конвенцией* с противоположностью между *истиной* и *ложностью*. Степень правдоподобности мнений возрастает по мере усиления критической установки. Именно в применении наукой такой установки Поппер усматривает принципиальное отличие ранней греческой науки от мифов, из которых она и возникает. В рамках своей теории познания Пармениду удалось в высшей степени развить критическую установку, которую Поппер именно ее и обозначает как великое греческое чудо, давшее начало рациональной форме греческого мышления, каковыми явились философия и наука. Рождение великого греческого чуда – критической установки – есть, по словам Поппера,

⁶³ Popper K. Die Welt des Parmenides. S. 201.

⁶⁴ фр. 60: Лебедев, ФРГФ. С. 291.

«продукт *столкновения различных культур*»⁶⁵, а именно: результат привнесения знаний с Востока ионийскими философами, а также Пифагором, находившимися в контакте с древневосточными культурами.

Одним из последствий столкновения культур, пробудившего критическое мышление греков, явилась введенная Парменидом в греческий мир идей антитеза: природа или истина *против* конвенции или не-истинности. Индикатором не-истинности и конвенциональности стало многообразие мнений различных народов.

Что касается космологических, натурфилософских представлений Парменида, то он, как известно, уподоблял космос круглому шару. Для Парменида сферическая форма Вселенной имела особое значение, поскольку единственным способом, которым он мог описать сферу постигаемого умом Бытия, было сравнение ее с «глыбой совершенно-круглого Шара». И в этом он следовал пифагорейцам, однако в отличие от них, которые считали космос сферой, заключавшей в себе состоящие из видимых тел другие сферы, Парменид хотя и сохранил пифагорейскую «геометрическую основу всего этого, но отверг неоправданный переход от постижимых умом геометрических фигур к движущемуся и воспринимаемому миру».⁶⁶ Можно сказать, что именно размышления над математической натурфилософией пифагорейцев привели Парменида к его великому онтологическому открытию двух миров. Поппер очень высоко оценивает эти космологические воззрения Парменида, считая великого элэата не только самым оригинальным и величайшим среди всех философов, но и космологом, создавшим теорию шаровидности Земли (поместил ее в центре), скорректировавшим и усовершенствовавшим анаксимандрову модель мира, а также сформулировавшим теорию шаровидности Луны и её фаз. Эти его открытия оказались важнейшими вехами на пути исследований, приведших в дальнейшем к Аристарху, Копернику, Ньютону и Эйнштейну.

Следует отметить, что находясь под сильным влиянием своего учителя Ксенофана, Парменид, как полагает Поппер, с самого начала осознал, что его первоначальные усилия создать новую космологию могли произвести на свет не истину, а только мнение. Это его глубоко потрясло и привело к кризису его мышления. В результате он переориентировал свои интересы с космологической проблематики на

⁶⁵ Popper K. Die Welt des Parmenides. S. 209.

⁶⁶ Гамри У.К.Ч. История греческой философии. Т. 2. С. 99.

гносеологическую. Отныне он стал размышлять над вопросами: «Что мы можем знать? Как мы можем познавать?»⁶⁷

Это привело его к строгому различению разума и чувственного восприятия: его космологические рассуждения в любом случае были попыткой *объяснить* рационально мир наших чувств, являющийся обманчивой видимостью. Для этого разум должен быть более хорошим инструментом, чем чувства, так как мы можем привлекать наши космологические и теологические рассуждения, предназначенные именно для объяснения нашего чувственного мира.

Этот кризис был преодолен благодаря открытию того, что если мы готовы руководствоваться только одним разумом, – рациональным аргументом – то можем познать действительный мир, бытие. Разумеется, мы должны при этом отказаться от мнимого знания, мнения, уведомляющего нас о том, *как устроен наш чувственный мир*.

В своих космологических воззрениях Парменид так же, как и в гносеологических, оперирует парами противоположностей, фундаментальной из которых является пара: *бытие – не-бытие*, пара, которая никогда не приходила на ум Гераклиту. Если бы он размышлял над этим, возможно, утверждал бы тождество этих противоположностей. Парменид же спешит доказать, что они: а) не могут быть тождественными, ибо разум может принять только что-то одно из пары противоположностей; б) Гераклит (и все другие, кто размышлял над изменением) вынужден утверждать, противореча логическому отрицанию, что они тождественны.

Осуществленная выше краткая реконструкция основополагающих философских и научных идей Ксенофана, Гераклита и Парменида позволяет сделать вывод, что именно знакомство юноши Поппера с древнегреческой философией и наукой досократиков в лице прежде всего Гераклита, Ксенофана и Парменида оказалось определяющим в формировании и становлении критицистской методологической парадигмы и в целом философии критического рационализма. И хотя его взгляд на раннегреческую философию как на критическую дискуссию может показаться весьма преувеличенным, все же он мне представляется очень привлекательным и в определенной степени обоснованным.

Оригинальная философская и научная мысль досократиков явилась для Поппера неисчерпаемым источником, из которого он черпал всё богатство своих мыслей на протяжении всей своей долгой творче-

⁶⁷ Popper K.-R. Duldsamkeit und intellektuelle Verantwortlichkeit. S. 215.

ской жизни. Его длительные штудии досократической философской и научной мысли позволили ему прийти к важнейшему выводу о том, что истоки большинства фундаментальных идей как классической, так и современной науки восходят не только к ранней греческой философии и науке, но и к мифотворчеству древних.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Гатри У.К.Ч. История греческой философии. Т. 1. Ранние досократики и пифагорейцы / Пер. с англ. под ред. Л.Я. Жмудя. СПб.: Вл. Даль, 2015. 863 с.

Гатри У.К.Ч. История греческой философии. Т. 2. Досократовская традиция от Парменида до Демокрита / Пер. с англ. под ред. И.Н. Мочаловой. СПб.: Вл. Даль, 2017. 845 с.

Гераклит Эфесский. Всё наследие на языках оригинала и в русском переводе. Краткое издание / Изд. подг. С.Н. Муравьев. М.: Ad Marginem, 2012. 347 с.

Досократики. Дозлеатовский и элеатовский периоды / Пер. А.О. Маковельского. Минск: Харвест, 1999. 784 с.

Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход. М.: Эдиториал УРСС, 2002. 384 с.

Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. М.: Феникс, «Культурная инициатива», 1992. 448с.

Поппер К. Предположения и опровержения. М.: АСТ, 2004. 638 с.

Фрагменты ранних греческих философов / Изд. подг. А.В. Лебедев. Ч. 1. М.: Наука, 1989. 576 с.

Хайдеггер М. Парменид / Пер. А.П. Шурбелева. СПб.: Вл. Даль, 2009. 383 с.

Popper K. Die Welt des Parmenides. Der Ursprung des europäischen Denkens. 5 Aufl. München; Berlin; Zürich, 2016. 480 S.

Popper K. Erstes Präludium: Wie ich die Philosophie sehe; Wie ich die Philosophie nicht sehe // Popper K. Alle Menschen sind Philosophen. 7. Aufl. München; Berlin, 2015. S. 11–22.

Popper K.-R. Über Wissen und Nichtwissen // Popper K.-R. Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren. 19 Aufl. München: Piper, 2016. S. 41–54.

Popper K.-R. Duldsamkeit und intellektuelle Verantwortlichkeit // Popper K.-R. Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren. 19 Aufl. München: Piper, 2016. S. 213–230.

IVAN ZAKHAROVICH SHISHKOV

Doctor of Philosophy, professor, Pirogov Russian National Research Medical University, Ostrovitanov str. 1, Moscow, 117997, Russian Federation.

E-mail: ivan_shishkov@list.ru.

**Karl Popper and the Presocratics
(Xenophanes, Heraclitus, Parmenides)**

Abstract. The article attempts to reconstruct Popper's interpretation of the philosophical and scientific ideas of Xenophanes, Heraclitus and Parmenides in order to substantiate the conclusion that it was Popper's acquaintance in his youth with the Ancient Greek Presocratic thought represented by Xenophanes, Heraclitus and Parmenides that was decisive in the formation of a critical methodological paradigm and in general philosophy of K.R. Popper. The original philosophical and scientific thought of the Presocratics was for Popper an inexhaustible source from which he drew all the wealth of his thoughts throughout his long creative life. His lengthy studies of the Presocratic thought allowed him to come to the crucial conclusion that the origins of most fundamental ideas of both classical and modern science go back not only to Early Greek philosophy and science, but also to the myth-making of the ancients. In particular Popper inferred that the science of Copernicus, Galileo, Kepler, Newton was a further development of the cosmology of the Greeks, and also that the transition from prescientific myths to science became possible due to the new attitude to myths: because of the critical attitude to them.

Keywords: K. Popper, Presocratics, Xenophanes, Heraclitus, Parmenides, myth, criticism, truth, opinion, conjectural knowledge, "truthlikeness".

References

Guthrie, W.K.C. *Istoriya grecheskoi filosofii. Tom 1. Rannie dosokratiki i pifagoreitsy* [A History of Greek Philosophy. Vol. 1. The earlier Presocratics and Pythagoreans], transl. under the direction of L. Zhmud. Sankt-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2015. 863 p. (In Russian)

Guthrie, W.K.C. *Istoriya grecheskoi filosofii. Tom 2. Dosokratovskaya traditsiya ot Parmenida do Demokrita* [A History of Greek Philosophy. Vol. 2. The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus], transl. under the direction of I. Mochalova. Sankt-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2017. 845 p. (In Russian)

Muraviev, S.N. (ed.). *Geraklit Efesskii. Vse nasledie na yazykah originala i v russkom perevode. Kratkoe izdanie* [Heraclitus of Ephesus. All heritage in original languages and in Russian translation. Short edition]. M.: Ad Marginem Press, 2012. 347 p. (In Russian)

Makovel'skii, A.O. (transl.). *Dosokratiki. Doleatovskii i eleatovskii periody* [Presocratics. Before the Eleatics and Eleatics]. Minsk: Kharvest, 1999. 784 p. (In Russian)

Lebedev, A.V. (ed.) *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov* [Fragments of Early Greek philosophers]. Part 1. Moscow: Nauka Publ., 1989, 576 p. (In Russian)

Heidegger, M. *Parmenid* [Parmenides], transl. by A. Shurbelev. Sankt-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2009. 383 p. (In Russian)

Popper, K. *Ob 'ektivnoe znanie. Evolyutsionnyi podkhod*. [Objective Knowledge. An Evolutionary Approach] M.: Editorial URSS, 2002. 384 p. (In Russian)

Popper, K. *Otkrytoe obshchestvo i ego vragi*. [The open Society and its Enemies]. T. 1. Moscow: Feniks, «Kul'turnaya iniciativa» Publ., 1992, 448 p. (In Russian)

Popper, K. *Predpolozheniya i oproverzheniya*. [Conjectures and Refutations]. Moscow: AST Publ., 2004. 638 p. (In Russian)

Popper, K. *Die Welt des Parmenides. Der Ursprung des europäischen Denkens*. 5 Aufl. München; Berlin; Zürich, 2016. 480 p.

Popper, K.-R. “Über Wissen und Nichtwissen”, in: Popper, K.-R. *Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren*. 19 Aufl. München: Piper, 2016. S. 41–54.

Popper, K.-R. “Duldsamkeit und intellektuelle Verantwortlichkeit” (1982), in: Popper K.-R. *Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren*. 19 Aufl. München: Piper, 2016. S. 213–230.

Круглов А.Н.

профессор Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ),
кафедра истории зарубежной философии философского факультета; Россия,
125993, ГСП-3, г. Москва, Миусская площадь, д. 6.

E-mail: akrouglov@mail.ru.

Возможна ли фундаментальная онтология?

Аннотация: В статье ставится вопрос о том, возможна ли фундаментальная онтология. Для ответа на него очерчиваются истоки термина “онтология” в XVII в., а также его развитие и видоизменение в XVIII–XIX вв. Происхождение термина “фундаментальная онтология” у М. Хайдеггера, который играет немаловажную роль в таких его сочинениях, как «Кант и проблема метафизики» и «Бытие и время», объясняется аналогией с фундаментальной теологией, а также влиянием сочинений К. Брайга. Претензии Хайдеггера на открывшуюся ему “подлинную” онтологию имели под собой псевдоэтимологические и псевдоисторические, а также сомнительные философские основания. Псевдоэтимологические и псевдоисторические аргументы Хайдеггера проясняются на примере его обращения с сочинениями Баумгартена и Канта. Сомнительные философские основания состоят в невозможности фундаментальной онтологии Хайдеггера претендовать на некую общезначимость и фундаментальность в духе Аристотеля и Канта, анахронических метасциентистских претензиях, вкусовщине и придании трансцендентального характера экзистенциалам. В итоге ответ автора на поставленный вопрос звучит так: в дескриптивном смысле имеется «фундаментальная онтология Хайдеггера», в то время как фундаментальная онтология отсутствует, и ее никогда не было – вероятно, в силу ее невозможности.

Ключевые слова: онтология, фундаментальная онтология, метафизика, фундаментальная теология, М. Хайдеггер, Хр. Вольф, А.Г. Баумгартен, И. Кант, К. Брайг.

Еще несколько десятилетий назад понятие фундаментальной онтологии звучало в России довольно непривычно и загадочно, но ныне это выражение стало уже привычным и даже широко употребляемым. Далеко не все отдают себе отчет, что понятие фундаментальной онтологии, равно как и сама фундаментальная онтология возникли лишь в философии Мартина Хайдеггера в первой половине XX века. В последнее время понятие довольно активно применяется за пределами хайдеггерианства, причем таким образом, что само существование некоей фундаментальной онтологии при этом вовсе не ставится под сомнение, хотя в ее трактовках среди последователей и возникают определенные различия и вариации. Иными словами, «фундаментальная онтология» довольно быстро мутировала от сугубо хайдеггерианского понятия, имеющего определенный смысл лишь в рамках философии этого мыслителя, к некоей фундаментальной онтологии «вообще», имеющей силу в отношении всей философии как таковой и для любого, кто всерьез соприкасается с философией. Под влиянием фундаментальной онтологии пишется и трактуется история онтологии начиная с древнегреческой философии и до наших дней, причем не в смысле некоей хайдеггерианской «деструкции» метафизики, а в сугубо позитивистском духе. Сам же Хайдеггер, если на него ссылаются, предстает не только в виде главного авторитета в вопросах существа онтологии, отделяющего зерна от плевел, но даже и качестве того камертона, единственно способного в предшествующей истории онтологии отличить подлинное звучание от звенящей меди пустых слов.

И если еще в конце XX в. в России порой были все же слышны отголоски критики самой фундаментальной онтологии Хайдеггера, согласно которой она является все же философской антропологией, а не онтологией, то критические замечания наших дней в лучшем случае ограничиваются по большей части оценками того, насколько полно Хайдеггеру удалось реализовать собственный замысел. Насколько этот замысел был осмысленным, каким он предстает с точки зрения истории онтологии («деструкция» почему-то осуществляется только в отношении прошлого, а не наоборот) – подобные вопросы, насколько мне известно, до сих пор практически не ставились. Они, в свою очередь, помогут ответить и на вопрос о том, возможно ли вообще то, о чем многие рассуждают как о сверившемся факте, а именно: возможна ли сама фундаментальная онтология как таковая?

1. Понятие онтологии

Наиболее раннее из известных ныне упоминаний термина «онтология» относится к 1606 г., к сочинению Якоба Лорхарда «Схоластическая восьмерица»¹. Онтология является здесь синонимом метафизики: «*Metaphysices, seu Ontologia*». До недавнего времени считалось, однако, что впервые термин встречается в 1613 г. – это «Философский лексикон, посредством которого двери философии открываются словно ключиком» Рудольфа Гокеля: на полях основного текста автор написал, разумеется, не про стояние в просвете бытия, а «*ὄντολόγια & philosophia de ENTE*»². Таким образом, древнегреческие корни этого термина обманчивы – они толкают некоторых рассуждать об онтологии так, как если бы она возникла в древнегреческой философии. Однако это понятие по историческим меркам – однозначно неологизм, а именно неологизм раннего Нового времени, и попытки этимологического копания в нем хотя и объяснимы, но не являются легитимным способом объяснения его значения, в особенности если при этом плюют с высокой колокольни на тот смысл, который в это понятие вкладывали его творцы и первые сторонники.

Я не исключаю, что если бы не Христиан Вольф со своей «Немецкой метафизикой» и «Латинской онтологией», то этот неологизм так бы и сгинул в толще веков. В XVII и XVIII вв. у него имелось немало конкурентов, некоторые из них приводит Александр Готтлиб Баумгартен в своем латинском учебнике «Метафизика»: *ontosophia, metaphysica, metaphysica universalis, architectonica, philosophia prima*³. Т.е., если бы победил вариант Иоганна Клауберга – онтософия⁴, а не

¹ *Lorhard J. Ogdoas Scholastica continens diagraphen typicam artium Grammatices, Logices, Rhetorices, Astronomices, Ethices, Physices, Metaphysices, seu Ontologiae. Sangalli, 1606.*

² *Goclenius R. Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur. Frankfurt, 1613. P. 16. ND: Darmstadt, 1968. См. о первом периоде существования данного термина: Devaux M., Lamanna M. The Rise and Early History of the Term Ontology (1609–1730) // Quaestio. Yearbook of the History of Metaphysics. Vol. 9. 2009. P. 173–208.*

³ См.: *Baumgarten A. G. Metaphysica. Halle, 1757. P. 2. § 4. ND: Metaphysica = Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe / Übers., eingeleitet und hrsg. von G. Gawlick, L. Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt, 2011. Частичный перевод на русский см.: Баумгартен А. Г. Метафизика / Пер. М.М. Позднеева, В.Л. Иванова, Т.В. Антонова // Einai. 2012. Т. 1(1). С. 141–156.*

⁴ *Clauberg J. Metaphysica de ente, quae rectius ontosophia, Aliarum Disciplinarum, ipsius quoque Iurisprudentiae & Literarum, studiosis accommodata. Amsterdam, 1664.*

привычный ныне нам якобы «древними греками данный» вариант онтология, – мы бы, вероятно, видели в 20-е–30-е годы XX в. глубоко-мысленное умничанье по поводу фундаментальной онтоософии.

Возвращаясь к Вольфу – его «Немецкая метафизика» в своем полном названии⁵ точно зафиксировала четыре главных ее предмета: вещь вообще (онтология), душа человека (психология), мир (космология) и Бог (теология). Последние три дисциплины составляли так называемую «*metaphysica specialis*», в то время как онтология оказывалась «*metaphysica generalis*». Онтологию Вольф определял следующим образом: «Онтология, или первая философия, есть знание сущего в целом, насколько оно является сущим»⁶. То, что на латыни фигурирует в виде сущего как сущего, передается им на немецком языке как вещь вообще. Понятие же вещи у Вольфа предельно широкое: «Все, что возможно – существует ли оно действительно или нет»⁷. Другим классическим текстом, мимо которого не прошел ни один значительный немецкий мыслитель середины XVIII века и который на годы определил образ метафизики и ее отдельных дисциплин, был как раз выше упоминавшийся компендиум Баумгартена. Метафизика определяется в нем как «наука о первых принципах человеческого познания»⁸, в то время как онтология является наукой «о наиболее общих свойствах сущего»⁹.

Вполне возможно, что в течение очень долгого времени изначально номинальные определения трансформируются в реальные – по отношению к ним для прояснения уже было бы вполне осмысленно этимологическое толкование, а также обращение к толкованиям предшественников. Но термин «онтология» к таковым явно не отно-

⁵ *Вольф Хр.* Метафизика [Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще, сообщенные любителям истины Христианом Вольфом] / Пер. В.А. Жучкова // Христиан Вольф и философия в России / Под ред. В.А. Жучкова. СПб., 2001.

⁶ *Wolff Chr.* Philosophia prima sive ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur. Frankf., 1736. P. 1. § 1. ND: *Wolff Chr.* Gesammelte Werke / Hrsg. und bearbeitet von J. École u.a. Abt. II. Bd. 3. Hildesheim, 1962. См. также отрывок в рус. пер.: *Вольф Хр.* Онтология (Введение и пролегомены) / Пер. с лат. А.В. Панибратцева // Христиан Вольф и философия в России. С. 363.

⁷ *Wolff Chr.* Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt. Halle, 1754. S. 9. § 16. ND: *Wolff Chr.* Gesammelte Werke. Abt. I. Bd. 1. Hildesheim, 1978. Рус. перевод: *Вольф Хр.* Метафизика. С. 241.

⁸ *Baumgarten A. G.* Metaphysica. P. 1. § 1.

⁹ *Op. cit.* P. 2. § 4.

сится – он как был номинальным в начале XVII в., таким и остался и в первой половине XX, и в начале XXI в. А это означает, что вопрос о том, какой «должна» быть онтология (или феноменология) и каков ее «правильный путь» (*rechte Bahn*) – до определенной степени бессмысленны. Нет – по крайней мере, до сих пор все еще нет – никакой онтологии самой по себе, как таковой. В случае же номинальных определений способ иной: под онтологией (феноменологией...) я буду понимать то-то и то-то – так он выглядит. Соответственно, ранжирование «правильных», «настоящих», «подлинных» и «неправильных» онтологий оказывается шулерством, или контрабандным протаскиванием своих причуд на пьедестал «самого по себе». Разумно и осмысленно можно задавать вопрос о том, что такое сущее, что такое бытие, как мы понимаем сущее как таковое, бытие как таковое, кто из нас схватывает его точнее и правильнее, но вопрос о том, чья «онтология» правильнее или «единственно подлинная» и точнее соответствует ее заданным Хайдеггером предмету и задачам – это идолопочитание и банальная ошибка, при которой телега ставится впереди лошади.

2. Некоторые варианты использования понятия онтологии в XVIII–XIX вв.

Но и после того, как благодаря Вольфу и вольфианству понятие онтологии все же одолело своих конкурентов и утвердилось в качестве распространенного философского термина, понималась онтология довольно различно. Баумгартен в четвертом издании своей «Метафизики» (1757) поместил некоторые немецкие переводы к ряду латинских понятий и выражений – многие из них затем прочно вошли в немецкий философский обиход. Предложил он и перевод для латинского понятия «*ontologia*», который звучал у него как «*Grundwissenschaft*»¹⁰. На русский язык выражение «*Grundwissenschaft*» буквально можно было бы перевести разными способами: основная наука, оснóвная наука, наука об основаниях, но если кому-то хочется, то можно применить и вариант фундаментальной науки или науки о фундаменте либо фундаментах. Баумгартен был не одинок в этом немечивании латинской «*ontologia*»¹¹. Иногда в XVIII в. в качестве

¹⁰ Op. cit.

¹¹ См.: *Wolff Chr.* Des weyland Reichs-Freyherrn von Wolff übrige theils noch gefundene kleine Schriften. Halle, 1755. S. 630. ND: *Wolff Chr.* Gesammelte. Abt. I. Bd. 22. Hildesheim, 1983; *Eschenbach JChr.* Logic oder Denkungswissenschaft. Ros-

синонима для «Grundwissenschaft» фигурировал также термин «Grundlehre» – как, например, у Иоганна Генриха Ламберта¹². Реже «Grundwissenschaft» обозначала не просто онтологию, а всю метафизику целиком, как это было, например, у Иоганна Георга Генриха Федера¹³. Кстати, в пару к «Grundwissenschaft» для обозначения онтологии у Иоганна Кристофа Эшенбаха образовалось также выражение «Hauptwissenschaft»¹⁴, или главная, головная наука для обозначения метафизики – ныне это различие удастся передать далеко не на всех современных западноевропейских языках. Однако попытки онемечивания термина «ontologia» успеха в конечном счете все же не имели, ибо уже к концу XVIII в. в немецком языке возобладала калька «Ontologie».

Позиция Иммануила Канта относительно онтологии в «Критике чистого разума» в высшей степени противоречива. Если в трансцендентальной аналитике, в разделе аналитики основоположений, кенигсбергский философ заявляет, что на место гордого имени онтологии, образующей систематическую доктрину из априорно-синтетических суждений о вещах вообще, должна заступить скромная аналитика чистого рассудка¹⁵, то в учении о методе, в разделе архитектоники чистого разума, Кант вновь рассуждает об онтологии в вольфианском смысле как об общей метафизике, совершенно законно входящей наряду с тремя дисциплинами специальной метафизики (рациональные психология, космология и теология) в систему метафизики¹⁶. Какая позиция является здесь «кантовской», сказать за-

tock, 1756. S. 34. § 22; *Reimarus H.S.* Vernunftlehre als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in der Erkenntniß der Wahrheit, aus zwoen ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs hergeleitet. Hamburg, 1756. S. 10. § 10. ND: Münch., 1979; см. также: *Tetens J.N.* Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Bd. 1. Lpz., 1777. S. 334. ND: Tetens J.N. Über die allgemeine speculativische Philosophie. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Bd. 1 / Hrsg. von W. Uebele. Berlin, 1913; *Ulrich J.A.H.* Erster Umriß einer Anleitung zu den philosophischen Wissenschaften zum Gebrauch der Vorlesungen. Tl. I. Die Vernunftlehre, Grundwissenschaft und natürliche Theologie. Jena, 1772.

¹² *Lambert J.H.* Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß. Bd. 1. Riga, 1771. S. III. ND: Lambert J.H. Philosophische Schriften / Hrsg. v. H.-W. Arndt. Bd. 3. Hildesheim, 1965.

¹³ *Feder J.G.H.* Logik und Metaphysik. Hanau, 1775. S. 241.

¹⁴ *Eschenbach J.Chr.* Metaphisic oder Hauptwissenschaft. Rostock, 1757.

¹⁵ *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft [KrV]. В 303/A 247.

¹⁶ *Kant I.* KrV. В 873/A 845, В 874/A 846.

труднительно¹⁷. Но то, что ни первая, ни вторая близко не хайдеггерианские, – это очевидно.

Еще более показательный пример – это довольно релевантная для Хайдеггера философия Георга Вильгельма Фридриха Гегеля. Практически везде, где он употребляет термин «онтология» – будь то в программно-учебных работах из Нюрнберга или Берлина, в «Науке логики», в «Энциклопедии философских наук» или в «Лекциях по истории философии», – он употребляет его в историческом смысле, причем, как правило, для обозначения вольфианской дисциплины из состава метафизики. Онтология для Гегеля – это что-то из Вольфа: «Второй [теоретической. – А.К.] дисциплиной является у него *метафизика*, содержащая четыре части: во-первых, *онтологию*, трактующую об абстрактных, совершенно общих философских категориях, например, о категории бытия (ὄν), о том, что единое, добро существует; дальше перед нами выступают в этой абстрактной метафизике *акциденция, субстанция, причина и действие, явление* и т.д.»¹⁸ Когда же Гегель сам начинает рассуждать о бытии, то он это обозначает как учение о бытии (Die Lehre vom Sein), о сущности, о понятии, но никак не онтологией.

3. Об истоках так называемой «фундаментальной онтологии»

Фундаментальная онтология хотя и представляется адептам Хайдеггера его открытием, терминологически все же имеет ряд протопредшественников. Забытый ныне профессор Московского университета Иоганн Матиас Шаден в первом в России курсе по кантовской философии, читаемом им в 1795–1797 гг. на латыни, онтологию, или «фундаментальную науку», называл «наукой о таких характеристи-

¹⁷ См. об этих трудностях: Хинске Н. Онтология или аналитика рассудка? Долгое расставание Канта с онтологией / Пер. Л.Э. Крыштоп, А.М. Харитоновой // Историко-философский ежегодник. 2012. № 2011. С. 233–241.

¹⁸ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3 / Пер. Б. Столпнера // Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. XI. М., 1935. С. 362. В оригинале: «*Metaphysik. Diese enthält a) Ontologie, die Abhandlung von den abstrakten, ganz allgemeinen Kategorien des Philosophierens, des Seins (ὄν), daß das ens unum, bonum ist; das Eine, Akzidenz, Substanz, Ursache und Wirkung, das Phänomen usf. kommt vor; es ist abstrakte Metaphysik*». Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III // Hegel G.W.F. Werke in 20 Bd. / Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. Bd. 20. Frankfurt am Main, 1986. S. 260.

ках, которыми необходимо обладают вещи универсума»¹⁹, в связи с чем он также именовал ее «трансцендентальной онтологией»²⁰. Но даже если бы до Хайдеггера не было бы вовсе никаких прецедентов, и он был бы безусловным изобретателем этого термина без каких бы то ни было оговорок, дело бы от этого в принципе не изменилось: изобретение предполагает номинальное определение, которое Хайдеггер пытался выдать за реальное.

Если же внимательно присмотреться к выражению Шадена, то станут очевидны его ключевые отличия от «фундаментальной онтологии» Хайдеггера. В конспекте лекций Шадена фактически имеется обратный перевод на латинский того варианта, который уже присутствовал у Баумгартена, а именно «Grundwissenschaft»: онтология как основная или фундаментальная наука. У Хайдеггера же мы видим умножение сущностей: фундаментальная фундаментальная наука. Причины этого тавтологического возведения в квадрат, как мне кажется, разнообразны и неоднородны.

В первую очередь следует указать на псевдоисторические аргументы, которые обнаруживаются, в частности, в работе «Кант и проблема метафизики». Под псевдоисторическим у Хайдеггера я подразумеваю не желание разобраться в истоках, а подгонку под заранее известный ответ, выхватывание чего-то подходящего из историко-философского многообразия и высокомерное игнорирование всего остального. Историко-философские проблемы начали преследовать Хайдеггера как минимум с его диссертации по якобы Дунсу Скоту. Разумеется, с точки зрения самого Хайдеггера все это можно, на выбор, назвать «болтовней» (§ 35 «Бытия и времени»²¹), или же заявить о различии «истории» и «историографии», которая вуалирует, мистифицирует или даже уничтожает подлинную историю. В «Бытии и времени» Хайдеггер, к слову, провозгласил в отношении феноменологии: «История самого слова, предположительно возникшего в школе Вольфа, здесь не имеет значения»²². Здесь у Хайдеггера очередной ляп – ни Ламберта, ни Фридриха Кристофа Ётингера к школе Вольфа

¹⁹ «*Ontologia s. fundamentalis scientia. Haec est scientia de characteribus, quae rebus universum necessario competunt*». Schaden J.M. *Institutiones philosophiae Moralis Secundum praeccepta Philosophiae Criticae ad ductum Johann Matthias Schaden* [Курс нравственной философии, читанный в Московском университете Шаденом. 1795 г.] // РГАДА. Ф. 17. Оп. 1. Д. 8 дополн. Л. 25 об. § 38.

²⁰ Там же. Л. 28 об. § 45.

²¹ См.: Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen, 192006. S. 167-170. § 35.

²² Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М., 1997. С. 28. § 7.

не отнесешь²³. И это не было – по крайней мере, у Ламберта – «словом», а было весьма нетривиальным и довольно разработанным учением об иллюзии, как это не было «словом» и у Гегеля в «Феноменологии духа». Но неподходящее в тиски Хайдеггера вдруг становится историей всего лишь «слова», не имеющей значения, а напротив, какой-то вписывающийся в них исторический эпизод тут же подхватывается им – тут уже не история «слова», а наоборот, всякое лыко в строку.

Не «историограф» и не «исторический филолог» Хайдеггер намеревался вести «мыслящий диалог» с Кантом, но при этом зачем-то брал в руки «Метафизику» Баумгартена – поинтересоваться историей слов? Причем брал второе издание 1743 г., которым Кант никогда не пользовался²⁴. Только начиная с четвертого издания в учебнике Баумгартена появились немецкие переводы в подстрочных примечаниях, которые видел Кант, но которые не видел Хайдеггер. А это означает, что перевод Баумгартеном «*ontologia*» как «*Grundwissenschaft*» Хайдеггер в цитированном им издании не видел. Впрочем, этот перевод присутствует в четвертом параграфе Баумгартена; если же следовать тексту Хайдеггера, то Кант, похоже, дальше второго параграфа Баумгартена не читал²⁵, отбросив оставшиеся 998 с историей «слов» так же, как и Хайдеггер.

Имевший склонность ко всяким броским фразам вроде «деревянного железа», Хайдеггер с опорой на Баумгартена, возможно, заметил бы, что «фундаментальная онтология» – это масло масляное, однако такая возможность прошла мимо него. Импульс к этому сомнительному выражению Хайдеггера исходил, как я предполагаю, не от Канта, а от католической теологии конца XIX в., в рамках которой Хайдеггер и сформировался. Во-первых, стоит напомнить, что в католи-

²³ См.: *Krouglov A.N. Zur Vorgeschichte des Begriffs der Phänomenologie // Phänomen und Analyse. Grundbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts in Erinnerung an Hegels Phänomenologie des Geistes (1807) / Hrsg. von W. Högrefe. Würzburg, 2008. S. 9–31.*

²⁴ См. новейшее издание с черновыми заметками Канта в его относительно недавно обнаруженном личном экземпляре третьего издания «Метафизики» Баумгартена (1750), которым он непродолжительное время до выхода в свет четвертого издания этого учебника пользовался для собственных лекций по метафизике: *Kant I. Neue Reflexionen. Die frühen Notate zu Baumgartens „Metaphysica“.* Mit einer Edition der dritten Auflage dieses Werks / Hrsg. von G. Gawlick, L. Kreimendahl, W. Stark in Zusammenarbeit mit M. Oberhausen, M. Trauth. Stuttgart; Bad Cannstatt, 2019.

²⁵ См. *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики / Пер. О.В. Никифорова. М., 1997. С. 3. § 1.

ческой теологической традиции в XIX в. на смену понятию апологетики пришло понятие фундаментальной теологии²⁶. Учитывая, что в годы обучения Хайдеггер специализировался на фундаментальной теологии, становится более ясным происхождение так называемой «фундаментальной онтологии». Речь, разумеется, идет только лишь о некоей грубой аналогии, поскольку сам предмет и задачи фундаментальной теологии отличались от фундаментальной онтологии довольно радикально. Так, дефиниция Йозефа Шпринцля гласит: «Фундаментальная теология – это такая теологическая дисциплина, которая дает научное изложение позитивного основания католической теологии таким способом, что является основополагающей для всего научного изучения католической теологии»²⁷.

Во-вторых, известно о студиях Хайдеггером сочинения его университетского преподавателя Карла Брайга «О бытии. Абрис онтологии». Здесь Брайг в 1896 году, пытаясь определить «науку о всеобщем бытии», сразу же вел речь, в отличие от многих философов докантовской эпохи, «о науке, которая берет в качестве своего предмета *предпосылки* общечеловеческого сознания и *принципы* особенных наук»²⁸. Последовательно упоминая философию, теологию, метафизику, Брайг замечал: «Метафизика рассматривает во всяком сущем *только* то, однако *всё* то, что ему должно быть свойственно для того, чтобы вообще *существовать*, что, стало быть, *обще* всякому сущему. Поэтому наука о бытии в *общем* или о *всеобщих формах бытия* носит название *онтологии*. Онтология также называется *первой философией*. [...] Онтология имеет дело не с первым *для нас*, а с первым *самим по себе*»²⁹. И, подводя итог этому разделу, Брайг заключал: «Всеобщие способы и формы определенности, в которых существует всякое сущее, всеобщие высказывания и формы определения, в которых те способы *схватываются*, суть *онтологические* и *логические* категории. Они суть не просто *константы*, а *конститутивы* бытия и познания. Постольку онтология является *фундаментальной наукой, наукой о принципах, центральной наукой*»³⁰. Дальнейшее подразделе-

²⁶ См., например: *Sprinzel J. Handbuch der Fundamental-Theologie als Grundlegung der kirchlichen Theologie vom religionsphilosophischen Standpunkte bearbeitet.* Wien, 1876; *Hettinger F. Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik.* Freiburg, 1888; *Specht Th. Lehrbuch der Apologetik oder Fundamentaltheologie.* Regensburg, 1912.

²⁷ *Sprinzel J. Handbuch der Fundamental-Theologie...* S. 2.

²⁸ *Braig C. Vom Sein. Abriß der Ontologie.* Freiburg im Br., 1896. S. 4.

²⁹ *Op. cit.* S. 5.

³⁰ *Op. cit.* S. 6.

ние Брайгом онтологии как чистой метафизики на эйдологию, номологию и телеологию, а также его истолкование времени в онтологии я оставлю здесь в стороне.

4. Проблематичность «фундаментальной онтологии»

Проблема в аналогии с фундаментальной теологией состоит в том, что онтология – в отличие от теологии – уже является «фундаментальной», а потому «фундаментальная онтология» означает издевательство над языком, который якобы является домом бытия, кое и призвана изучать пресловутая онтология, или же свидетельствует о деревянности уха. Однако аналогия с фундаментальной теологией и влияние Брайга лишь весьма частично может объяснить появление «фундаментальной онтологии».

Если следовать работе «Кант и проблема метафизики», то само понятие определялось Хайдеггером так: «Фундаментальной онтологией называется та онтологическая аналитика конечного человеческого существа, которая должна подготовить фундамент для “свойственной природе человека” метафизики. Фундаментальная онтология есть метафизика человеческого существования (*Dasein*), необходимо требуемая для осуществления возможности самой метафизики»³¹. В качестве некоторого уточнения он добавил: «Раскрытие бытийного состава *Dasein* – это онтология. Поскольку в ней должно быть положено основание возможности метафизики – конечность *Dasein* как ее фундамент, – она называется фундаментальной онтологией. В содержании этого названия заключается решающая проблема конечности в человеке в перспективе осуществления возможным разумения бытия»³². Реализация поставленных задач требовала разработки «единства в трансцендентальной праструктуре конечности *Dasein* в челове-

³¹ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. С. 1. Перевод исправлен по оригиналу: Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik // Heidegger M. Gesamtausgabe. I Abt. Bd. 3. Frankfurt am Main, 1991. S. 1.

³² Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. С. 134. § 42. Перевод исправлен по оригиналу: Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. S. 232. § 42. Различные трактовки вариантов фундаментальной онтологии у Хайдеггера, проблему тождества и различия фундаментальной онтологии и аналитики *Dasein* я оставлю в дальнейшем в стороне, отталкиваясь лишь от контурных очертаний фундаментальной онтологии. Подробнее об этих трактовках см. основательнейшее исследование: Паткуль А.Б. Идея философии как науки о бытии в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера. СПб., 2020.

ке»³³, в результате которой у Хайдеггера появляется забота, ужас и прочие так называемые экзистенциалы.

В общем виде ход рассуждений Хайдеггера состоял в том, чтобы заявить: то, что мнимо считалось фундаментом, таковым не является, а следовательно, требуется новый подлинный фундамент для реализации (вновь) открытого мной замысла, до сих пор все еще никем не осуществленного. Если речь идет о метафизике, то надо заявить, что требуется метафизика метафизики; если об онтологии как фундаментальной науке – то требуется фундаментальная онтология; если о фюрере – то требуется вести фюрера (*den Führer führen*)³⁴, и т.д. Причем себе Хайдеггер такую – в целом, не весть какую – процедуру, относительно которой еще Аристотель учил о том, что она уходит в бесконечность, великодушно позволяет, но у него не видно желания применения этой же процедуры и к нему самому. Процесс уфундаментавливания он считает необходимым закончить, насколько я могу судить, на его фундаменте, на нем самом. В книге «Кант и проблема метафизики» Хайдеггер даже пытается притянуть за уши к себе в союзники Канта, который в письме к Марку Герцу от 11 мая 1781 г. заметил, что проведенное им в «Критике чистого разума» исследование содержит «*метафизику о [von] метафизике*»³⁵ – на русский язык этот пассаж неудачным образом переведен как «метафизика метафизики»³⁶. То, что исследование о метафизике само может быть метафизичным – это одно, а «метафизика метафизики» или «фундаментальная онтология» – это совсем другое. Более того, Хайдеггер тут же заявляет, что его метафизика *Dasein* – это не метафизика «о» [über], но у Канта как раз и стоит «о» [von].

Насколько я понимаю, между разными «фундаментами» в фундаментальной онтологии не проводится какого-то принципиального смыслового различия, разрывающего синонимичный ряд. Различение онтологического и онтического сюда не подходит, поскольку фундаменты разного уровня находятся уже в самом онтологическом. Так, в «Бытии и времени» Хайдеггер заметил: «*фундаментальную онтологию*, из которой могут возникать все другие, надо искать в *экзистен-*

³³ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. С. 137. § 143. Перевод исправлен по оригиналу: *Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik*. S. 236. § 143.

³⁴ Впервые свидетельство Карла Ясперса приведено, насколько я могу судить, в статье: *Hochkeppel W. Heidegger, die Nazis und kein Ende // Die Zeit*. 6.Mai 1983.

³⁵ *Kant I. Brief an M. Herz vom 11. Mai 1781 // Kant's Gesammelte Schriften*. Bd. X. Berlin, 21922. S. 269. № 166.

³⁶ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. С. 133.

циальной аналитике присутствия»³⁷. Мультиплицирование Хайдеггером онтологий, при котором былая онтология как фундаментальная наука деградирует до нефундаментальной «региональной» онтологии или же вовсе не-онтологии, а на место былой фундаментальной науки, т.е. просто онтологии как *metaphysica generalis*, вводится «фундаментальная онтология», – это и есть в целом деревянное железо, а «региональная онтология» – это круглый квадрат. Попутную геометризацию и опространствливание бытия и сущего как следствие «разметок» и «регионализации» я уже оставлю в стороне. По этой причине фундаментальная онтология Хайдеггера выглядит для меня гораздо более анекдотично и комично, нежели приписываемая Вальтеру Ульбрихту фраза, которая в рамках диалектического материализма с его различением базиса и надстройки обладала четким смыслом и лишь внешне напоминала тавтологию: «Die Basis ist die Grundlage aller Fundamente».

Но если отбросить все эти соображения преимущественно филологического и историко-философского характера, то можно в принципе спросить: а на что претендует Хайдеггер со своей «фундаментальной онтологией», и в какой степени это можно хоть как-то отстаивать? Даже если некоторые вопросы Хайдеггера и звучат созвучно вопросам Аристотеля в «Метафизике», трудно не заметить принципиальных различий в особенностях в ответах. Когда Аристотель задает вопрос о сущем как сущем и пытается на него ответить, то это не ответ сквозь призму чувственности, рассудка и разума и его априорных форм, как у Канта, или сквозь призму сознания, как это нередко имело место в Новое время, и не исходя из *Dasein*. Возникающие в ходе ответов на подобные вопросы категории Аристотеля или Канта имеют под собой серьезные основания и освящены давней исторической и философской традицией, но даже и от них не остается камня на камне в случае серьезной критики. Сам же Кант одним из первых в Новое время нелестно прошелся по способу открытия категорий Аристотелем³⁸, и эти упреки вернулись ему от потомков сторичей. Но всё же претензии Канта на восстановление статуса метафизики как «царицы наук», на выяснение условий всякого возможного опыта, на прояснение «сознания вообще» и на формулирование законов для всякого разумного существа понятны, будучи высказанными во второй половине XVIII в. Когда же до макушки погружившийся в анализ *Dasein* Хайдеггер всерьез претендует на «фундаментальность» выду-

³⁷ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 13. § 4.

³⁸ См.: Кант И. КрV. В 107.

мываемых им экзистенциалов, которые – если фундаментальность и вправду фундаментальность – должны претендовать на такую же общезначимость, как ранее те же категории Аристотеля или Канта, и всерьез заменяет былые сколько, какое, где, когда Аристотеля, либо единство множество, целокупность Канта на заботу, страх, заброшенность, то возникает впечатление, что столь тонко анализирующий время Хайдеггер со своими метасциентистскими претензиями философии так глубоко в нем потерялся, что не заметил, что за окном уже в полном разгаре XX век, и ему уже пора вступать в наиболее соответствующую его взглядам политическую партию.

Хайдеггеровская апелляция к поэзии и к поэтам также подтверждает, на мой взгляд, эту несуразицу и нелепицу «фундаментальности». Наверное, в виде исключения А.С. Пушкина и правда можно назвать, если уж так хочется, фундаментальным русским поэтом, но не потому, что им говорит бытие, а деревянное ухо Хайдеггера что-то в этом улавливает, а на основе той роли, которую Пушкин играет (или до недавнего времени играл) по отношению к русскому – но уже не немецкому или какому-либо иному – языку. Среди бела дня в здравом уме рассуждать в духе онтологической фундаментальности о Гёльдерлине – для этого и в самом деле надо быть Хайдеггером. Я далек от мысли о том, что пресловутая фундаментальная онтология Хайдеггера вообще ни о чем не говорит и никому ничего не проясняет – Гёльдерлин тоже кому-то что-то проясняет. А кому-то что-то проясняют иные поэты, исключаяющие и аннигилирующие прозрения Гёльдерлина – и раз так, вероятно, они не были «подлинными» поэтами, интимно связанными с бытием, а были всего лишь «словоплетами». Кто здесь поэт, а кто нет – определяет Хайдеггер. Имелось целое поколение покалеченных 1-й Мировой войной интеллектуалов, в душевное состояние многих из которых Хайдеггер как нельзя лучше попал со своей «фундаментальной онтологией»³⁹. Отдельные ее любители находятся и сегодня, и, вероятно, будут находиться и завтра. Вопрос в другом: в чем тогда состоит «фундаментальность» всех этих экзистенциалов, если само обращение к этой онтологии – проявление не более чем вкусовщины?⁴⁰ Подвергшихся «деструкции» Ари-

³⁹ См. об этом: *Löwith K. Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht / Mit einem Vorwort von R. Kosseleck und einem Nachwort von A. Löwith. Stuttgart, 1986.*

⁴⁰ При которой, как нас учит Островский, «один любит арбуз, а другой свиной хрящик» (*Островский А.Н. Бесприданница // Островский А.Н. Сочинения. Т. 10. Спб., 31884. С. 65).*

стотеля и Канта во многих вопросах нельзя игнорировать и ныне, причем вне зависимости от того, нравятся они вам или нет. У них есть некое ядро, которое невозможно обойти, ссылаясь на свои пристрастия и антипатии – это оказывается справедливым даже по отношению к тем, кто испытывает в адрес этих философов некую идиосинкразию. А если вы не падки на Хайдеггера, и речь при этом не идет о Хайдеггере как некоем культурном феномене, а о конкретном содержании его философских утверждений, то мимо него не глядя можно пройти без всякого ущерба и сожаления, ибо за границами суггестивного воздействия никакого неустранимого остатка «фундаментальности» там нет и в помине. Иными словами, *есть «фундаментальная онтология Хайдеггера», а фундаментальной онтологии – нет, и никогда не было.* Первую, впрочем, по примеру Брайга (номология, эйдология и пр.), на мой взгляд, было бы уместнее называть экзистенциалогией, заботологией, ужасософией и пр., хотя и в этом случае попытка придать нетрансцендентализируемым заботе, ужасу или заброшенности трансцендентальное измерение для меня есть попросту нонсенс. С высказанными же претензиями сия фундаментальная онтология Хайдеггера и вовсе была анахроничным неестественным обреченным начинанием, подобная счетной машине Раймонда Луллия через пару веков после смерти ее изобретателя.

То, что пытался по форме проделать Хайдеггер, напоминает детскую забаву. Если кто-то из читателей спросит: о чем была твоя статья? – то в ответ он может услышать: а что значит «о чем»? и что значит «была»? и что позволяет вам вообще сформулировать вопрос как вопрос? какие предпосылки онтологического характера должны были быть вам предпосланы, дабы вы имели возможность вопрошать? И кто или что вопрошает? Этот ряд глубокомысленных вопросов можно продолжить и дальше, причем вопросы будут множиться, но вразумительных ответов на них так и не будет. Если же кто-то в лоб и с пристрастием станет допытываться: да о чем же всё это, в конце концов? – в ответ раздастся снисходительное заявление в стиле интеллектуальной кокетки о том, что меня с охотой будут читать и понимать только через триста лет⁴¹. Но и тут автор «Бытия и времени» ошибся с временем: так долго ждать не пришлось, причем благодаря его же собственному завещанию. После последних публикаций даже и ранее незрячие могут прозреть, что скрывалось за пресловутой «фундаментальной онтологией».

⁴¹ См.: Беседа с Хайдеггером / Пер. Н.С. Плотникова // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 155.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Baumgarten A.G.* Метафизика / Перевод М.М. Позднеева, В.Л. Иванова, Т.В. Антонова // *Einai*. 2012. Т. 1(1). С. 141–156.
- Беседа с Хайдеггером / Перевод Н.С. Плотникова // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. С. 146–158.
- Вольф Хр.* Метафизика [Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще, сообщенные любителям истины Христианом Вольфом] / Перевод с нем. В.А. Жучкова // Христиан Вольф и философия в России / Под ред. В.А. Жучкова. СПб.: РХГИ, 2001. С. 227–358.
- Вольф Хр.* Онтология (Введение и пролегомены) / Перевод с лат. А.В. Панибратцева // Христиан Вольф и философия в России / Под ред. В.А. Жучкова. СПб.: РХГИ, 2001. С. 359–374.
- Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга 3 / Перевод с нем. Б. Стоппнера // Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. XI. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935.
- Островский А.Н.* Бесприданница // Островский А.Н. Сочинения: В 10 т. 3-е изд. Т. 10. СПб.: Типография А. Траншеля, 1884.
- Паткуль А.Б.* Идея философии как науки о бытии в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера. СПб.: Наука, 2020.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / Перевод В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997.
- Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики / Перевод О.В. Никифорова. М.: Логос, 1997.
- Хинске Н.* Онтология или аналитика рассудка? Долгое расставание Канта с онтологией / Перевод с нем. Л.Э. Крыштоп, А.М. Харитоновой // Историко-философский ежегодник. 2012. № 2011. С. 233–241.
- Baumgarten A.G.* *Metaphysica*. 4. Aufl. Halle, 1757. ND: *Metaphysica = Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe / Übers., eingeleitet und hrsg. von G. Gawlick, L. Kreimendahl*. Stuttgart; Bad Cannstatt, 2011.
- Braig C.* *Vom Sein. Abriß der Ontologie*. Freiburg im Br., 1896.
- Clauberg J.* *Metaphysica de ente, quae rectius ontosophia, Aliarum Disciplinarum, ipsius quoque Iurisprudentiae & Literarum, studiosis accommodata*. Amsterdam, 1664.
- Devaux M., Lamanna M.* The Rise and Early History of the Term Ontology (1609–1730) // *Quaestio. Yearbook of the History of Metaphysics*. Vol. 9. 2009. P. 173–208.
- Eschenbach J.Chr.* *Logic oder Denkungswissenschaft*. Rostock, 1756.
- Eschenbach J.Chr.* *Metaphisic oder Hauptwissenschaft*. Rostock, 1757.
- Feder J.G.H.* *Logik und Metaphysik*. 4. Aufl. Hanau, 1775.
- Goclenius R.* *Lexicon philosophicum, qvo tanquam clave philosophiae fores aperivntvr*. Frankfurt, 1613. ND: Darmstadt, 1968.
- Hegel G.W.F.* *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III // Hegel G.W.F. Werke in 20 Bänden / Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel*. Bd. 20. Frankfurt am Main, 1986.
- Heidegger M.* *Kant und das Problem der Metaphysik // Heidegger M. Gesamtausgabe*. I Abt. Bd. 3. Frankfurt am Main, 1991.
- Heidegger M.* *Sein und Zeit*. Tübingen, 192006.

Hettinger F. Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik. Freiburg, 1888.

Hochkeppel W. Heidegger, die Nazis und kein Ende // Die Zeit. 6. Mai 1983.

Kant I. Brief an M. Herz vom 11. Mai 1781 // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. 2.Aufl. Bd. X. Berlin, 1922. S. 268–270.

Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Riga, 1781 (2.Aufl. Riga, 1787).

Kant I. Neue Reflexionen. Die frühen Notate zu Baumgartens „Metaphysica“. Mit einer Edition der dritten Auflage dieses Werks / Hrsg. von G. Gawlick, L. Kreimendahl, W. Stark in Zusammenarbeit mit M. Oberhausen, M. Trauth. Stuttgart; Bad Cannstatt, 2019.

Krouglov A.N. Zur Vorgeschichte des Begriffs der Phänomenologie // Phänomen und Analyse. Grundbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts in Erinnerung an Hegels Phänomenologie des Geistes (1807) / Hrsg. von W. Högbebe. Würzburg, 2008. S. 9–31.

Lambert J.H. Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß. Bd. 1. Riga, 1771. ND: Lambert J.H. Philosophische Schriften / Hrsg. von H.-W. Arndt. Bd. 3. Hildesheim, 1965.

Lorhard J. Ogdoas Scholastica continens diagraphen typicam artium Grammatices, Logices, Rhetorices, Astronomices, Ethices, Physices, Metaphysices, seu Ontologiae. Sangalli, 1606.

Löwith K. Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht / Mit einem Vorwort von R. Kosseleck und einem Nachwort von A. Löwith. Stuttgart, 1986.

Reimarus H.S. Vernunftlehre als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in der Erkenntniß der Wahrheit, aus zweoen ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs hergeleitet. Hamburg, 1756. ND: München, 1979.

Schaden J.M. Institutiones philosophiae Moralis Secundum praecipia Philosophiae Criticae ad ductum Johann Matthias Schaden [Курс нравственной философии, читанный в Московском университете Шаденом. 1795 г.] // ПГАДА. Ф. 17. Оп. 1. Д. 8 дополн.

Specht Th. Lehrbuch der Apologetik oder Fundamentaltheologie. Regensburg, 1912.

Sprinzl J. Handbuch der Fundamental-Theologie als Grundlegung der kirchlichen Theologie vom religionsphilosophischen Standpunkte bearbeitet. Wien, 1876.

Tetens J.N. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Bd. 1. Leipzig, 1777. S. 334. ND: Tetens J.N. Über die allgemeine speculative Philosophie. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Bd. 1 / Hrsg. von W. Uebele. Berlin, 1913.

Ulrich J.A.H. Erster Umriß einer Anleitung zu den philosophischen Wissenschaften zum Gebrauch der Vorlesungen. Tl. I. Die Vernunftlehre, Grundwissenschaft und natürliche Theologie. Jena, 1772.

Wolff Chr. Philosophia prima sive ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur. 2.Aufl. Frankfurt, 1736. ND: Wolff Chr. Gesammelte Werke / Hrsg. und bearbeitet von J. École u.a. Abt. II. Bd. 3. Hildesheim, 1962.

Wolff Chr. Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt. 14.Aufl. Halle, 1754. ND: Wolff Chr. Gesammelte Werke / Hrsg. und bearbeitet von J. École u.a. Abt. I. Bd. 1. Hildesheim, 1978.

Wolff Chr. Des weyland Reichs-Freyherrn von Wolff übrige theils noch gefundene kleine Schriften. Halle, 1755. ND: Wolff Chr. Gesammelte Werke / Hrsg. und bearbeitet von J. École u.a. Abt. I. Bd. 22. Hildesheim, 1983.

ALEXEI NIKOLAEVICH KROUGLOV

DSc in Philosophy, Professor, Chair for History of Philosophy, Department of Philosophy, Russian State University for the Humanities; 6 Miusskaya square, Moscow, 125993 Russia.

E-mail: akrouglov@mail.ru.

Is Fundamental Ontology Possible?

Abstract: The issue of the paper is the question if the fundamental ontology is possible. To answer it, I outline the sources of the term “ontology” in the 17th century and its development and modification in the 18–19th centuries. The contribution argues that the origin of the term “fundamental ontology” in M. Heidegger is due to both the analogy with the fundamental theology and C. Braig’s works’ influence. Heidegger’s claims to the “true” ontology revealed to him had pseudoethymological, pseudohistorical, and doubtful philosophical foundations. Heidegger’s pseudoethymological and pseudohistorical arguments are explained with his treatment of A. G. Baumgarten and I. Kant’s works. Doubtful philosophical foundations are defined with the impossibility of Heidegger’s fundamental ontology to claim to have a certain general significance or fundamentality in Aristotle and Kant’s spirit, his anachronistic metascientist claims, personal taste, as well as a wish to ensure transcendental nature to existentials. As a result, the answer to the question is as follows: in a descriptive sense, there is “Heidegger’s fundamental ontology” while there is no fundamental ontology in general, and it has never existed – probably because of its impossibility.

Keywords: ontology, fundamental ontology, metaphysics, fundamental theology, M. Heidegger, Chr. Wolff, A. G. Baumgarten, I. Kant, C. Braig

References

- Baumgarten, A.G. “Metafizika” [Metaphysics], transl. by M.M. Pozdneev, V.L. Ivanov, T.V. Antonov, *Einai*. 2012. Vol. 1(1), pp. 141–156. (in Russian)
- “Beseda s Khaideggerom” [Conversation with Heidegger], transl. by N.S. Plotnikov, in: Heidegger, M. *Razgovor na proselochnoi doroge* [Off the Beaten Track]. Moscow, 1991, pp. 146–158. (in Russian)
- Hegel, G.W.F. “Lektsii po istorii filosofii” [Lectures on the History of Philosophy]. Vol. 3, transl. by B. Stolpner, in: Hegel, G.W.F. *Sochineniya* [Works]. Vol. XI. Moscow, 1935. (in Russian)
- Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and Time], transl. by V.V. Bibikhin. Moscow, 1997. (in Russian)
- Heidegger, M. *Kant i problema metafiziki* [Kant and the Problem of Metaphysics], transl. by O.V. Nikiforov. Moscow, 1997.
- Hinske, N. “Ontologiya ili analitika rassudka? Dolgoe rasstavanie Kanta s ontologiei” [Ontology or Analytics of the Understanding? Kant’s long Separation from Ontology], transl. by L.E. Kryshptov and A.M. Kharitonova, *Istoriko-filosofskii*

ezhegodnik [History of Philosophy Yearbook]. 2012. No 2011, pp. 233–241. (in Russian)

Ostrovskii, A.N. “Bespridannitsa” [Without a Dowry], in: Ostrovskiy, A.N. *Sochineniya* [Works]. 3 ed. Vol. 10. St. Petersburg, 1884.

Patkul, A.B. *Ideya filosofii kak nauki o bytii v fundamentalnoy ontologii Martina Khaydeggera* [The idea of philosophy as a science of being in Martin Heidegger's fundamental ontology]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2020. (in Russian)

Wolff, Chr. “Metafizika” [Metaphysics], transl. by V.A. Zhuchkov, in: *Khristian Volf i filosofiya v Rossii* [Christian Wolff and Philosophy in Russia], ed. by V.A. Zhuchkov. St. Petersburg, 2001, pp. 227–358. (in Russian)

Wolff, Chr. “Ontologiya (Vvedenie i prolegomeny)” [Ontology (Introduction and Prolegomena)], transl. by A.V. Panibrattsev, *Khristian Volf i filosofiya v Rossii* [Christian Wolff and Philosophy in Russia], ed. by V.A. Zhuchkov. St. Petersburg, 2001, pp. 359–374. (in Russian)

Baumgarten, A.G. *Metaphysica*. 4 Aufl. Halle, 1757. ND: Baumgarten, A.G. *Metaphysica = Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe*, übers., eingeleitet und hrsg. von G. Gawlick, L. Kreimendahl. Stuttgart; Bad Cannstatt, 2011.

Braig, C. *Vom Sein. Abriß der Ontologie*. Freiburg im Br., 1896.

Clauberg, J. *Metaphysica de ente, quae rectius ontosophia, Aliarum Disciplinary, ipsius quoque Iurisprudentiae & Literarum, studiosis accommodata*. 3 ed. Amsterdam, 1664.

Devaux, M., Lamanna, M. “The Rise and Early History of the Term Ontology (1609–1730)”, *Quaestio. Yearbook of the History of Metaphysics*. Vol. 9. 2009. P. 173–208.

Eschenbach, J. Chr. *Logic oder Denkungswissenschaft*. Rostock, 1756.

Eschenbach, J. Chr. *Metaphysic oder Hauptwissenschaft*. Rostock, 1757.

Feder, J.G.H. *Logik und Metaphysik*. Hanau, 1775.

Goclenius, R. *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperivntvr*. Frankfurt, 1613. ND: Darmstadt, 1968.

Hegel, G.W.F. “Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III“, Hegel, G.W.F. *Werke in 20 Bänden*, auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. Bd. 20. Frankfurt am Main, 1986.

Heidegger, M. “Kant und das Problem der Metaphysik“, in: Heidegger, M. *Gesamtausgabe*. I Abt. Bd. 3. Frankfurt am Main, 1991.

Heidegger, M. *Sein und Zeit*. 19 Aufl. Tübingen, 2006.

Hettinger, F. *Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik*. Freiburg, 1888.

Hochkeppel, W. “Heidegger, die Nazis und kein Ende“, *Die Zeit*. 6. Mai 1983.

Kant, I. “Brief an M. Herz vom 11. Mai 1781“, in: *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. 2.Aufl. Bd. X. Berlin, 1922. S. 268–270.

Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Riga, 1781 (2.Aufl. Riga, 1787).

Kant I. *Neue Reflexionen. Die frühen Notate zu Baumgartens „Metaphysica“*. Mit einer Edition der dritten Auflage dieses Werks, hrsg. von G. Gawlick, L. Kreimendahl, W. Stark in Zusammenarbeit mit M. Oberhausen, M. Trauth. Stuttgart-Bad Cannstatt, 2019.

Krouglov, A.N. “Zur Vorgeschichte des Begriffs der Phänomenologie“, in: *Phänomen und Analyse. Grundbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts in Erinne-*

rung an Hegels Phänomenologie des Geistes (1807), hrsg. von W. Hogrebe. Würzburg, 2008. S. 9–31.

Lambert, J.H. *Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß*. Bd. 1. Riga, 1771. ND: Lambert, J.H. *Philosophische Schriften*, hrsg. von H.-W. Arndt. Bd. 3. Hildesheim, 1965.

Lorhard, J. *Ogdoas Scholastica continens diagraphen typicam artium Grammaticae, Logices, Rhetorices, Astronomices, Ethices, Physices, Metaphysices, seu Ontologiae*. Sangalli, 1606.

Löwith, K. *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*. Mit einem Vorwort von R. Kosseleck und einem Nachwort von A. Löwith. Stuttgart, 1986.

Reimarus, H.S. *Vernunftlehre als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in der Erkenntniß der Wahrheit, aus zweoen ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs hergeleitet*. Hamburg, 1756. ND: München, 1979.

Schaden, J.M. “Institutiones philosophiae Moralis Secundum praecepta Philosophiae Criticae ad ductum Johann Matthias Schaden”, *RGADA*. F. 17. Op. 1. D. 8 do poln.

Specht, Th. *Lehrbuch der Apologetik oder Fundamentaltheologie*. Regensburg, 1912.

Sprinzl, J. *Handbuch der Fundamental-Theologie als Grundlegung der kirchlichen Theologie vom religionsphilosophischen Standpunkte bearbeitet*. Wien, 1876.

Tetens, J.N. *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Bd. 1. Leipzig, 1777. S. 334. ND: Tetens, J.N. *Über die allgemeine speculativische Philosophie. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Bd. 1, hrsg. von W. Uebele. Berlin, 1913.

Ulrich, J.A.H. *Erster Umriß einer Anleitung zu den philosophischen Wissenschaften zum Gebrauch der Vorlesungen*. Tl. I. *Die Vernunftlehre, Grundwissenschaft und natürliche Theologie*. Jena, 1772.

Wolff, Chr. *Philosophia prima sive ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*. 2. Aufl. Frankfurt, 1736. ND: Wolff, Chr. *Gesammelte Werke*, hrsg. und bearbeitet von J. École u.a. Abt. II. Bd. 3. Hildesheim, 1962.

Wolff, Chr. *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*. 14. Aufl. Halle, 1754. ND: Wolff, Chr. *Gesammelte Werke*, hrsg. und bearbeitet von J. École u.a. Abt. I. Bd. 1. Hildesheim, 1978.

Wolff, Chr. *Des weyland Reichs-Freyherrn von Wolff übrige theils noch gefundene kleine Schriften*. Halle, 1755. ND: Wolff, Chr. *Gesammelte Werke*, hrsg. und bearbeitet von J. École u.a. Abt. I. Bd. 22. Hildesheim, 1983.

Аляев Г.Е.

профессор кафедры философии и педагогики Национального технического университета «Днепровская политехника». Украина, 49005, г. Днепр, пр. Д. Яворницкого, 19. E-mail: gealyaev@gmail.com.

Резвых Т.Н.

доцент кафедры новых технологий в гуманитарном обучении Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного университета. Россия, 115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б. E-mail: hamster-70@mail.ru.

Интуиция первоосновы бытия: последние записи С. Л. Франка

Аннотация: Вниманию читателей предлагается публикация неизвестных ранее записей С.Л. Франка последнего периода его жизни – неоконченных отрывков «О жизни» и «О философии», а также философского дневника 1950 г. (тексты хранятся в фонде С.Л. Франка Бахметевского архива Колумбийского университета, США). В статье проведен палеографический и текстологический анализ источников, осуществлена их датировка. Исследованы обстоятельства последнего года жизни русского философа, связанные с написанием этих текстов. Проанализирована связь последних записей Франка с его опубликованными работами, а также с нереализованными творческими планами. Публикуемые тексты касаются ряда сквозных тем творчества Франка – о сущности философии, о философии и науке, о смысле человеческой жизни, о христианской Церкви и вере, об онтологии времени, о демократии, о духовной ситуации времени. Они отражают осмысление философом его основной религиозно-философской интуиции – интуиции первоосновы бытия и присутствия Бога в человеке, и свидетельствуют о мистическом характере этой интуиции.

Ключевые слова: русская религиозная философия, С.Л. Франк, философская интуиция, смысл жизни, мистический опыт, человек и Бог.

Статья подготовлена в рамках проекта «Русская религиозная мысль второй половины XIX – начала XX в.: проблема немецкого влияния в условиях кризиса духовной культуры» при поддержке Фонда развития ПСТГУ.

Предлагаемая публикация составлена из трёх частей, в которых представлены записи Семёна Людвиговича Франка (1877–1950) последнего периода его жизни. Первые две части – это неоконченные отрывки «О жизни» и «О философии», сохранившиеся на отдельных тетрадных листах и имеющие авторскую датировку – соответственно 2 января 1950 и 24–28 января 1949 г. По основаниям, о которых будет сказано ниже, мы допускаем, что отрывок «О философии» может также относиться к январю 1950 г. Третья часть – это содержательные записи из последней записной книжки Франка, ежедневника на 1950 год. Здесь представлены тоже два отрывка – «Темы» и «Записи». Именно последний отрывок является, так сказать, кульминационной точкой этого небольшого собрания текстов, поэтому мы начнём наш текстологический анализ с изучения упомянутого ежедневника.

В фонде С.Л. Франка в Бахметевском архиве Колумбийского университета (США) хранится более 30 записных книжек философа¹. Среди прочего разнообразного материала они содержат опубликованные ранее философские дневники «Первая философия» (1928–1933)² и «Мысли в страшные дни» (1942–1944)³. Однако до сих пор остаются практически неизвестными записи Франка такого же характера, относящиеся к последнему году его жизни.

Ещё в 1954 г., в «Сборнике памяти С.Л. Франка», его сын Виктор привёл одну цитату отца, сделав к ней такое примечание: «Записная книжка, 12 марта 1950 г. (за 9 месяцев до кончины)»:

«В детстве я непоколебимо твердо верил в личного Бога и молился Ему, а вместе с тем, вглядываясь в бездонную глубину неба, ощущал Его сквозь нее и в ней. Под конец жизни я возвращаюсь примерно к тому же. Бог есть для меня лично-подобное, схожее со мной существо и начало – глубочайшая, вечная, совершенная сущность лично-

¹ Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers (далее – ВА). Vox 15. Notebooks of Semen Frank. Их обзор см.: *Аляев Г.Е.* Записные книжки С.Л. Франка как источник изучения творческой биографии философа // Вече. Журнал русской философии и культуры. Вып. 27 (1). 2015. С. 275–284.

² См.: *Франк С.Л.* <Размышления. Первая философия> / Публикация и коммент. Г. Аляева и Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 год / Под ред. М.А. Колерова. М., 2017. С. 39–134.

³ См.: *Франк С.Л.* Мысли в страшные дни // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 347–393; *Аляев Г.Е.* «Мысли в страшные дни»: дополнения. Предисловие к публикации фрагментов из записных книжек С.Л. Франка // Соловьёвские исследования. 2015. Вып. 4 (48). С. 86–101.

сти – и, вместе с тем, глубочайшая первооснова всяческого бытия. И религиозная вера для меня – доверие к бытию»⁴.

Таким образом, наследникам философа было известно об этих записях. Более того, в Бахметевском архиве можно найти несколько листов машинописной расшифровки, сделанной, очевидно, Татьяной Сергеевной Франк или Виктором Семёновичем. Однако расшифровка эта не полная – резко ухудшившийся к концу жизни почерк философа оказался в ряде мест нечитаемым даже для ближайших родственников. Очевидно, по этой же причине данный текст не был до сих пор исследован и франковедами.

Записная книжка, о которой идёт речь, представляет собой английский ежедневник лондонского издательства John Walker на 1950 год в бордовой обложке с золоченой надписью «Diary». На форзацном листе рукой Франка написан адрес и телефон: «S. Frank, 46, Corringham Rd NW 11. Tel. Spe 9635». По этому адресу в северо-западном районе Лондона Golders Green (это название Франк упоминает в публикуемых ниже записях), в доме дочери Натальи, Семён Людвигович прожил последние пять лет жизни. На следующем далее листке с сеткой календаря зачёркнуты даты до 16 августа включительно, после чего обеждены кружком – очевидно, уже Татьяной Сергеевной – даты 25, 30 августа и 10 декабря.

Кроме содержательных записей, о которых речь ниже, ежедневник содержит несколько страниц с адресами, а также отдельные записи семейно-бытового характера под соответствующими датами – о приёме лекарств, стрижке, приезде или отъезде детей и родственников. Есть и несколько записей, сделанных рукой Татьяны Сергеевны – они объясняют упомянутые выше даты: 25 августа – «С. Л. слег в постель», 28 и 29 августа – о визите доктора и сделанных снимках (очевидно, рентгеновских⁵), 30 августа – «Был специалист» (очевидно, подтвердивший страшный диагноз⁶), 7 ноября – «слабеет, мало

⁴ Франк В.С. Семен Людвигович Франк (1877–1950) // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / Под ред. протоиерея о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 4.

⁵ В своих заметках Татьяна Франк записала 29 августа: «Он знает, что снимок показал серьезное заболевание легкого. Спросила его – захочет ли он, если нужно будет сделать операцию. “Нет, не надо ее, нужно дождаться естественного конца, в старости всегда что-нибудь не действует”» (Резвых Т.Н. «Моя судьба меня не беспокоит...»: С.Л. Франк в оккупированной Франции // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка: Сборник науч. статей / [Сост. К.М. Антонов]. М., 2015. С. 224).

⁶ Из заметки Татьяны Франк 30 августа: «Ел, говорил – но диагноз остается в

ест». Наконец, 10 декабря, воскресенье: «Скончался Семенушка в 5 ч. вечера», – а 14 декабря, в четверг: «Похоронили Семенушку». Таким образом, эта записная книжка является не только документом творческой лаборатории философа, но и свидетельством его ухода из земной жизни⁷.

Здесь следует сказать, что проведённые во Франции годы войны – голодные и смертельно опасные – существенно подорвали и без того далеко не благополучное здоровье Франка. Проживая с осени 1945 г. в Лондоне, он уже почти не выходил из дома, неоднократно упоминая в письмах к друзьям о своём фактически инвалидном состоянии. Главное, что его при этом угнетало, – это прогрессирующая утрата работоспособности. Ситуация обострилась в конце 1949 г. 17 ноября Франк сообщал Л. Бинсвангеру, что недавно имел сердечный приступ, который, хотя и оказался относительно безобидным, «оставил большую слабость, которая не прошла до сих пор»; кроме того, потрясением для здоровья стало семейное горе – неожиданная смерть жены сына Виктора Лорны. В результате, писал Франк,

«я до сих пор чувствую себя очень слабым, провожу весь день полулежа в кресле и едва ли могу что-то делать. Можно считать себя философски достаточно натренированным, но “экзистенциальный” опыт смерти все время остается своего рода откровением недостаточно познанной глубины реальности; и таким образом я провожу время за новым метафизическим мудрствованием (metaphysischen Grübeln)»⁸.

В письме к Л. Бинсвангеру от 4 февраля 1950 г. (к которому мы ещё вернёмся ниже), он жаловался на «быстрое утомление при сидении за рабочим столом», а в письме от 10 июня замечал, что «написание писем теперь мне также дается тяжело», и далее описывал своё состояние так:

силе... Господи помилуй» (*Резвых Т.Н.* «Моя судьба меня не беспокоит...». С. 225).

⁷ По свидетельству внука философа, отца Петра Скорера, отпевал С.Л. Франка отец Антоний (Блум) – будущий митрополит Суражский – в православном храме св. Филиппа на Buckingham Palace Road; похоронили Франка на кладбище Hendon в пригороде Лондона (см. об этом: Переписка С.Л. Франка с В.Б. Ельяшевичем и Ф.О. Ельяшевич / Публ. и коммент. Г. Аляева и Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [12]: Ежегодник за 2015 год / Под ред. М.А. Колерова. М., 2016. С. 237–238, прим.).

⁸ S. Frank an L. Binswanger 17.11.1949 // Universitätsarchiv Tübingen (далее – УАТ). 443/7, 522. Здесь и далее перевод писем Франка к Бинсвангеру с немецкого сделан А.С. Цыганковым.

«С моим здоровьем дела идут не слишком хорошо. Мои боли в груди – спазматическое сокращение сосудов – теперь несмотря на все лекарства случаются все чаще; правда они длятся лишь короткое время и не являются опасными, но все же утомляют. Кроме того, я почти постоянно страдаю от слабости и поэтому не могу писать. Мое творчество ограничивается коротким записыванием тех мыслей, которые приходят мне в голову»⁹.

Добавим к этому свидетельства из семейной переписки. В мае 1950 г. Татьяна Сергеевна регулярно сообщала сыну Виктору, который проводил отпуск во Франции, о положении дел: «У нас все по-старому. Папа слабый и усталый» (9 мая); «Папа слабоватый, в субботу был Лейбович, не нашел ничего угрожающего» (16 мая); «Папа все страдает от своих болей – хотя и слабых – но настойчивых в смысле повторений. Очень устал от них» (18 мая); «папа страшно слабый – сегодня напугал меня так, что я вызвала <нрзб.> Лейбовича – который честно сознался в том, что он не понимает причины его слабости – утверждает категорически, что это не сердечная слабость»; «папа отчаянно слаб, страдает болями – но я все надеюсь, что это временно, и он опять окрепнет» (23 мая)¹⁰. Таким образом, хотя окончательный диагноз – рак лёгких – был поставлен только в конце августа, уже весной болезнь с очевидностью прогрессировала, оставляя мало возможностей для работы, но обращая мысли философа к состоянию «посмертного бытия» (о чём публикуемая далее запись от 28 мая).

Возвращаясь к ежедневнику 1950-го года, отметим ещё две отдельные записи Франка, прямо не относящиеся к публикуемым текстам, но отражающие душевное состояние философа в этот период. В самом начале, на развороте первой недели января, записана цитата на французском языке с указанием источника¹¹:

«C'est une grande présomption d'oser tuer quelqu'un, parce qu'on ne peut pas savoir sûrement si de sa mort sortira quelque bien et si de sa vie quelque bien ne fût pas sorti. Aussi je ne peux supporter ces hommes, qui croient qu'il n'est pas possible de produire le bien si on ne commence par le mal, c'est-à-dire par le meurtre. Les temps changent, de nouveaux événements surviennent, les désirs se transforment, les hommes se

⁹ S. Frank an L. Binswanger 10.6.1950 // UAT. 443/7, 528.

¹⁰ См.: ВА. Вох 5. Frank, Semen Liudvigovich (1946–1950). Frank, Tat'iana Sergeevna.

¹¹ На этой же странице, перед французской цитатой, запись о приёме лекарства в период «18–29.XII.49».

lassent... Et, au bout du compte, il arrive toujours ce qu'on n'avait point prévu.

1545. Микель-Анджело. Диалоги с Giannotti, Rom. Rolland, La vie de Michel-Ange, p.162».

Франк выписал отрывок из бесед Микеланджело с Джаннотти 1545 г., приведенный в книге Ромена Роллана «Жизнь Микеланджело»¹². В русском переводе это место звучит так:

«Лишить человека жизни – поступок крайне самонадеянный, ибо никогда нельзя знать с полной уверенностью, обернется ли его смерть благом и не могла ли бы стать благом его жизнь. Поэтому я не терплю людей, которые полагают, что достичь добра можно только, начав со зла, то есть с убийства. Времена меняются, одни события приходят на смену другим, возникают новые желания, люди устают... И в конце концов всегда получается то, чего никто не предвидел»¹³.

Отметим, что Р. Роллан сопровождает эту цитату замечанием о том, что Микеланджело «высказывает почти толстовские мысли о бесплезности борьбы и о непротивлении злу», и далее пишет:

«Тот самый Микеланджело, который некогда восхвалял тираноубийство, теперь брюзжал на революционеров, действующих в надежде изменить мир. Он прекрасно сознавал, что сам был из их числа, и, осуждая их, горько осуждал самого себя. Подобно Гамлету, он теперь все подвергал сомнению – свои мысли, все, что ненавидел, все, во что когда-то верил»¹⁴.

Выписанный Франком отрывок из Микеланджело в целом соотносится со строем его мыслей относительно ограждения мира от зла, отраженным в изданной незадолго перед этим книге «Свет во тьме», хотя Франк при этом вовсе не приходил к толстовскому непротивлению, допуская, как крайнюю меру такого ограждения, «страшный грех человекоубийства»¹⁵. Однако комментарий Р. Роллана позволяет предположить, что эта цитата привлекла Франка не столько как материал для дальнейшей работы, сколько как некое отражение его собственной судьбы – в 90-х годах предыдущего века он тоже был рево-

¹² Rolland R. Vie de Michel-Ange / Deuxième édition revue. Paris: Librairie Hachette et C^{ie}, 1908. P. 162.

¹³ Роллан Р. Жизнь Микеланджело // Роллан Р. Жизни великих людей / Пер. с франц. В. Курелла. М., 1993. С. 179.

¹⁴ Там же.

¹⁵ См.: Франк С.Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. М., 1998. С. 145.

люционером, и его более поздние работы о «крушении кумиров» и «ереси утопизма» в определенном смысле были «горьким осуждением себя».

Следующая запись была сделана в воскресенье 29 января. Франк отмечает свой день рождения словами из просительной ектении на Литургии верных: «Мне 73 года. Христианской кончины живота, безболезненной, непостыдной, мирной – подай Господи!». Можно вспомнить, что этот момент богослужения особо выделен Н.В. Гоголем в его «Размышлениях о Божественной Литургии»:

«Взошед на амвон, лицом к царским дверям, подняв орарь тремя перстами руки, в подобье поднятого крыла ангела, побудителя к молитве, возносит он цепь молений, уже непохожих на прежние. Начинаясь призыванием к молению о перенесенных на престол дарах, они скоро переходят в те прошения, какие только одни верные, живущие во Христе, возносят к Господу... “Христианския кончины живота нашего безболезненной, непостыдной, мирной и добраго ответа на страшном судище Христове просим”. Собрание: “Подай, Господи!”»¹⁶

Для Франка этот день рождения действительно оказался последним.

Но наибольший интерес представляет серия заметок, сделанная ручкой на листах ежедневника с типографски обозначенным датами с 12 февраля по 23 марта. Датировка Франком некоторых (не всех) заметок свидетельствует, что они были начаты около 7 марта, а последняя сделана 14 июля 1950 г. Таким образом, записи делались на уже «прожитых» страничках ежедневника, в основном пустых, хотя иногда и «обтекая» сделанные ранее заметки¹⁷. От упомянутых выше философских дневников прежних лет эти записи отличаются не только худшим почерком – они более коротки, отрывочны, менее взаимосвязаны тематически, хотя пару раз сам автор отмечает эту взаимосвязь. Этот короткий дневник публикуется ниже под названием «<Записи>».

¹⁶ Гоголь Н.В. Размышления о Божественной Литургии // Сочинения. Изд. 15-е / Ред. Н.С. Тихонравова. Т. 8. СПб., 1900. С. 92.

¹⁷ Например, на листке с датой 23 февраля карандашом было записано: «англ. выборы следил за ними весь день», – действительно, 23 февраля 1950 г. в Великобритании проходили парламентские выборы, на которых лейбористы К. Эттли с минимальным отрывом победили консерваторов У. Черчилля. Очевидно, что Франк «следил» за выборами по сообщениям английского радио, которое он регулярно слушал ещё с начала войны.

Кроме этого, в самом конце блокнота, на листах «Memoranda», имеется полторы странички карандашной записи, начинающейся словом «Темы» (под этим названием она и публикуется). Перед этим текстом также карандашом записано несколько имен и фамилий, которым надо «послать и дать книгу», – среди них Федоровский, Лосский, Ганфман, Наташа, Вася (т. е. дети С.Л. Франка – Наталья и Василий), Лева (очевидно, Л. Зак), Нат. Ал. (очевидно, переводчица Н.А. Даддингтон). Скорее всего, речь идёт о книге «Свет во тьме», вышедшей в конце 1949 г., – если это так, то следующая сразу далее запись «Темы» могла появиться в ежедневнике в самом начале 1950 г. (или в последние дни 1949 г.), хотя и сделана на его последних страничках. Правда, в ноябре 1950 г. появилась ещё одна книга, подготовленная Франком – англоязычная Антология Вл. Соловьёва, – однако отнести карандашную запись рукой Франка к последнему периоду его тяжёлой болезни вряд ли возможно¹⁸. Кроме того, далее, ещё на одном листе «Memoranda», уже ручкой записаны названия нескольких книг, при этом вверху странички со списком книг стоит – правда, не вполне разборчивая – дата: «20.I.50»¹⁹; а на обороте каран-

¹⁸ Уже 10 октября Виктор Франк в письме к Бинсвангеру сообщал, что отец «не может больше писать – большую часть дня он находится в полузабытьи и слишком слаб, чтобы иметь возможность писать» (V.S. Frank an L. Binswanger 10.10.1950 // UAT. 443/7, 543).

¹⁹ Очевидно, Франк составлял список для заказа книг в библиотеке – такие поручения выполнял сын Виктор. Список разнообразен, но доминирующей тематикой выступает история философии и религии: *E. Brunner. Christianity and Civilizations*, in 2 v. (1948–1949); *Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Renaissance and Reformation*, ed. J.L.C. Hearshaw (1925); *P.S. Allen. The Age of Erasmus* (1914); *P.J. Tillich. The Shaking of the Foundations* (1948); *The Philosophical Lectures of Samuel Taylor Coleridge*, ed. by K. Coburn (1949); *E. Gilson. Dante and philosophy*, transl. by David Moore (1949); *A.O. Lovejoy. Essays in the History of Ideas* (1948); *E.T. Whittaker. From Euclid to Eddington: A study of conceptions of the external world* (1949); *A.E. Taylor. Plato. The Man and his Work* (1949); *Apuleius. The Golden Ass*; *J. Tixeront History of Dogmas*, vol. 1–3 (1910); *W.O.E. Oesterley & Th.H. Robinson. A history of Israel*, vol. 1: *From the exodus to the fall of Jerusalem*, 586 B.C. (1932).

Здесь кстати упомянуть о том, что, несмотря на прогрессирующую болезнь, философ не терял интереса к художественной литературе. В архиве Франка (box 16) сохранился интересный документ – рецепт упомянутого выше (в письмах Т.С. Франк) доктора Лейбовича (A.A. Leibovitch) от 11 июля 1950 г., на обороте которого находим запись рукой пациента, т.е. Франка:

«Joyce Cary.

Thackeray. *Pendennis*. *Virginians*.

Walpole (прочитано: *Captives*. *Fortitude*. *Judith Paris*. *Secret of City*)

Du-Mourier (прочит. *Rebecca*)».

дашом и ручкой записано: «Разрез. экз. “Св. во тьме” у <нрзб.>. Не-разр. экз. “Света во тьме” у католич. батюшек». Всё это подтверждает предположение, что формулировка «тем», которые нужно в дальнейшем «развить», могла быть сделана Франком в конце декабря 1949 или в январе 1950 г.; некоторые публикуемые далее записи марта – июля действительно можно считать таким развитием.

Как было выше отмечено, в той же архивной коробке, где хранятся записные книжки Франка (box 15), имеются и машинописные листы с частичной расшифровкой публикуемых записей из ежедневника, – четыре листа, к которым приложен лист с машинописным заглавием: «Записная книжка С.Л. Франка за 1950 г. с ценнейшими мыслями в кратком изложении (Многое не разобрано)». А среди записей Т.С. Франк (box 16) есть листок с её рукописной расшифровкой большей части отрывка «Темы» под заглавием «Из записной книги Семенушки 1950 г. Лондон», а также листок с машинописным воспроизведением этой расшифровки с небольшой правкой от руки, сделанной, скорее всего, Виктором Семёновичем. Эти документы приняты нами во внимание, однако публикуемый далее текст является расшифровкой оригинальных рукописных записей С.Л. Франка. Эти записи, между прочим, ещё раз свидетельствуют, что Франк до конца жизни пользовался старой орфографией – в нашей публикации она заменена на новую, за исключением различного написания слов «мир/мір».

Вернёмся теперь к первым двум отрывкам, включённым в нашу публикацию. В фонде Франка в Бахметевском архиве (box 12) хранится небольшая неоконченная рукопись под заглавием «О жизни», датированная 2 января 1950 г., – возможно, она напрямую связана с первым пунктом карандашной записи «Тем»: «Жизнь печальна (развить)». Но также стоит в этой связи вернуться к упомянутому выше письму к Л. Бинсвангеру от 4 февраля 1950 г. Пожаловавшись на свою быструю утомляемость, Франк продолжал:

«Сейчас у меня достаточно новых мыслей для нового (небольшого) текста об основоположных духовных проблемах в связи с духовной ситуацией нашего времени. Это было бы своего рода популярное резюме всего моего духовного развития. Я опасюсь, что работа будет вынуждена остаться у меня в голове»²⁰.

Таким образом, летом 1950 г. Франк читал (по-английски) романы Хью Уолпола и Дафны Дюморье, а также интересовался творчеством Джойса Кэри и историческими новеллами Уильяма Теккерея.

²⁰ S. Frank an L. Binswanger 4.2.1950 // UAT. 443/7, 526.

Содержание неоконченного отрывка «О жизни», в котором речь идёт о «духовной жизни современного человечества», позволяет предположить, что Франк в письме к своему другу имел в виду именно этот текст, что даёт нам основание присоединить его к публикации записей из последнего ежедневника и рассматривать все эти тексты как документальное свидетельство исканий, планов и интуиций русского философа, относящихся к первой половине 1950 г., то есть к последним месяцам его творческого пути²¹.

Теперь необходимо объяснить, на каком основании мы считаем возможным также включить в этот корпус текстов отрывок «О философии», чётко датированный автором январем 1949 г. (причём датировка встречается в небольшом тексте трижды).

Первый аргумент основывается на палеографическом анализе документов. Отрывки «О жизни» и «О философии» написаны на листах в линию, вырванных (изъятых) из тетради или блокнота, в котором листы крепились на четырёх скобах, на что указывают отверстия по левому полю. Цвет бумаги, интервал линий, расположение отверстий – всё указывает на то, что оба отрывка написаны на листах, изъятых – с большой долей вероятности – из одной и той же тетради. Перо и чернила (чёрные, местами с просветлением – очевидно, когда чернила заканчивались), а также почерк в обоих отрывках практически одинаковы (понятно, что это почерк одного человека, однако почерк каждого человека с течением времени и в разных обстоятельствах может несколько меняться – в данном случае очень похоже, что тексты писались Франком примерно в одно время и с одинаковым намерением).

Второй аргумент основывается на содержательном анализе. Оба текста представляют собой, по сути, развитие одной исходной мысли – о том, что философия начинается там, где кончается «здоровый смысл», что означает, прежде всего, её непрактичность, непрагматичность. Эта исходная мысль применяется для определения «духовно

²¹ Нельзя не заметить, что разворачиваемый в отрывке «О жизни» тезис о том, что единственной подлинной верой в современном мире выступает коммунизм, был предметом небольшой статьи Франка «Реальный смысл борьбы», оставшейся в рукописи и опубликованной лишь недавно (см.: *Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания.* С. 327–333). Рукопись статьи не датирована, а составителями архива предположительно отнесена к периоду 1940–45 гг., однако упомянутые в ней события и имена позволяют отнести её к периоду с конца 1948 по май 1949 г. Отрывок «О жизни» представляется попыткой возвращения к этой теме и её продолжения в виду новых фактов – в частности, победы коммунизма в Китае осенью 1949 г.

правильной ориентировки в жизни», только если в отрывке «О жизни» предметом такого «ориентирования» должна была стать «духовная жизнь современного человечества», то в отрывке «О философии» Франк возвращается к уже не раз в прошлом проговоренной теме соотношения философии и науки. Здесь следует сказать, что тема «оппонирования» здравому смыслу не была новой для Франка – она вполне вписывается в установку «*docta ignorantia*, и её можно проследить уже в «Непостижимом», а в книге «Реальность и человек» встречается буквальная формула, ставшая исходной в публикуемых нами отрывках:

«Мы должны иметь мужество сказать, идя навстречу естественной насмешке: философия, в ее отличии от положительного (практического и научного) знания, *начинается только там, где кончается “здравый смысл”*. Именно *здоровая*, т. е. адекватная своему предмету, философия необходимо должна выходить за пределы того, что принято называть “здравым смыслом”»²².

Книга «Реальность и человек» была в основном завершена Франком на рубеже 1947–1948 года (о чём есть запись в одном из его дневников), однако через полтора года он вернулся к её доработке, поставив точку (судя по датировке предисловия) в сентябре 1949 г. Отрывки «О жизни» и «О философии» представляются в этой связи попытками продолжить и развить одну из ключевых мыслей, намеченную, но не развитую в последней книге, или требующую нового осмысления (такие взаимосвязи можно проследить и в отношении других произведений Франка). Здесь будет кстати обратить внимание на вставку, сделанную перед незаглавленным текстом, которая, собственно, и даёт основания для его названия: «(Другой ряд мыслей – о философии)». Эта вставка сделана явно позже, другими чернилами и менее ровным почерком. К чему она относится? Вряд ли речь идёт об отношении к целой книге, но вполне можно предположить, что это «другой ряд мыслей» по отношению к отрывку «О жизни», где утверждение непрагматичности философии констатировалось лишь как исходный пункт для анализа духовного состояния современности, а здесь эта же исходная мысль становится предметом более детальной рефлексии.

Приведённые аргументы позволяют нам допустить, что отрывок «О философии», датированный автором январём 1949 г., может быть,

²² Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 254.

следует отнести к январю 1950 г. – то есть здесь имеет место ошибка (описка) Франка в указании года. Следует заметить, что подобные описки, хотя и редко, но встречаются у Франка, в частности, в его переписке. Но даже если не ставить под сомнение авторскую датировку отрывка «О философии»²³, следует признать его созвучие, содержательную связь с отрывком «О жизни», что является достаточным основанием для включения обеих текстов в наш корпус последних записей Франка – к сожалению, оставшихся незавершёнными.

Возвращаясь к записям в ежедневнике, следует отметить, что краткость и отрывочность последнего философского дневника Франка объясняется не только плохим состоянием здоровья, но и тем, что, несмотря на это состояние, он всё-таки написал в это же время свою последнюю статью «Духовное наследие Вл. Соловьёва». С предложением дать статью для «Вестника РСХД» к Франку обратился в письме от 26 марта 1950 г. секретарь Русского Студенческого Христианского Движения Иван Васильевич Морозов, незадолго перед этим ставший и редактором «Вестника». Правда, Морозов предлагал темы о В.В. Розанове или о К.Н. Леонтьеве, однако Франк ответил 29 марта, что может написать о Соловьёве (об этом свидетельствует его пометка на письме Морозова)²⁴. Очевидно, это предложение было принято, и уже 28 июля Франк сообщил своему другу В.Б. Ельшечичу:

«Я живу – без особых опасных болезней, – с трудом, тело перестает быть орудием души и становится бременем. Работать трудно. Сейчас, впрочем, я написал статью о Вл. Соловьёве к 50-летию его смерти для Вестн<ика> Христ<ианского> Движения – выйдет в сентябре.

²³ За то, что никакой описки не было, может говорить письмо Франка к Бинсвангеру от 16 декабря 1948 г., в котором он пишет о новом издательском плане: «Наконец (но сейчас это только отдаленные планы), мне предложили написать для английского собрания научно-популярных книг – Penguin Books – маленькую книжечку по теме “Что такое философия?”. Предложение – привлекательно для меня, оно находится в русле моих мыслей, и мне было бы интересно резюмировать в общепонятной форме и с методологической стороны все продуманное мной прежде. Сделаю ли я это, зависит от состояния моего здоровья, т. е. от того, выдержу ли я необходимое напряжение» (S. Frank an L. Binswanger 16.12.1948 // UAT. 443/7, 513). О написании и публикации такой книги Франка нам неизвестно, но вполне возможно, что записи, датированные январём 1949 г., были как раз попытками реализации этого предложения.

²⁴ Морозов И.В. – Франку С.Л. 26 марта 1950 // ВА. Vox 9. Unidentified L-M.

При случае прочти (если получу лишн<ие> экземпляры, пришлю тебе). Цель – сделать нек<ото>рые внушения молодому поколению»²⁵.

Таким образом, работа над статьёй шла параллельно дневниковым записям (в период с апреля по июль) и, очевидно, забирала слишком много сил физически слабеющего философа, чтобы позволить ему более развёрнуто формулировать свои дневниковые записи. А вскоре после завершения статьи сил для какой-либо работы уже практически не оставалось, и записи в ежедневнике были тоже прекращены.

Нужно, впрочем, подчеркнуть, что даже после этого Франк продолжал «искать твердую опору в области внутреннего, духа, трансцендентного», дающую «отстраненное духовное спокойствие», выражением которого была, как он писал Бинсвангеру, «вся моя философия»²⁶. Об этих поисках свидетельствуют мистические сеансы и мысли философа, зафиксированные находившимися рядом с ним в дни болезни сводным братом Львом Заком, сыном Виктором и, конечно, женой Татьяной Сергеевной. Эти «метафизические фантазии», как назвал их сам Франк²⁷, безусловно, могут рассматриваться как продолжение наиболее существенных идей, ещё собственноручно зафиксированных в последнем дневнике. Например, 12 октября Татьяна Сергеевна записала такие слова мужа:

«Я думаю о новой философской системе христианства, она совсем еретична, она идет против всех догматов – я так понимаю теперь христианство, у меня в голове целая система <...>. Основная идея – личность и Бог, я это развил в своей последней книге “Реальность и человек”»²⁸.

Ещё одну запись сделал Лев Зак 24 октября 1950 г.:

«– Ты говоришь, что рассуждаешь во сне и занимаешься метафизикой, в каком направлении идут твои мысли, о чем ты, главн<ым> образом, думаешь.

Сеня: О Боге. Но вне великой доктрины откровения. Вот, этой ночью я думал о Боге, как о святыне. Что такое святыня? Она включает

²⁵ Переписка С.Л. Франка с В.Б. Ельяшевичем и Ф.О. Ельяшевич. С. 235–236. Статья вышла в № 4–5 Вестника РСХД, который Франк ещё успел увидеть – 17 ноября Татьяна Сергеевна записала: «Пришел “Вестник” с его статьей о Соловьеве, сказал Лева: “Это моя последняя статья” <...>» (*Резвых Т.Н.* «Моя судьба меня не беспокоит...»). С. 234).

²⁶ См.: S. Frank an L. Binswanger 10.6.1950.

²⁷ См.: *Резвых Т.Н.* «Моя судьба меня не беспокоит...». С. 230.

²⁸ *Резвых Т.Н.* «Моя судьба меня не беспокоит...». С. 230.

в себя понятие добра и красоты. Служение красоте есть тоже служение святыне. Служение святыне приближает к Богу. Когда я думал о служении красоте, мне вдруг вспомнились Тургенев и Виардо. Отношение Тургенева к Виардо было служением красоте. Почему этого было недостаточно, чтобы приблизиться к Богу? Потому, что это было служение только красоте, а не совокупности всего того, что делает святыню святыней»²⁹.

Физические страдания словно обостряли, доводили до предела глубину мысли, хотя и не давали уже возможности выразить эту глубину в развёрнутых формулах. Ссылаясь на Паскаля, Франк говорил о мире благодати, «когда человеку в страданиях открывается последняя истина и мудрость. Я никогда не был так смел и так мужествен в своих выводах, как в эти дни»³⁰. Вершиной этой смелости и глубины полученного откровения был мистический опыт, пережитый, судя по записи Татьяны Сергеевны, в ночь на 8 ноября – за месяц до смерти, – когда «я приобщался не только страданиям Христа, но, как ни дерзновенно, к самой сущности Христовой»³¹. Эти последние ночи мучительной болезни приводят Франка к такому пониманию исключительного отличия христианства от других религий: «<...> Причаститься христианству можно не только любовью – это есть и в Ветхом Завете – а только через страдание – это единственный путь к нему»³².

К этому же ряду относится разговор с сыном Виктором, в котором Франк описал свой первый мистический опыт, относящийся ещё к периоду работы над «Предметом знания». Это описание Виктор Франк включил в упомянутую выше статью в «Сборнике памяти С.Л. Франка», однако позволим себе привести здесь полностью сделанную Виктором в тот день запись. Это поможет понять контекст разговора, в котором всплыло это воспоминание, – чтение книги Хайдеггера, письмо к Бинсвангеру, учение о философской, а точнее – религиозно-философской, мистической интуиции.

²⁹ В.А. Вох 13. Thoughts of Semen Frank.

³⁰ Резвых Т.Н. «Моя судьба меня не беспокоит...». С. 230.

³¹ Резвых Т.Н. «Моя судьба меня не беспокоит...». С. 233. Это же описание приводит Лев Зак, называя этот мистический опыт Франка «высшей точкой всех его прежних исканий и увенчанием их» (Зак Л. Семен Людвигович Франк – мой брат // Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка. С. 22).

³² Резвых Т.Н. «Моя судьба меня не беспокоит...». С. 234.

«31.VIII.1950

Вечером папа неожиданно разговорился о философии. Он написал большое письмо Бинсвангеру³³ о новой книге Гейдеггера “Holzwege”, которую я ему принес из библиотеки. Книга эта доставила ему огромное удовольствие, сказал он, потому что Гейдеггер другими путями дошел до его “основной философской интуиции”. Гейдеггер коренным образом изменил и даже оставил свой экзистенциализм (замкнутость души изнутри), и его новая книга исходит из сознания, что душа покоится на абсолютном бытии.

“У меня было одно настоящее философское откровение”, сказал папа. “Это было в 1913 г. в Мюнхене, когда я писал “Предмет знания”. Я дошел до известного предела и попал в тупик. Я бросил писать и целую неделю ходил по комнате и думал. Потом у меня было прилитие крови к голове, и я решил бросить всё и отдохнуть. И вот, ночью голос мне сказал: “Неужели ты не понимаешь такой простой вещи? Зачем начинать с сознания? Начинай с бытия!”

“Sum, ergo cogito?”, спросил я.

“Нет”, ответил папа, “нет. Скорее: “Cogito, ergo est esse absolutum”. Это – моя основная интуиция, и вся моя философия основана на этом”.

Я: Но неужели ты так одинок в этом, что только Гейдеггер понял то же самое?

Папа: Да, пожалуй только еще Бергсон пришел к этому же сознанию. Гейдеггер выражает ту же основную мысль, пожалуй, тоньше, чем я. (он изложил мне мысли Гейдеггера) об искусстве – красота в искусстве, как проявление истины, абсолютной действительности и т. д.)

Потом заговорили о католицизме и о понятии “веры”. Я сказал, что есть разница между верой = внутренним убеждением и верой в «исторические события», как напр. в Воскресение Христово.

Папа: Такой веры нет. Если подходить к евангельскому отчету с точки зрения судебного следователя, то отчет о Воскресении не выдерживает критики, столько в нем противоречий. Но если вжиться

³³ См.: Франк С.Л. Письма к Л. Бинсвангеру / Пер. с нем. А.Б. Григорьева // Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. С. 344–346; S. Frank an L. Binswanger 31.8.1950 // UAT. 443/7, 530. Обратим здесь внимание на то, что во всех сделанных до сих пор публикациях данного письма оно датировано 30-м августа, однако эта датировка является опечаткой машинописной копии переписки Франка и Бинсвангера – оригинал письма, как и каталог архива Тюбингенского университета, где хранится эта переписка, позволяет уточнить, что письмо датировано 31 августа, что фактически подтверждает и запись Виктора.

и вдуматься в личность Христа, то становится ясным, что Он умереть не мог, что в нем дух преодолел плоть.

Ну вот и пофилософствовали – сказал п<апа> на прощанье – а то я думал, что в детство впал»³⁴.

Возвращаясь к публикуемым дневниковым записям, следует подчеркнуть, что они также являются свидетельством мистического опыта – «философского откровения», – подобного описанному в разговоре с сыном 31 августа или засвидетельствованному Львом Заком и Татьяной Франк 8 ноября, а также зафиксированному в других, более ранних философских дневниках «Первая философия» и «Мысли в страшные дни»³⁵. «В ночь на 7 марта опытно испытал основн<ую> интуицию моей философии», – записывает Франк в ежедневнике, и именно этот опыт, очевидно, подвиг его к новым записям. Описание этой интуиции, составляющее центральную смысловую часть публикуемых записок, – как ощущения глубочайшей укоренённости человека в «абсолютной первооснове всяческого бытия», т.е. в Боге, – принципиально совпадает как с тем, что Франк испытал в 1913 г., так и с «метафизическими фантазиями» осени 1950 г., что лишь подтверждает его идею, воспринятую от А. Бергсона, о единстве первичной интуиции, которой философ всегда руководится в своих рациональных построениях³⁶.

Набросок «Темы» и записи в ежедневнике касаются также ряда других основных проблем, над которыми Франк напряжённо размышлял на протяжении многих лет, – о смысле человеческой жизни, о христианской Церкви и вере, об онтологии времени, а также о демократии и – если учесть отрывки «О жизни» и «О философии» – о «духовной ситуации нашего времени», о философии и науке. К сожалению, времени и сил на новое, более подробное развитие этих тем у философа уже не осталось. В последней собственноручной открытке Бинсвангеру от 16 сентября Франк констатировал:

«Из позиции моего внутреннего бытия мне кажется едва ли желанным на непродолжительное время вернуться в регион этого мира,

³⁴ ВА. Vox 13. Thoughts of Semen Frank.

³⁵ Об этом см.: *Аляев Г.Е., Резвых Т.Н.* Топология мистической интуиции: С. Франк в Ребрюке, Баденвайлере, Лемго, Сен-Пьер д’Алеваре // Значение – смысл – символ – II: Теология, философия и эстетика на рубеже веков: Материалы международной научной конференции, 26–28 октября 2017 г. Мцхета, Грузия / Под ред. А.И. Резниченко. М., 2017. С. 52–56.

³⁶ См.: *Франк С.Л.* О философской интуиции // Русская мысль. 1912. Кн. III. Отд. 3. С. 33.

после того как внутренне я уже нахожусь на пути в другой регион бытия»³⁷.

Публикуемые тексты являются ярким свидетельством силы духа великого русского философа Семёна Людвиговича Франка, сохранившего творческую волю к выражению интуиции первоосновы бытия практически до последних дней своей жизни в «этом мире», несмотря на смертельную болезнь, уводившую его «в другой регион бытия»...

Выражаем благодарность доценту В.В. Чернышову за оказанную помощь в расшифровке текстов.

ПРИЛОЖЕНИЕ

С.Л. Франк. О жизни³⁸

2.I.1950

О жизни

Вместо предисловия

Я делаю попытку подвести последние, практически (в широком смысле слова) существенные итоги моей мысли. Такие итоги не могут быть плодом какой-либо аргументации или рассуждения, а суть простые описания данных опыта – опыта, правда, не в смысле регистрирования частных и внешних фактов, а в смысле видения как бы общего и постоянного фона и основы человеческой жизни. Истинный, духовно зрелый философ должен, по образцу Ньютона, руководиться правилом: *hypotheses non fingo*³⁹. Он⁴⁰ сознает, что цель истинного познания есть простое описание того, что есть, и что всякая плодотворная аргументация есть не объяснение сущего из его предполагаемых причин, а простое логическое изъяснение его состава.

³⁷ S. Frank an L. Binswanger 16.9.1950 // UAT. 443/7, 540.

³⁸ Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers. Box 12. О жизни. Рукопись, чернила, пять страниц (три листа). Первые две страницы не пронумерованы, следующие три имеют авторскую нумерацию, начиная с «1», сверху страницы по центру – эти номера вставлены нами в текст в квадратных скобках. Подчёркивания оригинала сохранены. Курсивом выделены вставки, сделанные между строк.

³⁹ Гипотез не измышляю (лат.). Фраза использована Исааком Ньютоном в эссе «General Scholium», добавленном ко второму изданию «Philosophiae Naturalis Principia Mathematica» (1713).

⁴⁰ *Далее зачёркнуто*: должен.

Но только факты, на которые направлена философская мысль, суть факты общие и вечные (конечно «вечные» в относительном смысле – «доколе небо и земля не прейдут»⁴¹, ибо никакие факты не вечны в строгом смысле сверхвременности). Такие факты, ускользающие от внимания здравого смысла и научного познания и однако наиболее важные для понимания жизни, суть истинный предмет философии. Все остальное в обычной, школьной философии есть лишь метафизика в дурном смысле – плохие отвлеченные доказательства того, что непосредственно очевидно из созерцания сущего.

Несмотря на практическую задачу и практическую ценность такого философского описания и осмысления жизни, надо открыто признать, что философия начинается только там, где кончается «здравый смысл». Этим признанием философ – подобно христианину, открыто и с чувством собственного достоинства принимает на себя хулу «мира сего». Дело в том, что здравый смысл (и *отчасти* основанное на нем научное знание), руководясь задачей практической ориентировки в узком смысле слова, т. е. преуспеяния в пределах земной жизни, основано на опытном учете только частных и изменчивых фактов бытия, тогда как философский опыт, как указано, обращен на общие и вечные условия бытия. Известен ответ человека здравого смысла на вопрос философа, что такое время: «время есть такая вещь, к<ото>рую я не хочу терять на праздную болтовню». А между тем, ясное, внимательное восприятие времени необходимо практически уже *для осознания* основного факта человеческой жизни – ее текучего, преходящего характера, – осознания, без к<ото>рого человек живет в⁴² губительной иллюзии прочности своего бытия. Философия, осознавая общие условия всякого частного опыта, в этом общем смысле трансцендентальна. Беспольность философии для частных целей в пределах земного бытия есть тем самым ее польность и необходимость для осмысления жизни в целом и тем самым для духовно правильной ориентировки в жизни.

[1] Вглядываясь в духовную жизнь современного человечества, добросовестный наблюдатель должен прийти к потрясающему, но совершенно очевидному выводу: единственная подлинная вера, которую оно живет, есть коммунизм. Но разве нет еще и других вер? А христианство в его великой, вечной правде? А могущественное гуманитарное движение, с его идеалом свободы, самоопределения,

⁴¹ См.: «Ибо истинно говорю вам: доколе не пройдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не пройдет из закона, пока не исполнится все» (Мф. 5:18).

⁴² *Далее зачёркнуто*: иллюзорном мире.

равенства, социальной справедливости – движение, в последние века уничтожившее деспотизм и сословные привилегии и создавшее великие демократии Запада? Но если отдать себе честный отчет в том, что произошло за последние полвека, то надо будет признаться, что обе эти веры потускнели, одряхлели, потеряли жизненную силу – проще говоря, для огромного большинства перестали быть подлинной верой. Ибо подлинная вера есть духовная сила, способная передвигать горы. Где она еще осталась? Только в коммунизме. И странная вещь: гибельность коммунизма была ясна здравой мысли с самого⁴³ возникновения его идеи 100 лет тому назад; она была подтверждена⁴⁴ разгромом, совершившимся в России при его воцарении 30 лишним лет тому назад. А теперь неопровержимые факты свидетельствуют, что коммунизм есть невыносимый, удушающий жизнь деспотизм, которого еще не бывало на свете, далеко превзошедший всяческий азиатский деспотизм прошлого. В этом [2] сходятся все свидетельства очевидцев. Но если все, испытавшие коммунизм на себе самих, с ужасом и содроганием отстраняются от него, это не мешает сотням тысяч и миллионам людей в еще свободных странах мечтать о нем, как о земном рае и самоотверженно бороться за его осуществление. Коммунизм имеет «пятую колонну» во всем мире. Пусть вожаки ее – люди корыстные и подкупленные; они были бы бессильны – они были бы бессильны, если бы не опирались на массу искренне и бескорыстно верующих. На наших глазах только что коммунизм одним ударом завоевал 400-миллионный Китай и грозит завоевать всю Азию⁴⁵. Возможно ли это без веры? И где иная вера, способная совершить что-либо подобное?

Но это странно только на первый взгляд. Вера всегда сильнее здравого смысла – в хорошем, и в плохом. Разве христианство не победило некогда европейский мир, проповедуя вещи, противоречащие всем общепризнанным истинам «здравого смысла». Вера есть всегда «вещей невидимых обличение»⁴⁶, она всегда стремится к невозможному и осуществляет его, и «здравый смысл» бессильно отступает

⁴³ Далее зачёркнуто: его.

⁴⁴ Далее зачёркнуто: тем.

⁴⁵ Речь идёт о победе Коммунистической партии Китая и её вооружённых сил в гражданской войне – 1 октября 1949 г. Мао Цзэдун провозгласил Китайскую Народную Республику, а гоминьдановское правительство Чан Кайши с остатками армии в декабре эвакуировалось на остров Тайвань.

⁴⁶ См.: «Есть же вѣра уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ» (Евр. 11:1).

перед ее всепревозмогающим натиском. И истинная, и ложная вера всегда есть священное безумие; и это безумие есть движущая сила истории. Только позднее, задним числом, по плодам веры, люди научаются различать [3] ложную веру от истинной.

Перед лицом этого общего факта обнаруживается глупость, иллюзорность т. наз. «экономического материализма» (на который – в теории – опирается сам коммунизм, но который практически есть *теперь* господствующее убеждение большинства политиков и историков)⁴⁷. Движущей силой истории провозглашается экономическая нужда или страсть корыстолюбия. Конечно, это есть один из самых сильных и влиятельных мотивов человеческой жизни – личной и коллективной. Но это не может быть творческой исторической силой. И по очень простой причине. Исторические перемены требуют энтузиазма, жертвенности, готовности умереть за лучшее будущее; но это явно несовместимо с корыстью. Много крови пролито было за корыстные интересы – но исторически это было бесплодно.⁴⁸

С.Л. Франк. <О философии>⁴⁹

(Другой ряд мыслей – о философии)

1

Философы, подобно поэтам, nascuatur, non fiunt⁵⁰. Подобно поэтам, они должны обладать особым, прирожденным даром улавливать, видеть ускользающий от обыденного взора общий фон, как бы общую атмосферу бытия, сосредоточиваться на общем впечатлении от него. Но, в отличие от поэтов, они должны обладать способностью выразить это впечатление, выявить эту атмосферу через комбинацию точных понятий. Поэтому вне сочетания художественного воображения с силой отвлеченной, анализирующей мысли нет философии. Вечный образец философского гения есть Платон.

24.I.1949⁵¹

⁴⁷ Первоначально закрывающая скобка была поставлена после слова «коммунизм», но зачёркнута, новая не поставлена – добавлена по смыслу.

⁴⁸ На этом текст обрывается.

⁴⁹ Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers. Box 12. On philosophy. Рукопись, чернила, 3 страницы.

⁵⁰ Рождаются, а не становятся (лат.).

⁵¹ По основаниям, приведённым в предисловии к публикации, мы считаем воз-

2

Философия начинается только там, где кончается «здоровый смысл». Надо иметь мужество противопоставить с самого начала это суровое слово обычным хулителям философии. Ибо что собственно значит «здоровый смысл»? Он есть направленность на такое познание мира, которое помогает практически целесообразно ориентироваться в нем. При этом, прежде всего, цель человеческой жизни и деятельности предполагается сама собой очевидной: она состоит в овладении внешней средой в интересах земного благополучия человека. И, во-вторых, такая⁵² ориентировка предполагает сосредоточение внимания только на относительно немногих изменчивых содержаниях бытия, существенных для практического поведения; более глубокие, общие, постоянные черты бытия при этом умышленно обходятся, как ненужные, само собой разумеющиеся, не имеющие интереса. Но в обоих этих отношениях философия принципиально выходит за пределы «здорового смысла»: она задумывается над вопросом об истинной цели человеческой жизни; и она ищет такого познания бытия, которое открывало бы истинные общие соотношения и свойства бытия совершенно независимо от практической полезности такого познания. Уже наука в своих выводах выходит за пределы «здорового смысла»: что земля вращается вокруг солнца (а не наоборот) или что увеличение денежной заработной платы может повести не к обогащению, а к обеднению ее получателя суть истины, противоречащие «здоровому смыслу»; но наука, по крайней мере, исходит из постановок вопросов, доступных «здоровому смыслу» и в своих выводах обнаруживается часто, как ощутительно полезная для его целей. Философия же уже с самого начала ставит вопросы, бессмысленные с точки зрения «здорового смысла»: что такое «мир»? что такое «число»? или «время»? или «познание», и т.п.? Философия ищет истины, здравый смысл – практической пользы. Философия отвечает на вопросы духа, здравый смысл – на вопросы рассудка, находящегося на обслуживании животных потребностей. Беспольность философии есть не ее недостаток, а ее высшее достоинство, – совершенно так же, как в искусстве. Что бесполезное для земных, животных нужд может оказаться насущно необходимым для более глубокого, подлинного существа

возможным предположить, что здесь и далее в тексте год указан Франком ошибочно – должен быть не 1949 (49), а 1950 (50), – однако, поскольку это предположение является гипотетическим, оставляю написание без изменений.

⁵² *Далее зачёркнуто*: практическая.

человека – есть обратная сторона дела. «Ибо что пользы для человека, если он приобретет весь мир, а душу свою погубит?»⁵³

24–28.I.49

3

Ответ на вопрос: нужна ли, или возможна ли, философия, за пределами науки сводится к ответу на вопрос: есть ли правда только правда фактического порядка, или есть еще правда иная – правда за пределами того, что «фактически есть»? Сфера научного познания есть сфера правды фактической; сфера философии – правда за пределами фактического состояния бытия. Вопрос этот недвусмысленно-очевидно решается указанием на само бытие человеческого духа. Ибо человеческий дух тоже в широком смысле слова есть факт бытия. Но он есть такой «факт», который не удовлетворяется ни самим собой, ни другим, как фактами, а ищет иной, высшей правды. Об этом свидетельствует уже тот неотразимый «факт», что всему, что фактически есть, человек противопоставляет то, что должно быть.

28.I.49.

С.Л. Франк. <Из ежедневника 1950 г.>⁵⁴

1. <Темы>

Темы:

1) Жизнь печальна (развить). Никакие объяснения не могут устранить факта, что есть добро и зло, светлое и темное.

2) Что Бог любви, Бог-Дух, Бог-личность есть вместе с тем Творец мира и его всемогущий владыка, – что он действует в землетрясениях, ураганах, войнах – это есть потрясающий парадокс, теоретически теперь необъяснимый. Разница между древнеиудейским и нашим миром. Очевидно, что нужна какая-то поправка. *Ср. запись от III⁵⁵*.

⁵³ См.: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» Мф. 16:26; см. также Мк. 8:36, Лк. 9:25.

⁵⁴ Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers. Box 15. Notebooks of Semen Frank. [Ежедневник 1950 г.]

⁵⁵ Вставка «Ср. запись от III», судя по почерку, вписана позднее, и может означать отсылку к мартовским записям, публикуемым ниже.

2)⁵⁶ Реальность духа, как субъекта знания и воли. Все основано на этом.

3) Когда после атомной войны люди станут поклоняться дьяволу (ср. Are and Essence⁵⁷), наступит время для объединения верующих христиан в духовно-достоверном. До этого – церковь, как организация догматически верующих, и вокруг нее – свободно ищущие умы и сердца.

4) Жизнь личности – basso ostinato⁵⁸ среди беспорядочной игры звуков.

5) Время – течение жизни – скольжение по краю небытия между двух бездн прошлого и настоящего⁵⁹.

(Ad. 2⁶⁰. «Звездное небо надо мной и нравственный закон во мне» – бессмертные слова великого Канта).

6) К фактам бытия относится и то, что человеческий дух знает в себе самом превосходящую его глубину или инстанцию: Бога.

7) К этой инстанции неприменимы категории «внутри» и «вне» (философски: имманентно и трансцендентно) или применимы только совместно. В глубине самого человека живет то, что выше и значительнее его.

2. <Записи>

«Бог» = священная, верховная инстанция в глубине души. В определении отношения меня к ней неадекватны понятия «вне» и «внутри» меня. Человек есть личность и имеет основу и смысл своего бытия только через свое отношение к этому началу. Согласно откровению Иисуса Христа выражение и мерило степени присутствия Его в нас есть любовь. – «Веруют в Бога» – все, кто реально живут этим отношением.

Самое существенное практически: отчетливой говорит установка, в силу которой цель жизни есть не удовлетворение субъектив-

⁵⁶ Так в тексте – номер 2 повторяется. Судя по несколько измененному далее почерку, следующая часть записи делалась позднее, чем первые два пункта.

⁵⁷ Имеется в виду роман Олдоса Хаксли «Обезьяна и сущность» («Are and Essence», 1948), в котором описывается жизнь людей, выживших на руинах цивилизации после мировой атомной войны и поклоняющихся Велиалу (Belial).

⁵⁸ Basso ostinato (итал. букв. – упорный бас) в многоголосной музыке – повторяющаяся в нижнем голосе мелодико-ритмическая фигура, на фоне которой обновляются верхние голоса.

⁵⁹ См. далее запись о Платоне от б.V.50 и прим. 68.

⁶⁰ Очевидно, следует понимать как «Additio 2» – прибавление к пункту 2.

ных> потребностей (= «слишком человеческого»⁶¹), а осуществление объективной ценности, достоинства жизни и тем самым ее смысла. Уважение к божественному в человеке (себе и других) и служение ему.

В ночь на 7 марта опытно испытал основн<ую> интуицию моей философии: в последней глубине моего «я» – присутствие (в смутной, далее неопределимой форме) первоосновы бытия вообще. Основное отношение: эта первооснова есть нечто глубоко родственное мне и мое отношение к ней есть отношение полного доверия. И вместе с тем эта последняя глубина реальности есть высшее, верховное, святое. Такова моя первичная интуиция того, что зовется «Бог». Отсюда первая аксиома религи<иозного> сознания: нечто родственное мне и высшее и святое – есть абсолютн<ая> первооснова всяческого бытия.

11. III. Объективная ценность присуща только первичному обнаружению первоосновы бытия. «Только один Бог благ» (Слова И<исуса> Х<риста>)⁶². Объективность, т. е. безгреховность и всеобщность, обязательность есть именно выражение онтологической первичности, характера *causa sui*, присущего Богу или божественной реальности. Отличие этой первичности, «из-самого-себя-бытия», от грубой, духовно-произвольной фактичности эмпирического бытия («мира»).

12. III. 50.

Общепризнано, что существо христианской веры есть сама личность Иис<уса> Христа – не его «учение», но и не (богословское) «учение о Нем», а сама его конкретная личность. Отсюда следует, что осуществление этой веры есть развитие в себе чего-то подобного Его самосознанию (это дерзновенно, но оправдано) – утвержденность в Боге, жизнь в неразрывной связи с Богом, сознание присутствия Бога во мне самом – и вытекающего отсюда доверия к основе моего бытия – а также видения святости всякого «ближнего».

⁶¹ Часто встречающаяся у Франка отсылка к известной работе Ф. Ницше «Человеческое, слишком человеческое», которую он переводил на русский язык ещё в 1911 г.

⁶² «Никто не благ, как только один Бог» (Мф. 19:17; Лук. 18:19).

В детстве я неколебимо твердо верил в личного Бога и молился Ему, и вместе с тем, вглядываясь в бездонную глубину неба, ощущал сквозь нее и в ней Бога. Под конец жизни я возвращаюсь примерно к тому же. Бог есть для меня лично – подобное, сходное со мной существо и начало – глубочайшая, вечная, совершенная сущность личности, и вместе с тем глубочайшая первооснова всяческого бытия. И религиозная вера для меня = доверие к бытию.⁶³

«Трагизм» и «страх» относятся к сфере преходящего, временного бытия. За его пределами, в сфере вечности – прочность, доверие. 12. III.50.

12. III.50.

– Где звезды – там моя родина, – говорил Тихо-де-Браге, изгнанный из родины⁶⁴. Я говорю: «где Бог, там моя родина» – значит, Golders Green⁶⁵ не меньше, чем Пятницкая или Мясницкая или Никитская в Москве⁶⁶.

27. III

Две цели или ценности – объективная ценность и *удовлетворение* человеческой насущной потребности (осуществление человеком своего существа) должны быть осознаны в их неразрывном единстве. Не «субъективно-человеческое», как таковое, но и не объективно-внечеловеческое (и тем менее бесчеловеческое и бесчеловечное), а объективное в живом человек<еском> существе.

⁶³ Абзац процитирован в статье Виктора Франка в Сборнике памяти С.Л. Франка (см. выше, с. 233–234), однако есть небольшие разночтения.

⁶⁴ Тихо Браге (Tycho Brahe; 1546–1601) – датский астроном. Работал в обсерватории Ураниборг на о. Вэн, недалеко от Копенгагена. В 1597 г., из-за преследований со стороны короля, вынужден был покинуть Данию. Умер в Праге. Известна его фраза из письма ландграфу Гессенскому: «Omne solum forti patria et caelum undique supra est» – «Всякая земля – отечество для сильного; а небо есть везде» (см.: *Предтеченский Е.А.* Иоганн Кеплер. Его жизнь и научная деятельность. Пг., 1921). Франк использовал этот образ также в письме к Бинсвангеру от 19 июля 1941 г.

⁶⁵ Golders Green – район в Лондоне, где в 1945–1950 гг. жили Семен Людвигович и Татьяна Сергеевна Франк, в доме дочери Натальи.

⁶⁶ На ул. Пятницкой в Москве С.Л. Франк родился; по ул. Мясницкой, 32, примерно с 1904 по 1917 гг. проживала семья Заков – отчим С.Л. Франка Василий Иванович Зак, мать Розалия Моисеевна (умер в январе 1909 г.), сводный брат Лев Зак, – Франк здесь часто бывал.

Моя основная, незыблемая установка есть безусловное доверие к глубинам бытия, из к<ото>рых я произошел и в к<ото>рых я укоренен. – 5.IV.50.

Если Бог был милостив ко мне в этой жизни, какое я имею основание предполагать, что Он будет немилостив ко мне в следующей жизни? *Бояться этого значило бы быть повинным в оскорбительном недоверии к Богу. «Яко под державою твоею всегда хранимы»*⁶⁷. 6.V.50.

Платон: время как «преходящее», как бытие на острие между двумя безднами небытия, обрекает жизнь на трагизм⁶⁸. За 2400 лет ничего *существенно* нового к этому анализу времени не было прибавлено. – Время, как дление (Бергсон) – только в виде краткого исключения избавляет нас от трагизма времени, как смены и исчезновения. В молодости мы устремлены на будущее и потому не сознаем исчезновения, лишь позднее сознаем жизнь, как поток; отсюда печаль жизни.

Если наше земное бытие есть смесь бытия с небытием, то отчего нельзя себе представить другое состояние (посмертное бытие), как иную форму бытия, выразимую тоже в терминах единства бытия и небытия, только в ином сочетании, ничто как сущую потенциальность? как бытие в доне, предшествующее воплощенному бытию? 28.V.50⁶⁹. Это было бы состояние «превыше бытия по достоинству и мощи» (Платон, *République*)⁷⁰ = обоженное бытие. Наше бытие

⁶⁷ «Яко да под державою Твоею всегда храними» – возглашение из Божественной Литургии святителя Иоанна Златоуста.

⁶⁸ Платон в «Тимее» пишет о создании времени как движущегося от числа к числу подобия вечности, при этом «время возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад» (Платон. Тимей, 37d–38b // Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. С. 439–440).

⁶⁹ Число вписано фактически в середине предложения, после слов «в доне» – скорее всего, его следует отнести ко всему данному абзацу, записанному на одной странице ежедневника.

⁷⁰ Очевидно, имеется в виду следующее место: «Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой» (Платон. Государство, VI, 509b // Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. С. 291). Одна из ранних тетрадей Франка, которую можно датировать 1910–1912 годами, свидетельствует, что он первоначально читал Платона на французском языке – в переводе В. Кузена. В конспекте «Государства» отражено и это место: «Добро дает идеям не только по-

есть еще не бытие, то, иное высшее бытие было бы уже не бытием. Но как это изъяснить «здравому смыслу»? Невозможно – и ненужно.

К записи 27. III.

1. VI. 50.

Идеал – истинная человечность. (Ударение на обоих моментах!). Человек не должен служить никаким внешним, чуждым ему, поработоощающим целям и ценностям, а только тому, что сродно и потому нужно ему, как образующее его истинное существо. И человек не должен быть рабом своей субъективности, а служить только тому в себе, что есть его истинное существо, п. ч. есть Истина и Добро, Путь и Жизнь.

14. VI. 50

Все проходит = все имеет конец = имеет его уже сейчас = потенциально (в аспекте будущего) уже теперь не есть, валится и провалилось в бездну небытия

16. VI. 50

Христианство, рожденное из иудейства, есть религия истории – вера в абсолютное значение совершающегося во времени. Таков популярный, бросающийся в глаза характер этой веры. Взятое в обычном смысле, это воззрение ложно – противоречит прекарности⁷¹ времени, как такового. Оно верно только как вера в смену эона времени другим эоном – «ангел клялся, что времени больше не будет» (Апокал<ипсис>)⁷² «последний враг победится – смерть» (Павел)⁷³

знаваемость, но и бытие, как солнце – вещам, тогда как идея добра сама по себе выше бытия по достоинству и могуществу» (BA. S.L. Frank Papers. Box 15. Notebooks of Semen Frank. [В8. Греческие мыслители. Мысли о прочитанном]).

⁷¹ Временность, нестабильность (от англ. precarious и лат. precarium – сомнительный, опасный, рискованный, негарантированный, нестабильный, стоящий на песке).

⁷² «И Ангел, которого я видел стоящим на море и на земле, поднял руку свою к небу и клялся Живущим во веки веков, Который сотворил небо и все, что на нем, землю и все, что на ней, и море и все, что в нем, что времени уже не будет; но в те дни, когда возгласит седьмой Ангел, когда он вострубит, совершится тайна Божия, как Он благовествовал рабам Своим пророкам» (Откр. 10:5–7).

⁷³ «Последний же враг истребится – смерть» (1 Кор. 15:26).

(Иис<ус> и время). «Прежде, чем Авраам был, Я есмы (глубочайшее <нрзб.>⁷⁴ Иис. Христа)⁷⁵.

19.VI.50

Антиномия в проблематике демократии: 1) кажд<ый> человек, как таковой (и значит все люди) – священен, имеет право на самоопределение, свободен; свято сердце, а не ум и образование. Но 2) истина – удел меньшинства, большинство всегда слепо и глупо; чем больше власть многих, тем больше власть страстей и зла. – Конфликт логически неразрешим, правильно обществ<енное> устройство, основанное на компромиссе. Афоризм Канта о «кривом дереве»⁷⁶. – Обдумать.

14.VII.50

Эта проблема разрешается в связи с сказанным выше 1.VI. Человек должен осуществлять себя – но не свои эмпирич<еские> вожделения, а свою истинную человечность, что практически означает признание нормы истины – а тем самым признание иерархии, определенной большим или меньшим знанием истины и умением ее осуществлять.

*Подготовка текста, публикация и комментарии
Г.Е. Аляева и Т.Н. Резвых*

⁷⁴ Возможное прочтение – «откровение».

⁷⁵ «Иисус сказал им: истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь» (Ин. 8:58).

⁷⁶ В книге «Реальность и человек», говоря о греховной природе человека и утопичности замыслов исправить эту природу реформами общественного устройства, Франк подкреплял свою мысль словами немецкого мыслителя: «Как мудро заметил Кант, “из того кривого дерева, из которого сделан человек, нельзя смастерить ничего прямого”» (Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 368). Слова Канта «aus so krummem Holze ist der Mensch gemacht» Франк употреблял также в переписке с Бинсвангером, имея в виду свои человеческие слабости (см.: S. Frank an L. Binswanger 4.2.1950 // UAT. 443/7, 526). Кант употреблял этот образ, описывая неразрешимую дилемму выбора между абсолютной и демократической властью (см.: Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. М., 1994. Т. 8. С. 19); при этом в этой же статье (см.: Там же. С. 18), а также в лекциях «О педагогике», Кант использует ещё один схожий образ, описывая благотворное действие гражданского союза на человека: «Дерево, одиноко стоящее в поле, растет криво и широко простирает свои ветви; наоборот, дерево, стоящее среди леса, из-за того, что ему мешают соседние деревья, растет прямо и тянется к воздуху и солнцу. Так бывает и с правителями» (Кант И. О педагогике // Собр. соч.: В 8 т. Т. 8. С. 407).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Аляев Г.Е. «Мысли в страшные дни»: дополнения. Предисловие к публикации фрагментов из записных книжек С.Л. Франка // Соловьёвские исследования. 2015. Вып. 4 (48). С. 86–101.

Аляев Г.Е. Записные книжки С.Л. Франка как источник изучения творческой биографии философа // Вече. Журнал русской философии и культуры. Вып. 27 (1). СПб., 2015. С. 275–284.

Аляев Г.Е., Резвых Т.Н. Топология мистической интуиции: С. Франк в Ребрюке, Баденвайлере, Лемго, Сен-Пьер д'Алеваре // Значение – смысл – символ – II: Теология, философия и эстетика на рубеже веков: Материалы международной научной конференции, 26–28 октября 2017 г. Мцхета, Грузия / Под ред. А.И. Резниченко. М.: РГГУ, 2017. С. 52–56.

Гоголь Н.В. Размышления о Божественной Литургии // Гоголь Н.В. Сочинения. Изд. 15-е / Под ред. Н.С. Тихонравова. Т. 8. СПб.: Изд. А.Ф. Маркса, 1900. С. 61–115.

Зак Л. Семен Людвигович Франк – мой брат // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / Под ред. протоиерея о. В. Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 17–24.

Переписка С.Л. Франка с В.Б. Ельяшевичем и Ф.О. Ельяшевич / Публ. и коммент. Г. Аляева и Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [12]: Ежегодник за 2015 год / Под ред. М.А. Колерова. М.: Издатель Модест Колеров, 2016. С. 40–240.

Резвых Т.Н. «Моя судьба меня не беспокоит...»: С.Л. Франк в оккупированной Франции // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка: Сборник научных статей / [Сост. К.М. Антонов]. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 195–240.

Роллан Р. Жизнь Микеланджело // Роллан Р. Жизни великих людей / Пер. с франц. В. Курелла. М.: Известия, 1993.

Франк В. С. Семен Людвигович Франк (1877–1950) // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / Под ред. протоиерея о. В. Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 1–16.

Франк С.Л. <Размышления. Первая философия> / Публ. и коммент. Г. Аляева и Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 год / Под ред. М.А. Колерова. М.: Модест Колеров, 2017. С. 39–134.

Франк С.Л. Мысли в страшные дни // *Франк С. Л.* Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М.: Моск. школа полит. исследований, 2001. С. 347–393

Франк С.Л. О философской интуиции // Русская мысль. 1912. Кн. III. Отд. 3. С. 31–35.

Франк С. Л. Письма к Л. Бинсвангеру / Пер. с нем. А.Б. Григорьева // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. С. 334–346.

Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. С. 208–431.

Франк С.Л. Реальный смысл борьбы // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. С. 327–333.

Франк С.Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. М.: Факториал, 1998. 256 с.

Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers. Box 9, 12, 13, 15.

Rolland R. Vie de Michel-Ange / Deuxième édition revue. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1908. 211 p.

Universitätsarchiv Tübingen. Nachlaß Ludwig Binswanger (1881–1966), Regesten zu ausgewählten Korrespondenzen 443/7. Korrespondenz mit Simon Frank und Tatiana Frank.

GENNADII EVGENJEVICH ALIAIEV

Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy and Pedagogy, National Technical University "Dnipro Polytechnic". Dmitry Yavornytskoho Ave., 19, Dnipro, 49005, Ukraine.

E-mail: gealyaev@gmail.com.

TATYANA NIKOLAEVNA REZVYKH

PhD in Philosophy, Associate Professor at the St. Tikhon's Orthodox University Faculty of Advanced Further Education; Novokuznetskaya Street, 23B, Moscow, 115184, Russian Federation.

E-mail: hamster-70@mail.ru.

Intuition on the Primary Foundation of Simon L. Frank's Last Notes

Abstract: The paper offers to reader's attention a publication of Simon L. Frank's notes that have been unknown before, dated back to the late period of his life. It is unfinished fragments: "On Life" and "On Philosophy"; as well as his philosophical diary 1950. The texts are held in Simon L. Frank collection by the Bakhmeteff archive at Columbia University (USA). The introductory article carries out a palaeographic and textual analysis of the sources, and their dating. It is also examined the circumstances of the last year in Simon L. Frank's life that stay at the immediate connection with these texts, and the connection of these texts with Simon Frank's published works as well as with his unfulfilled creative plans for the future. The published texts deal with a number of cross-cutting themes in Frank's thought: on essence of philosophy, on philosophy and science, on the meaning of human life, on Christian Church and faith, on ontology of time, on democracy, on the spiritual situation of (his) time. They reflect Simon L. Frank's thinking though his major religio-philosophical intuition: the intuition of the primary foundation of being and God's presence in man; and witness the mystical character of this intuition.

Keywords: Russian religious philosophy, Simon L. Frank, philosophical intuition, philosophy and science, the meaning of life, mystical experience, spiritual life, man and God, reality, Christian faith, the ontology of time.

References

Aliaiev, G.E. “Mysli v strashnye dni”: dopolneniya. Predislovie k publikatsii fragmentov iz zapisnykh knizhek S.L.Franka [“Thoughts In The Dark Days”: Supplements. The Foreword To Publication Of Fragments From Simon Frank’s Notebooks], *Solov’evskie Issledovaniya*, 2015, Iss. 4 (48), pp. 86–101. (In Russian)

Aliaiev, G.E. Zapisnye knizhki S. L. Franka kak istochnik izuchenija tvorcheskoj biografii filozofa [S. L. Frank’s Notebooks as a Source for Studying the philosopher’s creative biography], *Vechi. Zhurnal russkoi filosofii i kultury*, 2015, Iss. 27 (1), pp. 275–284. (In Russian)

Aliaiev, G.E., Rezvykh, T.N. Topologija misticheskoj intuicii: S. Frank v Rehbrücke, Badenweiler, Lemgo, St. Pierre d’Allevard [Topology of Mystical Intuition: Simon Frank in Rehbrücke, Badenweiler, Lemgo, St. Pierre d’Allevard], in *Meaning–Sense–Symbol – II: Theology, Philosophy and Aesthetics at the Turn of the Century*. Proceedings of the International Scientific Conference 26–28 October 2017. Mzheta, Georgia, ed. by A.I. Reznichenko. Moscow: RGGU Publ., 2017. (In Russian)

Gogol, N.V. Razmyshlenija o Bozhestvennoj Liturgii [Reflections on the Divine Liturgy], in *Works*, 15 ed. Ed. by N.S. Tikhonravov. Vol. 8. Saint Petersburg: A.F. Marx, 1900, pp. 61–115. (In Russian)

Zack, L. Semyon Ljudvigovich Frank – moj brat [Simon Frank – my brother], in *Sbornik pamjati Semyona Ljudvigovicha Franka*, ed. by rev. V. Zenkovskij. München, 1954, pp. 17–24. (In Russian)

“Perepiska S.L. Franka s V.B. El’ashevichem i F.O. El’ashevich” [Correspondence between S.L. Frank and V.B. Eliashevich and F.O. Eliashevich], in *Studies in Russian intellectual history [12]: Yearbook for 2015*, ed. by M. Kolerov. Moscow, pp. 40–240. (In Russian)

Rezvykh, T.N. “Moja sud’ba menja ne bespokoit...”: S. L. Frank v okkupirovannoj Francii [“My fate does not bother me...”: S. Frank in occupied France], in *Samyi vydayuschijsya russkii filozof”: Filozofiya religii i politiki S.L. Franka: Sbornik nauchnykh statei*, ed. by K.M. Antonov. Moscow: PSTGU, 2015, pp. 195–240. (In Russian)

Rolland, R. Zhizn Mikelandzhelo [Michelangelo’s life], in: Rolland, R. *Znizni velikikh lyudei*. Trans. by V. Kurella. Moscow: Izvestija, 1993. (In Russian).

Frank, V.S. Semyon Ljudvigovich Frank (1877–1950) [Simon Frank (1877–1950)], in *Sbornik pamyati Semena Lyudvigovicha Franka*, ed. by rev. V. Zenkovskij. München, 1954, pp. 1–16. (In Russian).

Frank, S.L. <Razmyshlenija. Pervaja filosofija>. Comment. by G. Aliaiev and T. Rezvykh [Reflections. The First Philosophy], in: *Studies in Russian intellectual History [13]: Yearbook for 2016–2017*, ed. by M. Kolerov. Moscow, pp. 39–134. (In Russian).

Frank, S.L. Mysli v strashnye dni [Thoughts on scary days], in Frank S. *Neprochitannoe... Stat’i, pis’ma, vospominanija* [Unread... Articles, letters, memoirs]. Moscow, pp. 347–393. (In Russian).

Frank, S.L. O filozofskoj intuicii [About philosophical intuition], *Russkaya mysl’*, 1912, no 3, pp. 31–35. (In Russian).

Frank, S.L. Pis’ma k L. Binswangeru. Trans. by A.B. Grigirjev [Letters to L. Binswanger], in Frank, S. *Neprochitannoe... Stat’i, pis’ma, vospominanija* [Unread... Articles, letters, memoirs]. Moscow, pp. 334–346. (In Russian)

Frank, S.L. Real'nost' i chelovek. Metafizika chelovecheskogo bytiya [Reality and man. An essay on the metaphysics of human nature], in Frank, S.L. *Real'nost' i chelovek*. Moscow: Respublika, 1997, pp. 208–431. (In Russian).

Frank, S.L. Real'nyj smysl bor'by [The real meaning of fight] in Frank S. *Neprochitannoe... Stat'i, pis'ma, vospominaniya* [Unread... Articles, letters, memoirs]. Moscow, pp. 327–333. (In Russian).

Frank, S.L. Svet vo t'me. Opyt hristianskoj etiki i social'noj filosofii [The light shineth in darkness : an essay in Christian ethics and social philosophy]. Moscow: Factorial, 1998. 256 p. (In Russian).

Bakmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S.L. Frank Papers. Box 9, 12, 13, 15.

Rolland, R. Vie de Michel-Ange / Deuxième édition revue. Paris: Librairie Hachette et C^{ie}, 1908. 211 p.

Universitätsarchiv Tübingen. Nachlaß Ludwig Binswanger (1881–1966), Regesten zu ausgewählten Korrespondenzen 443/7. Korrespondenz mit Simon Frank und Tatiana Frank.

Мьёр Коре Йохан

кандидат философских наук (PhD), научный библиотекарь, Университет прикладной науки Западной Норвегии, Vox 7030, 5020 Bergen, Norway; старший преподаватель русского языка, Бергенский университет, Vox 7800, 5020 Bergen, Norway.

E-mail: kare.johan.mjor@hvl.no.

перевод на русский язык:

Цыганков А.С., старший научный сотрудник, Институт философии РАН, сектор истории русской философии, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: ml1dian@yandex.ru.

Русская религиозная философия в секулярный век *

Аннотация: В статье рассматривается понятие «русская религиозная философия» как своего рода философский канон русского религиозного идеализма, созданный Владимиром Соловьевым и развитый в работах прежде всего Сергея Булгакова и Николая Бердяева. Сами себя эти мыслители понимали в качестве представителей новой русской православной философии. Однако это направление в русской мысли возникло посредством адаптации немецкого идеализма – главным образом работ Шеллинга – и переосмысления центральной темы в традиционном православном богословии – в первую очередь идеи о человеческом обожении (теозисе), переведенной на язык философского идеализма. Автор интерпретирует русскую религиозную философию как встречу между православной традицией и западным секулярным мышлением, которое также стремилось к секуляризации религиозного мировоззрения посредством философской рефлексии веры и догм. Опираясь на мнение исследователей данной традиции от М. Вебера до Ч. Тейлора, автор проводит аналогию между западной секулярностью, явившейся результатом развития внутри христианского мышления, и русской религиозной мыслью.

Ключевые слова: русский религиозный идеализм, секулярность, обожение, Владимир Соловьев, Сергей Булгаков, Николай Бердяев, идейная рецепция.

2017 год был отмечен не только юбилеем русской революции, но и 500-летием начала Реформации. Вероятно, Реформация имеет мало общего с Россией, но может быть использована в качестве исходного пункта для выявления как реальных, так и гипотетических связей между православным богословием, русской философией и процессами секуляризации.

В 2012 г. Брэд Грегори выпустил книгу «Непреднамеренная Реформация: Как религиозная революция секуляризовала общество»¹, центральная идея которой сводится к тому, что, несмотря на то, что Лютер и другие реформаторы не стремились к секуляризации, в длительной перспективе она стала последствием Реформации. Богословские диспуты привели к релятивизации различных доктрин о том, что же является «истинной» сущностью христианства. Секуляризация начинается с внутренних различий, а уже затем происходит религиозная критика².

То, что сегодняшняя западная секулярность является результатом процессов, протекавших внутри христианской мысли, стало признанным тезисом среди историков идей и социологов. Классическим текстом по этому вопросу является работа Макса Вебера об этике протестантизма и протестантском духе (1904). Источником капиталистического образа жизни становится протестантская этика, в то время как сам капитализм, согласно Веберу, в настоящее время уже не опирается напрямую на свое религиозное начало³. Прямое отношение к секуляризации имеет работа Карла Лёвита «Смысл истории» (1949)⁴, который указывал на структурную схожесть между утопиями модерна (Гегель, Маркс) и библейской эсхатологией⁵. Несколько лет спустя, в 1966 г., Ханс Блюменберг подверг критике тезис о секуляризме Лёвита и показал, что у философов модерна была своя рациональная

* Перевод статьи с норвежского языка выполнен А.С.Цыганковым по изданию: *Mjør K.J. Russisk religiøs filosofi i ein sekulær tidsalder // Arr. Idéhistorisk tidsskrift. 2017. No. 3–4. S. 169–185.* Переводчик выражает благодарность д-ру Мьёру за разрешение на публикацию перевода его статьи, а также за ценные замечания, сделанные в ходе работы.

¹ *Gregory B.S. The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society. Cambridge (Mass.): Belknap Press, 2012. 574 pp.*

² *Gregory B.S. The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society. P. 2.*

³ *Weber M. Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd. Omsett av Sverre Dahl. Oslo, 1995. S. 116.*

⁴ *Löwith K. Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History. Chicago: University of Chicago Press, 1949. 257 pp.*

⁵ *Löwith K. Meaning in History... P. 18.*

легитимность при построении их моделей. Тем не менее Блюменберг также полагал, что теологический абсолютизм позднего Средневековья, утверждавший, что мир созданный Богом полностью «контингентен», уже приблизился к рациональной, картезианской картине мира, где научные гипотезы заменяют традиционное, платоническое созерцание.

Новым словом в подобной литературе стала монументальная работа Чарльза Тейлора «Секулярный век» (2007)⁶. Главная идея Тейлора заключается в том, что переход от «трансцендентного порядка» (персонифицированный Бог, который активно вмешивается в мир) к «имманентному» («Бог» в форме совести, опыта и пр.) сделал возможным «секулярный век», в котором вера стала одной из многих возможностей. Главными показателями подобного процесса секуляризации для Тейлора являются исповедальные практики католической церкви с 1215 г. и возникновение «деизма» в XVII в. Согласно последнему, Бог создал мир, но (больше) не вмешивается в него⁷. Если Квентин Скиннер указал на то, что история идей должна фокусировать свое внимание на самих намерениях, интенциях (которые, в свою очередь, дают нам контекст), то выше указанные работы рассуждают о ненамеренных выводах, полученных в ходе богословского развития. Так, к примеру, Блюменберг говорил о том, что при «намеренной защите теологии против физики» в конце XIII в. последняя опиралась на теологические гипотезы⁸.

Все перечисленные исследования в качестве своего объекта избирают западное христианство (католицизм и протестантизм), тогда как настоящая статья задается вопросом: что же происходило в православии? Можно ли сказать, что православное христианство и православное богословие в это время имеет тенденцию к секуляризации в восточноевропейском регионе или за его пределами?

Религиозный идеализм на русской почве

Как правило, сторонники православия полагают, что православное христианство есть альтернативный путь в сравнении с секуляризацией и представляет собой «истинное христианство». Считается, что всякая секуляризация приходит извне, в первую очередь с «Запа-

⁶ Taylor Ch. A Secular Age. Cambr., Mass.: Belknap Press, 2007. 878 pp.

⁷ Taylor Ch. A Secular Age. P. 265–266.

⁸ Blumenberg H. Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt am Main, 1988. S. 405.

да»⁹. До известной степени это правда: в России секуляризация начинается вместе с вестернизацией, инициированной Петром Великим в XVIII в. и, таким образом, сам этот процесс идет не «изнутри». С другой стороны, есть ряд русских религиозных мыслителей, о которых можно сказать, что они в новейшее время секуляризировали традиционное православное богословие, переосмыслив его центральные идеи под влиянием западной философии. При этом они не имели намерения заниматься секуляризацией, напротив, они ставили себе цель переосмыслить современное секулярное общество с помощью соответствующих практик и превратить его в арену для воплощения религиозного, христианского мирового порядка.

В этой статье предпринята попытка показать, как традиционное православие переосмыслялось в так наз. «русской религиозной философии», или «русском религиозно-философском ренессансе», или просто «философии Серебряного века». Это течение мысли, – относящееся к религиозному идеализму и испытавшее влияние Шеллинга, – возникло в России во второй половине XIX в. и просуществовало до 1920-х годов. Главные имена, связанные с ним – Владимир Соловьев и следующее поколение в лице таких мыслителей, как Сергей Булгаков и Николай Бердяев.

Это философское направление дает нам «русский вариант» перехода от трансцендентного к имманентному пониманию христианства, который имеет явные параллели с процессами, описанными Тейлором на Западе. Фактически уже Бердяев использует эти термины для того, чтобы зафиксировать свое собственное понимание христианства в сравнении с тем его пониманием, которое он считал традиционным¹⁰. Все активно идентифицировали себя с православием, но не обязательно с тем православием, которое репрезентировала Русская православная церковь того времени. Напротив, многие следовали за Соловьевым, считавшимся основателем современной русской православной философии, которая воспринималась как проект, требующий развития.

Однако религиозный идеализм был неприемлем для большевиков, и его главные представители были высланы из Советского Союза в

⁹ Demacopoulos G.E., Aristotle P. *Orthodox Naming of the Other: A Postcolonial Approach // Orthodox Constructions of the West / Ed. by G.E. Demacopoulos, A. Papanikolaou. New York, 2013. P. 2.*

¹⁰ Это возможно встретить уже в работе «Смысл творчества», к которой я вернусь позже. См. также: *Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 49.*

1922 г. Многие из вынужденных эмигрантов смогли найти свое место в Западной Европе, о чем я скажу ниже. Однако при этом со времен Перестройки религиозный идеализм стал вызывать к себе всеохватывающий интерес и на сегодняшний день он является главной составляющей русского философского канона. Вместе с тем, в современной российской историографии обнаруживается тенденция к тому, чтобы отказаться от православной философии как модернистского проекта и рассматривать мыслителей этого направления как представителей традиционной России и «русского (православного) менталитета». Также на Западе этот тип мысли воспринимается как типично «русский» вклад в развитие мировой философии, особенно в сравнении с русскими западниками, которые представляются «менее оригинальными». Поэтому важным кажется понять, что подобное противопоставление между оригинальностью и заимствованием не имеет ценности и в целом нерелевантно, а русская мысль всегда активно откликается на внешнее влияние. Особенно это важно в наши дни, когда русское самопонимание, по-видимому, все более определяется противостоянием между Россией и Западом, что проявляется в постоянном требовании защиты российской «суверенности» и «автономии» от западного влияния¹¹.

Взаимоотношения Бога и человека (Владимир Соловьев)

Есть ли что-то в традиционном православном богословии, что можно переосмыслить в модернистском, секуляризационном ключе? Как мне кажется, это можно сделать применительно к идее обожения (теозиса) человека, потому что она была особенно востребована представителями русской религиозной философии, а также, согласно Полу Колстё, потому что она свидетельствует о позитивном и динамичном образе человека в православии в сравнении с обреченным на суд образом человека в протестантизме¹². Человек создан по образу и подобию Божию и через воплощение (Иисуса Христа) для него стало

¹¹ *Morozov V.* Russia's Postcolonial Identity: A Subaltern Empire in a Eurocentric World. Basingstroke, 2015. P. 141. О постсоветской историографии русской философии см.: *Mjør K.J.* A Past of One's Own: The Post-Soviet Historiography of Russian Philosophy // *Ab Imperio*. 2013. No. 3. P. 315–350 (русскоязычный реферат этой статьи Мьера, подготовленный И.О. Дементьевым, см.: *Копе Йохан Мьер*. Собственное прошлое: постсоветская историография русской философии (реферат) // URL: <http://russophile.ru/2014/03/12> (дата обр.: 12.2.2020)).

¹² *Kolstø P.* Sannhet i løgn: Lev Tolstoj og den ortodokse tro. Oslo, 1997. S. 110–113.

возможно восстановить богоподобие, которое было утрачено при грехопадении. Идея образа и подобия была выражена в Книге Бытия (1, 26–27), тогда как главная формулировка из Нового Завета относится ко Второму посланию Петра (1,4): «дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы через них соделались причастниками Божеского естества, удалившись от господствующего в мире растления похотью». Известное толкование этого можно найти у отца церкви Афанасия Великого: «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом» (множество похожих формулировок встречаются также у других отцов церкви). В классическом православии существует два способа, при помощи которых человек может обожиться. Наиболее всеобщий путь – это путь через церковь и таинства. Альтернативой выступают аскетические практики. Однако в обоих случаях обожение зависит от милости Божией¹³.

Мысли об обожении человека играют центральную роль в цикле чтений В.С. Соловьева о «богочеловечестве», которые он начал в Санкт-Петербурге в 1878 г. и которые впоследствии были изданы отдельной книгой. Здесь, как можно будет увидеть, он предпринимает попытку радикального переосмысления феномена обожения. Говоря в общем, эти лекции представляют собой богатый и сложный текст, в котором содержатся космологические спекуляции, дедукция общих абстрактных понятий à la Гегель и (не в последнюю очередь) рассказ о «религиозном развитии», в котором – в ходе истории – раскрывается «божественный принцип». Соловьев начинает свои «Чтения о богочеловечестве» с определения религии, и для него она является видением и познанием самого себя в качестве части превосходящего целого, Абсолюта. Он также называет религию «воссоединением» с Абсолютом. Сам Абсолют в итоге понимается как Бог, а его идея взята Соловьевым у Шеллинга.

В своих «Чтениях» Соловьев изображает мировой исторический процесс в форме «религиозного развития», в котором принимают участие все религии. «Ложная религия» есть, в этом случае, не что иное как *contradictio in adjecto*, о чем говорится в третьем чтении¹⁴. Буддизм, греческая религия, иудаизм, а также христианство представляют различные этапы в одном и том же историческом процессе, который для Соловьева является прогрессивным. Если говорить ко-

¹³ *Russell N. Fellow Workers with God: Orthodox Thinking on Theosis*. Crestwood, 2009. P. 21–27.

¹⁴ *Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Сочинения: В 2 т. Т. 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. М., 1989. С. 37.*

ротко, то эта история начинается с буддизма, который становится первой ступенью, выраженной в форме отрицания и который приходит на смену естественной, нерелективной стадии. Буддизм отрицает мир, потому что он полон зла и не имеет цели. «Нигилизм» буддизма сменяется греческим мировоззрением, где имеет место позитивное почитание космоса и открытие мира идей – не только у Платона, но также в искусстве. Следующим этапом является иудаизм и монотеизм, где Бог понимается как живая, безусловная личность, которая в то же время проявляет себя исключительно как чистая воля. Неоплатонизм становится посредником между Грецией и Иерусалимом, между абстрактными идеями и абстрактной личностью и в свою очередь приводит к христианству – триединству и «Логосу», который проявляется в воплощенной божественной форме – Иисусе Христе. Главным у Христа было не его учение – согласно Соловьеву, оно не было столь оригинально – но одухотворение конкретного человеческого индивида¹⁵.

Соловьев рассказывает о том, каким образом человек постепенно, посредством различных религий открывал «божественный принцип». Религиозное развитие для него есть взаимодействие Бога и человека¹⁶. Таким образом, Соловьев является платоником, но в то же время он также видит идеи в качестве человеческого изобретения. Для христианского мыслителя Соловьева христианство становится историческим действием, посредством которого человек открывает религиозный принцип. Сама история является взаимодействием, а различие между эпохами – до рождества Христова и после – становится переходом от созерцания к действию. Человек непосредственно включен в процесс творения, который завершается человеком через его преобразование.

Церковь, милость, мудрость

Соловьевские «Чтения» находят свою кульминацию в экклезиологии, учении о церкви. Соединение Бога и человека происходит внутри церкви, в «теле Христовом»¹⁷. Таким образом, исходный пункт у Соловьева соответствует традиционному православному богословию, в котором обожение происходит лишь внутри церкви. Однако, традиционная модель церкви критикуется Соловьевым разными

¹⁵ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. С. 105–106.

¹⁶ Там же. С. 36.

¹⁷ Там же. С. 160.

способами. Во-первых, Соловьев глубоко критически настроен по отношению к христианским церквям, как на Западе, так и на Востоке. Восточная церковь, как считает Соловьев, сохранила представление о Христе, но в то же время изолировала себя от общества. Западная церковь, в свою очередь, потеряла свою независимость от государства. Нынешняя задача заключается в создании новой «христианской культуры», которая включит в себя самое лучшее из различных традиций. Само виденье церкви Соловьевым было совершенно утопическим. Однако несмотря на это его идеи носили более деятельный характер, чем идеи традиционного и в особенности аскетического православия. В первую очередь это духовное сообщество (или «теократия»), в котором будет реализован христианский этический принцип любви, преданности и смирения¹⁸.

Во-вторых, Соловьев предлагает нам достаточно радикальное переосмысление традиционной идеи образа и подобия¹⁹. Придавая большее по сравнению с традиционными моделями значение активности человека в обществе, Соловьев вместе с тем практически не делает отсылку к божественной милости, когда описывает подобную активность в качестве деятельности богоподобия. При этом, как уже говорилось, божественная милость занимает центральное место в доктринах патристики – человек зависит от Бога в осуществлении своего богоподобия – в то время как у Соловьева она отсутствует. Исследователь Рут Коутс справедливо указывает, что модель Соловьева «соотносится с атеизмом» и «граничит с кощунством»²⁰. То, что, как кажется, заменило у Соловьева милость, я бы назвал *мудростью*. Мудрость – это центральный принцип в мышлении Соловьева, который он часто именуется «Софией», т.е. божественной мудростью в форме женской фигуры, которая, однако, имеет множество религиозных и мистических предпосылок – библейских, православных, иудей-

¹⁸ Waage P.N. Det usynlige kontinent: Vladimir Solovjov som Europas filosof. Oslo, 1988. S. 101, 147; Poole R. Kant and the Kingdom of Ends in Russian Religious Thought (Vladimir Solov'ev) // Thinking Orthodox in Modern Russia: Culture, History, Context / Ed. by P.L. Michelson, J.D. Komblatt. Madison, 2014. P. 224.

¹⁹ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. С. 168. Подробнее о теозисе в философии Соловьева см.: Gustafson R.F. Soloviev's Doctrine of Salvation // Russian Religious Thought / Ed. by J.D. Komblatt, R.F. Gustafson. Madison, 1996.

²⁰ Coates R. Mystical Union in the Philosophy of Vladimir Solov'ev // Turgenev and Russian Culture: Essays to Honour Richard Peace / Ed. by J. Andrew, D. Offord, R. Reid. Amsterdam, 2008. P. 138, 146. В исследовании Тейлора о западной секуляризации исчезновение милости («the eclipse of grace») является центральным. См.: Taylor Ch. A Secular Age. P. 222.

ских, гностических, теософских и пр. Под влиянием этих многих традиций София становится принципом, который с точки зрения космологической перспективы, выпал из божественного порядка в материальный мир²¹. Восприятие идей Соловьева на Западе, испытавшем влияние русского символизма, сфокусировано на его мистицизме, особенно там, где его собственные видения или «встречи» с Софией занимают центральное место. Однако у этого есть также более рациональная сторона: для Соловьева мудрость является принципом, который находится в мире. Частично целью здесь является воплощение самой мудрости, частично в подобном воплощении принимает участие человек, что делает возможным обожение человечества, как исторический процесс.

Христианство без Бога?

Религиозная философия Соловьева, которая местами может быть чрезвычайно абстрактной в своих виртуозных упражнениях с богословскими понятиями и космологическими моделями, ориентирована в первую очередь на человечество как сообщество людей. Вместе с воплощением Христа человек получил задачу завершить процесс творения. Здесь мы можем видеть параллель между Соловьевым и так называемой теологией смерти Бога, которая придает значение тому, что смерть Бога на кресте сделала людей свободными и одухотворила их как сообщество в лице третьей ипостаси Троицы. Это богословское объяснение и вместе с тем оправдание секуляризации. К примеру, Джанни Ваттимо понимает христианство как религию, которая секуляризировала сама себя и сделала возможной критику метафизики и иных авторитетов. Подобные интерпретации христианства могут привести назад к Гегелю, как это имеет место у одного из современных представителей теологии смерти Бога Славоя Жижека²².

Что касается Соловьева, необходимо уточнить, что смерть Бога (Христа) сама по себе не является для него центральным событием – таковым является воплощение. Тем не менее, Соловьев выступает представителем богословия, в котором Бог не является активным и

²¹ Соловьев вводит Софию в седьмых чтениях. См.: *Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве. С. 108–109.

²² *Vattimo G., René G.* Christianity, Truth, and Weakening of Faith: A Dialogue. New York, 2010. P. 28; *Žižek S.* The Fear of Four Words: A Modest Plea for the Hegelian Reading of Christianity // *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* / Ed. by S. Žižek, J. Milbank. Cambridge, Mass., 2009. P. 73–82.

трансцендентным. Вместо этого он сосредотачивается на том, каким образом человек должен воплотить религиозный идеал в этом мире. Философия Соловьева в высшей степени связана с идеей «провидения»: история имеет временную форму и цель, обладающую божественным происхождением, которая, однако, должна быть достигнута в этом мире и в первую очередь в форме реализации этического принципа. Эту цель Соловьев называет «царство Божие на земле» – представление, которое имеет отчетливую параллель с более секулярной и эксплицитно рациональной идеей Канта о «царстве целей»²³.

Таким образом, можно сделать вывод, что, во-первых, философия Соловьева была религиозной по причине того, что подразумевала веру в Творение, о котором повествует слово Божие (Библия), а также выполнение задач, поставленных этим словом. Более того, переживание Абсолюта он также называет «религиозным». Во-вторых, хотя его философия и не была секулярной, она все-таки имела тенденцию к секуляризации по причине отказа от милости Божией и понимания «царства Божия» в качестве того, что человек должен достичь сам на земле исходя из своих собственных сил. В-третьих, философия Соловьева также была постсекулярной. Здесь я не имею в виду то, что сегодня (после Юргена Хабермаса и пр.), как правило, понимают под этим термином, а именно принятие религии в современном обществе и мысль о том, что неверующий может чему-то научиться у верующего (и наоборот) посредством рациональной дискуссии. Я имею в виду, что Соловьев не хотел порывать с теми секуляризированными общественными институтами, к которым он принадлежал, но стремился сделать их ареной для нового универсального сообщества христиан и воплощения этического принципа – проект Соловьева, который был одновременно экуменическим и экклезиологическим²⁴.

Труд и хозяйство (Сергей Булгаков)

Концепция грядущей «христианской культуры», представленная в

²³ *Poole R.* Kant and the Kingdom of Ends in Russian Religious Thought (Vladimir Solov'ev). P. 223–228. О провиденциализме в русской религиозной философии см.: *Stroop Ch.* Nationalist War Commentary as Russian Religious Thought: The Religious Intelligentsia's Politics of Providentialism // *Russian Review*. 2013. No 72 (1). P. 94–115.

²⁴ *Michelson P.L.* Freedom of Conscience and the Limits of the Liberal Solovyov // Соловьевские исследования. 2014. №41 (1). С. 25–46. О понятии «постсекулярность» см. подробнее: *Multiple Modernities and Postsecular Societies* / Ed. by R. Massimo, K. Stoekl. Burlington, 2012. P. 3–6.

«Чтениях о богочеловечестве», не давала подробного объяснения того, каким образом человеку удастся выполнить свою задачу посредством завершения божественного творения. Хотя Соловьев в 1880-е годы выразил свою идею о «свободной теократии» и объединении церковью в целой серии текстов, именно его чтения сделали возможными вопросы о том, каким образом современный человек может заняться творением и достичь богоподобия и тем самым внести вклад в мировой исторический процесс. Если Соловьев понимал богоподобие в первую очередь как этический проект, то его последователи занялись проблемой того, каким образом различные культурные практики могут быть поняты внутри границ христианства. Главной работой здесь стала книга Сергея Булгакова «Философия хозяйства» (1911).

Под «хозяйством» Булгаков понимает практически все формы человеческой активности, которые можно – и должно – толковать в духовных, христианских терминах. Соловьев начинал свои чтения с понятия религии, Булгаков, в свою очередь, в качестве источника берет «жизнь», как основополагающий принцип. Жизнь нельзя редуцировать. Жизнь есть то, что лежит в основании рефлексии, она есть то, что делает возможным знание, но сама лишь отчасти является его объектом. Жизнь в ее полноте возможно лишь испытать на опыте, и такая жизнь для Булгакова является «хозяйственным процессом»²⁵.

Хозяйство также – что более специфично – есть трудовое «воспроизведение и расширение жизни»²⁶. Труд есть взаимодействие между субъектом и объектом, между человеком и природой, и посредством этого процесса снимается противостояние между ними. Природа очеловечивается при помощи труда и культуры. Субъект, «трансцендентальный субъект» становится в этой связи коллективом, который также ассоциируется Булгаковым с мудростью, с Софией. Иными словами, Булгаков интерпретирует хозяйство в форме труда в христианской и космологической перспективе как воспроизведение того состояния, которое было до (грехо-) падения. Человеческое обхождение с природой охватывает в том числе такие процессы как потребление. Для Булгакова, таким образом, труд, хозяйство, культура понимаются как человеческое творчество, при помощи которого человек, в конце концов, и воссоздает свое богоподобие²⁷. Мы не тво-

²⁵ Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Сочинения: В 2 т. Т. 1. Философия хозяйства, Трагедия философии. М., 1993. С. 54.

²⁶ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. С. 88.

²⁷ Там же. С. 158–159.

рим новый «образ», но воссоздаем тот, который уже был прежде. Вслед за Соловьевым, Булгаков также указывает на то, что подобные представления не являются исключительно достоянием христианства, но могут быть найдены также в других религиях.

Философия Булгакова находится под сильным влиянием философии тождества Шеллинга и его мысли о тождестве субъекта и объекта, природы и духа. Кроме того, сам Булгаков полагал, что аналогичный философский проект можно найти у православных отцов церкви или в том, что он именовал «религиозным материализмом», называя при этом свой философский замысел попыткой перевода этих доктрин на современный философский язык. Таким образом, Булгаков был одним из многих русских философов, которые с середины XIX в. открывают и переосмысливают центральные идеи традиционного православного богословия через философию Шеллинга, того мыслителя, который, согласно формулировке Булгакова, смотрит на человека как на воплощенный дух, «живое единство обоих»²⁸. Решительный вклад, сделанный Соловьевым в философию природы, также достался в наследство Булгакову, однако для него проект натурфилософии все же не был завершен.

Неопатристика

Своими отсылками к святоотеческому православному богословию и к Шеллингу Булгаков создал специфический идейный контекст для своего проекта. Однако это затронуло и другие сферы. Исследовательница Екатерина Евтухова показала, что мысли Булгакова также необходимо понимать в свете происходившей тогда земельной реформы Петра Столыпина, на вызовы которой он пытался ответить при помощи осмысления человеческих усилий и труда через призму православной антропологии, т.е. богоподобия человека²⁹. Таким образом, проект Булгакова был не таким утопичным, как у Соловьева: он хотел показать значение нашей практики в том виде, в котором мы находим ее здесь и сейчас. Что касается конца истории в религиозном его понимании, то Булгаков указывал на то, что он нам недоступен и ссылался при этом на трансцендентный порядок (священная история), но в то же время придавал большее значение хозяйственному

²⁸ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. С. 51, 100.

²⁹ Евтухов С. The Cross & the Sickle: Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy. London, 1997. P. 147.

проекту и участию в нем человека. Его следующая книга «Свет не вечерний» (1917) являлась исследованием религиозного откровения, но опять в форме человеческого опыта³⁰.

В 1918 г. Булгаков стал православным священником, но уже в 1922 г. новое большевистское правительство заставило его покинуть Россию. В изгнании на Западе он продолжил свою работу, однако вскоре и здесь подвергся нападкам. В 1920-е годы в среде русской эмиграции появилось новое богословское направление – неопатристика. В первую очередь оно связано с именем Георгия Флоровского, в ряде книг которого проводится жесткая критика современной русской философии и богословия, отпавших от православной веры и поддавшихся западному искушению. Софиология Соловьева и Булгакова была осуждена Флоровским, потому как была «инфицирована» Шеллингом и другими³¹. Отсюда девизом неопатристики становится «назад к отцам». В 1935 г. Булгакова стали обвинять в ереси – как со стороны русской православной церкви, находившейся в Сербии, так и со стороны Московского патриархата. Подобная критика разделялась также многими представителями неопатристики.

В этой связи можно отметить одну из классических работ, написанную в неопатристическом ключе – книгу Владимира Лосского «Очерк мистического богословия Восточной церкви», изданную на французском языке в 1944 г. Эту книгу часто считают авторитетным введением в православное богословие, но это также была книга, которая была написана в ходе богословской полемики, о чем свидетельствует глава об обожении. Лосский определяет обожение как «сотрудничество» и единение человека и Бога, но в то же время он подчеркивает большое значение божественной милости – человек не в состоянии достичь обожения самостоятельно³². Это следует также понимать, как критику софиологии. С этого времени неопатристическое направление стало доминирующим в православном богословии как в России, так и в других странах.

Творение и творчество (Николай Бердяев)

³⁰ Evtuhov C. The Cross & the Sick: Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy. P. 181.

³¹ Mjør K.J. Reformulating Russia: The Cultural and Intellectual Historiography of Russian First-Wave Émigré Writers. Leiden & Boston, 2011. P. 174–189.

³² Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви // Очерк мистического богословия восточной церкви; Догматическое богословие. М., 1991. С. 148–149.

В дополнении к труду и хозяйству Булгаков также использовал «творчество» в качестве понятия для описания отношения человека к природе. Современник Булгакова философ Николай Бердяев сделал творчество основополагающей философской проблемой. Кроме того, он понимал творчество также в качестве центральной темы в христианстве. Философия творчества Бердяева была современным истолкованием православной антропологии (человеческого богоподобия). В программной работе «Смысл творчества» он широко использует терминологию образа и подобия в своем характерном стиле, подразумевающим частое повторение одних и тех же фраз³³.

При этом у Бердяева также возможно найти космологический нарратив, однако он встречается реже, чем у Соловьева и Булгакова (Бердяев не являлся убежденным «софиологом»). Он был занят вопросом о том, что делает человеческое творчество, человеческую креативность возможным, или, говоря точнее, осмысленным. Его ответ заключается в том, что благодаря творению Бога и его воплощению произошло так, что человек теперь также может заниматься творчеством. Человеческое творчество есть повторение и подражание божественному Творению. То, что мы сотворены по образу и подобию Божию и делает возможным наше творчество. Человек создан как «творец, подобный Богу-Творцу»³⁴. Согласно Бердяеву, традиционное христианство еще не поняло этого. Классическая доктрина обожения представляет человека как пассивного или аскетичного, но не как активного деятеля.

Из этого следует, что новозаветное христианство даже не содержит вечной истины о человеке. Жертва Христа освободила нас, но была лишь «этапом», говоря точнее вторым, «негативным» этапом мировой истории. Третьим, последним и «позитивным» станет человек в его собственном творчестве. Новый завет рассказывает об искуплении и спасении, а не о творчестве человека. Он рассказывает также о милости, которая приводит к свободе творчества и тем самым к новому этапу в богочеловеческой истории, являющемуся все же количественно новым и иным. Творчество не относится ни к эре Отца, ни к эре Сына, но к эре Духа, третьей ипостаси божественной Троицы. «Антропологическое откровение, зачатое в Сыне, окончательно завершается в Духе, в свободном творчестве человека, живущего в

³³ В особенности см. вторую главу работы Бердяева «Смысл творчества».

³⁴ *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 317.

Духе»³⁵. Посредством собственного творчества человек демонстрирует, что несет в себе образ и подобие Божие.

Когда начнется этот третий исторический этап? Бердяев указывает на то, что этот этап начинается в его собственное время, когда человеческие творческие силы стали развиваться. Человек был спасен – теперь настало время творчества. Для нового времени уже нельзя применять Библию или авторитетные источники в качестве руководства. Тем не менее, Бердяев утверждает, что философия творчества является христианской философией. Человеческое творчество есть подготовка ко Второму пришествию Христа. Иногда неясно, становится ли Второе пришествие Христа для Бердяева возможным благодаря человеческому творчеству или фактически символизируется им. В более поздних текстах Бердяев все же оставляет место для священной истории (ср. с Булгаковым), но конец истории для него целиком и полностью связан с человеческим творчеством. Без человеческого содействия история никогда не закончится.

Россия и права человека

Бердяев также был выслан из России в 1922 г. Секуляризационная тенденция изнутри, которую я стремился описать в этой статье, была прервана в советское время и заменена принудительной и зачастую насильственной секуляризацией извне. Параллельно с этим Бердяев продолжал свою работу как мыслитель и писатель на Западе. Наряду с тем, что он стал центральной фигурой в среде русской эмиграции в Париже в период между двумя мировыми войнами, Бердяев вызывал большой интерес также у западной публики. Его работы по русской истории идей, в первую очередь такие как «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937) и «Русская идея» (1946) еще долго после своего выхода влияли на русистику в Западной Европе и США.

Кроме того, Бердяев также оставил свой след на Западе как философ. Одним из последних, кто указал на это, был Самуэль Мойн, который показал, что права человека, как мы понимаем их сегодня, являются относительно недавним открытием, говоря точнее, они возникли после Второй мировой войны. Права человека в период холодной войны были оружием западной «мягкой силы» в борьбе против коммунистического мира. Многие русские эмигранты активно выступали против коммунистического правительства на своей роди-

³⁵ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 329.

не, а также против религиозных преследований в Советской России. Хотя победа Советского Союза над фашизмом во Второй мировой войне затруднила открытую неприязнь к Советской России – Бердяев был одним из многих, кто занял более просоветскую позицию – западное общество продолжало прислушиваться к голосу эмигрантов и в новой политической ситуации. В книге 2015 г. «Христианские права человека»³⁶ Мойн приводит аргументы в пользу того, что Бердяев – которого он называет «русским православным философом» – оказал влияние на консервативного католического мыслителя Жака Маритена, внесшего значительный вклад в разработку «Всеобщей декларации прав человека» (1948). Бердяев принес на Запад «старую русскую традицию персонализма», полагает Мойн³⁷. Персонализм не означает индивидуализм, но является религиозно фундированной философией человека и ценности человеческой личности. Посредством понятия персонализма секулярные и либеральные права человека, восходящие к Французской революции, получили религиозное измерение. Русская идея о человеке как образе и подобии Божиим здесь оказалась на своем месте.

В целом Мойн стремится показать, как русские религиозные мыслители начала XX в. фактически повлияли на новейшую (западно) европейскую историю идей и в частности в такой ее центральной области, как права человека. Хотя, разумеется, возможно усомниться в его формулировке «старая русская традиция персонализма». Соловьев, Булгаков и Бердяев были современными мыслителями. Их источником была не старая, нетронутая православная традиция, но более поздняя встреча между православием и западной, секулярной философией эпохи Модерна. Их понимание обожения человека определялось среди прочего также новой философской постановкой проблем, возникшей под влиянием культурного окружения и являлось гибридным результатом историко-культурных процессов той эпохи. Пример Мойна показывает, что Соловьев, Булгаков и Бердяев внесли значительный вклад в западный секуляризм, но при этом они также были ответственны и за секулярность в России.

³⁶ *Moyn S. Christian Human Rights. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015. 248 pp.*

³⁷ *Moyn S. Christian Human Rights. P. 68–69. О влиянии русской эмигрантской философии на Западе см. подробнее: Stroop Ch. The Russian Origins of the So-Called Post-Secular Moment: Some Preliminary Observations // Государство, религия и церковь. 2014. № 32 (1). С. 3–39.*

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989.
- Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского // Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1994. С. 7–150.
- Булгаков С.Н.* Философия хозяйства // Сочинения: В 2 т. Т. 1. Философия хозяйства, Трагедия философии. М.: Наука, 1993. С. 49–297.
- Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви // Очерк мистического богословия восточной церкви; Догматическое богословие. М.: Центр "СЭИ", 1991. С. 8–199.
- Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. М.: Правда, 1989. С. 5–170.
- Blumenberg H.* Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- Coates R.* Mystical Union in the Philosophy of Vladimir Solov'ev // Turgenev and Russian Culture: Essays to Honour Richard Peace / Ed. by J. Andrew, D. Offord, R. Reid. Amsterdam: Rodopi, 2008. P. 135–156.
- Demacopoulos G.E., Aristotle P.* Orthodox Naming of the Other: A Postcolonial Approach // Orthodox Constructions of the West / Ed. by G.E. Demacopoulos, A. Papanikolaou. New York: Fordham University Press, 2013. P. 1–23.
- Evtuhov C.* The Cross & the Sickle: Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy. London: Cornell University Press, 1997.
- Gregory B.S.* The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society. Cambridge, Mass.: Belknap, 2012.
- Gustafson R.F.* Soloviev's Doctrine of Salvation // Russian Religious Thought / Ed. by J.D. Kornblatt, R.F. Gustafson. Madison: University of Wisconsin Press, 1996. P. 31–48.
- Kolstø P.* Sannhet i løgn: Lev Tolstoj og den ortodokse tro. Oslo: Universitetsforlaget, 1997.
- Löwith K.* Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- Michelson P.L.* Freedom of Conscience and the Limits of the Liberal Solov'yov // Соловьевские исследования. 2014. №41 (1). С. 25–46.
- Mjør K.J.* A Past of One's Own: The Post-Soviet Historiography of Russian Philosophy // Ab Imperio. 2013. No. 3. P. 315–350.
- Mjør K.J.* Reformulating Russia: The Cultural and Intellectual Historiography of Russian First-Wave Émigré Writers. Leiden & Boston: Brill, 2011.
- Morozov V.* Russia's Postcolonial Identity: A Subaltern Empire in a Eurocentric World. Basingstroke: Palgrave Macmillan, 2015.
- Moyñ S.* Christian Human Rights. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.
- Multiple Modernities and Postsecular Societies / Ed. by R. Massimo, K. Stoeckl. Burlington: Ashgate, 2012.
- Poole R.* Kant and the Kingdom of Ends in Russian Religious Thought (Vladimir Solov'ev) // Thinking Orthodox in Modern Russia: Culture, History, Context / Ed. by P.L. Michelson, J.D. Kornblatt. Madison: University of Wisconsin Press, 2014. P. 215–234.

Russell N. Fellow Workers with God: Orthodox Thinking on Theosis. Crestwood: St Vladimir Seminary Press, 2009.

Stroop Ch. Nationalist War Commentary as Russian Religious Thought: The Religious Intelligentsia's Politics of Providentialism // *Russian Review*. 2013. No 72 (1). P. 94–115.

Stroop Ch. The Russian Origins of the So-Called Post-Secular Moment: Some Preliminary Observations // *Государство, религия и церковь*. 2014. № 32 (1). С. 3–39.

Taylor Ch. A Secular Age. Cambridge, Mass.: Belknap, 2007.

Vattimo G., René G. Christianity, Truth, and Weakening of Faith: A Dialogue. New York: Columbia University Press, 2010.

Waage P.N. Det usynlige kontinent: Vladimir Solovjov som Europas filosof. Oslo: Dreyer, 1988.

Weber M. Den protestantiske etikk og kapitalismens  nd / Omsett av Sverre Dahl. Oslo: Pax, 1995.

Žižek S. The Fear of Four Words: A Modest Plea for the Hegelian Reading of Christianity // *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* / Ed. by S. Žižek, J. Milbank. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2009. P. 73–82.

K RE JOHAN MJ R

PhD. Research Librarian, Western Norway University of Applied Sciences. Box 7030, 5020 Bergen, Norway; Associate Professor of Russian, University of Bergen, Box 7800, 5020 Bergen, Norway.

E-mail: kare.johan.mjor@hvl.no.

Alexander Tsygankov (translator)

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: ml1dian@yandex.ru.

Russian Religious Philosophy in a Secular Age

Abstract. The term “Russian religious philosophy” refers to what has become the canon of Russian philosophy – the religious idealism that was created by Vladimir Soloviev (1853–1900) and then developed further by Sergei Bulgakov, Nikolai Berdiaev and others. They understood themselves as representatives for a new, Russian-Orthodox philosophy. However, this philosophical current emerged from an adoption of German idealism, above all Schelling, reformulating key themes of traditional Orthodox theology, above all the idea of human deification, in an idealist philosophical language. This article analyses this philosophy as an encounter between an Orthodox tradition and Western secular thinking that thereby secularised a religious worldview through a philosophical reflection on faith and dogmas, in parallel to how scholars from Max Weber to Charles Taylor have shown that western secularity is a result of developments within Christian thought.

Keywords: Russian religious idealism, secularity [secularisation], deification, Vladimir Soloviev, Sergei Bulgakov, Nikolai Berdiaev, reception of ideas.

References

- Berdyayev, N.A. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [The philosophy of freedom. The meaning of creativity] Moscow: Pravda, 1989. (In Russian)
- Bulgakov, S.N. *Filosofiya khozyaistva* [Philosophy of economy], in: Bulgakov S.N. *Sochineniya v 2 tomakh* [Works in 2 volumes], Vol. 1. *Filosofiya khozyaistva, Tragediya filosofii* [Philosophy of economy, Tragedy of philosophy]. Moscow: Nauka, 1993. pp. 49–297. (In Russian)
- Solov'ev V.S. *Chteniya o bogochelovechestve* [Readings on God-manhood], in: *Sochineniya v 2 tomakh* [Works in 2 volumes], Vol. 2. *Chteniya o bogochelovechestve. Filosofskaya publitsistika* [Readings on God-manhood. Philosophical journalism]. Moscow: Pravda, 1989. pp. 5–170. (In Russian)
- Berdjajev, N.A. *Dostojevskijs verdensanskuelse / Omsett av Torgeir Böhler*. Oslo: Solum, 2014.
- Blumenberg, H. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- Coates, R. “Mystical Union in the Philosophy of Vladimir Solovev”, *Turgenev and Russian Culture: Essays to Honour Richard Peace* / Ed. by J. Andrew, D. Offord, R. Reid. Amsterdam: Rodopi, 2008. pp. 135–156.
- Demacopoulos, G.E., Aristotle, P. *Orthodox Naming of the Other: A Postcolonial Approach*, *Orthodox Constructions of the West* / Ed. by G.E. Demacopoulos, A. Papanikolaou. New York: Fordham University Press, 2013, pp. 1–23.
- Evtuhov, C. *The Cross & the Sickle: Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy*. London: Cornell University Press, 1997.
- Gregory, B.S. *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*. Cambridge, Mass.: Belknap, 2012.
- Gustafson, R.F. *Soloviev's Doctrine of Salvation, Russian Religious Thought* / Ed. by J.D. Kornblatt, R.F. Gustafson. Madison: University of Wisconsin Press, 1996, pp. 31–48.
- Kolstø, P. *Sannhet i løgn: Lev Tolstoj og den ortodokse tro*. Oslo: Universitetsforlaget, 1997.
- Lossky, V. *Östkyrkans mystiska teologi, omsett av Catharina Broomé*. Skellefteå: Artos, 1997.
- Löwith, K. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- Michelson, P.L. *Freedom of Conscience and the Limits of the Liberal Solovyov, Solov'jovskije issledovanija*. 2014. №41 (1), pp. 25–46.
- Mjør, K.J. *A Past of One's Own: The Post-Soviet Historiography of Russian Philosophy, Ab Imperio*. 2013. No. 3, pp. 315–350.
- Mjør, K.J. *Reformulating Russia: The Cultural and Intellectual Historiography of Russian First-Wave Émigré Writers*. Leiden & Boston: Brill, 2011.
- Morozov, V. *Russia's Postcolonial Identity: A Subaltern Empire in a Eurocentric World*. Basingstroke: Palgrave Macmillan, 2015.
- Moyn, S. *Christian Human Rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.
- Multiple Modernities and Postsecular Societies* / Ed. by R. Massimo, K. Stoeckl. Burlington: Ashgate, 2012.
- Poole, R. *Kant and the Kingdom of Ends in Russian Religious Thought (Vladimir Solov'ev)*, *Thinking Orthodox in Modern Russia: Culture, History, Context* / Ed. by

P.L. Michelson, J.D. Kornblatt. Madison: Univ. of Wisconsin Press, 2014, pp. 215–234.

Russell, N. *Fellow Workers with God: Orthodox Thinking on Theosis*. Crestwood: St Vladimir Seminary Press, 2009.

Stroop, Ch. Nationalist War Commentary as Russian Religious Thought: The Religious Intelligentsia's Politics of Providentialism, *Russian Review*. 2013. No 72 (1), pp. 94–115.

Stroop, Ch. The Russian Origins of the So-Called Post-Secular Moment: Some Preliminary Observations, *Gosudarstvo, religija i tserkov*. 2014. № 32 (1), pp. 3–39.

Taylor, Ch. *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Belknap, 2007.

Vattimo, G., René, G. *Christianity, Truth, and Weakening of Faith: A Dialogue*. New York: Columbia University Press, 2010.

Waage, P.N. *Det usynlige kontinent: Vladimir Solovjov som Europas filosof*. Oslo: Dreyer, 1988.

Weber, M. *Den protestantiske etikk og kapitalismens  nd / Omsett av Sverre Dahl*. Oslo: Pax, 1995.

Žižek, S. The Fear of Four Words: A Modest Plea for the Hegelian Reading of Christianity, in: *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* / Ed. by S. Žižek, J. Milbank. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2009, pp. 73–82.

НАШИ ИНТЕРВЬЮ

Быкова М.Ф.

профессор Университета Северной Каролины, г. Райли, Северная Каролина, Campus Box 8103, Raleigh, NC 27695-8103, США; почетный член Института философии РАН, Россия 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: mfbykova@ncsu.edu.

Синеокая Ю.В.

член-корреспондент РАН, профессор РАН, руководитель сектора истории западной философии Института философии РАН, 109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: jvsineokaya@gmail.com.

«Испытать жизнь сполна».

Интервью с проф. М.Ф. Быковой

Аннотация: В юбилейном интервью с профессором Университета Северной Каролины Мариной Федоровной Быковой речь идет о ее творческом становлении, студенчестве в Ростовском государственном университете, годах аспирантуры в Институте философии РАН, опыте исследовательской работы в европейских научных центрах, успешной академической карьере в России и США. Обсуждается понимание философии, рассматривается вопрос о специфике профессионального занятия историей философии, вскрываются различия континентальной и аналитической философских традиций, рассказывается о журналах «Studies in East European Thought» и «Russian Studies in Philosophy» и о ключевых требованиях к авторам в американской философской периодике, анализируются особенности преподавания философии в США, Европе и России. Интервью провела Юлия Вадимовна Синеокая.

Ключевые слова: историко-философские исследования, философское образование, творческая биография, философские журналы, М.Ф. Быкова.

Дорогая Марина Федоровна,

Ваши друзья и коллеги из Института философии РАН и редколлегия Историко-философского ежегодника сердечно поздравляют Вас с юбилеем. Для нас большая жизненная удача общаться с Вами, вместе работать, вместе осмысливать как современные жизненные реалии, так и становление историко-философской традиции второй половины XX – начала XXI столетий. По окончании философского факультета Ростовского государственного университета Вы поступили в аспирантуру Института философии АН СССР. Научным руководителем Вашей кандидатской диссертации, успешно защищенной в 1985 году была профессор Н.В. Мотрошилова. В 1993 году Вы защитили докторскую диссертацию, став самым молодым доктором философских наук в стране. С 1986 по 1998 годы Вы работали в секторе истории западной философии, став признанным в российской и европейской науке специалистом по философии Гегеля и Фихте. Потом переехали в США, став профессором Университета Северной Каролины, но не прерывали сотрудничество с Институтом философии, будучи избранной почетным членом Института философии РАН. Мы высоко ценим Ваше творческое присутствие в жизни Института и плодотворное дружеское общение, Ваш высочайший профессионализм, Вашу огромную работу по популяризации трудов отечественных философов за рубежом. Мы гордимся Вами и от всей души желаем здоровья, вдохновения, долгих лет жизни!

* * *

[Ю.В. Синеокая] *Марина Федоровна, в начале беседы хотелось бы спросить, что означает для Вас быть философом?*

[М.Ф. Быкова] Для меня философ – это не профессия, и даже не призвание, а специфически осмысленное отношение к жизни и своему месту в мире. Только прояснение манеры и опыта этого осмысления, а также определение его содержания может дать ответ на вопрос что, в действительности, означает быть философом. И этот вопрос тесно связан с другим, не менее сложным и важным вопросом, а именно, что такое философия и каков ее предмет.

Проблема в том, что нельзя просто заглянуть в какую-либо умную книгу или поискать в интернете и получить однозначный ответ на этот вопрос. Философия означает множество различных вещей и характеризуется многообразием подходов и, собственно, так и должно

быть. И не только потому, что философия историческая дисциплина и в ее содержании отпечатались историческая память различных эпох, традиций и мыслительных форм, но также и в силу широты охвата самого предмета философии, коим является мир во всех формах его проявления – природа, созданная человеком социальная реальность, а также все еще остающееся непостижимым пространство человеческого мышления, основывающееся на работе мозга.

Кстати, картографирование (составление карты) мозга является сегодня одной из центральных задач мировой нейробиологии (neuroscience). Ибо у нас до сих пор отсутствует полное понимание того как функционирует мозг, что, в свою очередь, создает препятствия для последовательного и непротиворечивого объяснения феномена сознания, а также того, что мы называем мышлением. А ведь деятельность философа, как известно, непосредственно связана с работой мысли. При этом данная работа отнюдь не должна быть каким-то образом формализована, например, в виде формальной классической логики. Во многом философия – это изучение всего сущего, но такое изучение отнюдь не сводится к чисто научным исследованиям. Вовсе не обязательно заниматься философией, сидя в кресле, в окружении умных книг. Ведь философская практика связана с объяснением и оценкой явлений внешнего и внутреннего мира и все мы, люди, осознанно или неосознанно вовлечены в данную практику, лежащую в основе нашего существования в качестве *сознательных* (в смысле, обладающих сознанием) индивидов.

Я не хочу сказать, что занятия эпистемологией, этикой, логикой, философией науки или исследования в каких-либо других областях философского знания не имеют ценности. Быть академическим интеллектуалом и высококвалифицированным специалистом в своей области знания, да и вообще любой специфической области человеческой практики (философской и не-философской), безусловно важно. Но в этом случае речь идет о профессиональной деятельности или призвании как способности к специфической профессии.

Однако, как мне представляется, отнюдь не обязательно быть Сократом, Спинозой или Гегелем, чтобы заниматься философией. Быть философом – это значит критически осмыслять и познавать окружающий мир и самого себя. Пытливость ума, неистощимое, даже с возрастом, любопытство и постоянное стремление к узнаванию чего-то нового и неизведанного, как в самом себе, так и в окружающем мире, это, по-моему, и есть те свойства, которые характеризуют философа.

В этом смысле, мое понимание философии, наверное, ближе всего к тому, которое развивалось Фихте. Может быть, именно поэтому в последнее время я много им занимаюсь.

Фихте понимал философию не как самоцель, не как размышление ради размышления, а как знание, открывающее человеку его назначение, пути его самореализации. Работа, в которой Фихте излагает свою весьма замысловатую философию, именуемую им наукоучение (Wissenschaftslehre), он так и называет «О назначении человека» («Die Bestimmung des Menschen»). Смысл философского поведения остался у Фихте, в принципе, тот же, что и у Сократа: философствование для него есть высшая школа человечности. Чтобы быть человеком в полном смысле этого слова, нужно не просто осмыслить или понять, а в буквальном смысле вобрать в себя принципы наукоучения и научиться олицетворять их в своей собственной жизни. Согласно Фихте, истинное назначение человека состоит не столько в чистом познании, сколько в деятельности в соответствии с познанным. Именно деятельность, а не праздное любование самим собой или непродуктивная рефлексия относительно испытываемых чувств, определяет ценность личности. Философское кредо Фихте – формирование целостного человека, который является не только мыслящим, но и деятельным существом, агентом морального действия. При этом данное развитие не является чем-то генерируемым извне. Это процесс свободного активного самосозидания и самореализации, и цель философии – воспитывать познавательную и практическую самостоятельность, развивать собственные познавательные способности.

Для меня быть философом – значит культивировать в себе интеллектуальную неуспокоенность и пытливые отношения к окружающему, это изнутри инициированное стремление к новому знанию и более глубокому, а значит, точному пониманию изучаемого предмета; деятельность по самореализации. Наверное, именно такое постоянное стремление к наиболее полной самореализации и придает смысл и наполненность самой жизни. Способность реализовать себя и занять достойное место в жизни – в этом, собственно, и состоит сила человека и его предназначение. Ценность жизни измеряется не в материальных категориях, а в духовных, и всецело зависит от нашего индивидуального выбора. По-видимому, это то, что имел в виду Альберт Эйнштейн, когда во время одного из своих публичных выступлений на вопрос из аудитории о том как быть успешным ответил, что стремиться надо не к тому, чтобы добиться успеха, а к тому, чтобы твоя жизнь имела смысл.

Каков был Ваш путь в философию? Как Вы решили стать философом?

Наряду с литературой и историей моими любимыми предметами в школе были математика и физика. Так что я вовсе не была «прирожденным» гуманитарием. Мне всегда нравилось учиться, и еще я любила читать. Причем читала не только художественную литературу (и в большей степени вне школьной программы), но также публицистику, различные научные издания и научно-популярные журналы, да и просто то, что попадалось на глаза и привлекало внимание. В десятом классе совершенно случайно я наткнулась на книгу Ф.Х. Кессиди «Сократ»¹. Эта довольно маленького размера книжечка вышла в серии «Мыслители прошлого» и была написана очень ярким и доступным языком. Она меня настолько заинтересовала и увлекла, что я буквально «проглотила» ее за несколько дней. Вот тут-то у меня и проснулся интерес к философии, о которой на тот момент я не знала ровным счетом ничего. Но имя «Кессиди» врезалось в память и моя следующая «философская» книга была его же «От мифа к логосу»², которую я нашла на полке своей районной библиотеки (жила я тогда в Ростове-на-Дону). Собственно, эти две книги и сыграли «роковую» роль в моем выборе будущей профессии.

Я окончила среднюю школу с золотой медалью, а в то время медалисты получали право на зачисление в вуз после сдачи на «отлично» одного единственного экзамена (как правило, по специальности). В общем, будучи под глубоким впечатлением книг Кессиди, я подала документы на философский факультет Ростовского государственного университета (ныне Южный федеральный университет), куда успешно поступила, сдав на отлично экзамен по истории.

Хорошо помню, как тогдашний декан факультета Виктор Юрьевич Шпак собрал нас, тогда еще абитуриентов, и увлекательно рассказывал о буднях студента-философа, а также о том, что такое философия, о чем, как мне кажется, многие из поступающих, включая меня, имели весьма смутное представление. Кроме того, он честно и откровенно предупредил, что работы в философии нет и вряд ли будет и что только единицы из выпускников факультета способны найти работу по специальности. Данная информация была для многих неожиданной и неприятной, но как ни странно, меня это предупреждение не только не смутило, но как-то даже раззадорило и еще боль-

¹ Кессиди Ф.Х. Сократ. М.: Мысль, 1976.

² Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. М.: Мысль, 1972.

ше укрепило желание поступать на философский. Я бы слукавила, сказав, что уже тогда решила идти в философию, заниматься ее историей или посвятить себя научной работе. Никакой ясности относительно будущих занятий философией у меня не было вплоть до четвертого курса. Учиться мне очень нравилось, я с огромным интересом изучала все, что нам преподавали, а также посещала массу факультативных семинаров, лекций, участвовала в философских кружках и даже ходила на защиты диссертаций, когда они были открытыми.

Специализировалась я по логике, и даже сделала несколько докладов на логических конференциях и успешно защитила диплом по диалоговой логике известных немецких исследователей Пауля Лоренцена и Куно Лоренца, чьи работы на тот момент не были переведены на русский язык и мне пришлось читать их по-немецки, одновременно осваивая хитрости философского немецкого языка. То был трудный, но замечательный опыт, который мне позже очень пригодился в работе с оригинальными гегелевскими текстами. Моим руководителем был Юрий Григорьевич Гладких (1938–1999) – основатель ростовской школы логики. Это была действительно сильная школа, о которой знали по публикациям на всех философских факультетах университетов Советского Союза. Выпускник философского факультета и аспирантуры МГУ, руководителем диссертации которого была Е.Д. Смирнова, сам Гладких был высококлассным логиком и замечательным и талантливым педагогом. Он меня «вычислил» еще на первом курсе – после того как в свой первый семестр на факультете я победила в проводимом кафедрой логики конкурсе по решению логических задач – и тут же пригласил на свою кафедру специализироваться под его руководством. Кафедра логики тогда бурно развивалась и была притягательной для многих талантливых молодых людей, и это меня очень привлекало. К тому же логика мне очень нравилась, и, может быть, из-за моей любви к математике она мне легко давалась, причем не только базовая формальная логика, но и значительно более продвинутая модальная, а также неклассические логики. Гладких был моим кумиром, и я посещала его лекции все пять лет моего пребывания на факультете: вначале в качестве студентки, а начиная с третьего курса помогала ему с проведением семинаров. Для меня это был безумно полезный и незабываемый опыт, как профессиональный, так и личный. Собственно моя склонность к логическому (последовательному, методическому) мышлению во многом результат моих логических университетов под руководством Ю.Г. Гладких, которого я считаю одним из моих наставников.

Правда, нужно признать, что во время обучения на философском факультете, логика не была моим единственным интересом. Меня также привлекала история философии, особенно немецкая классическая. Поэтому на четвертом и пятом курсах в дополнение к логике я всерьез занялась немецкими идеалистами. Именно тогда состоялось мое первое знакомство с «Критикой чистого разума» Канта и с «Феноменологией духа» Гегеля, которые мне удалось осилить с помощью спец. семинаров под руководством Виктора Николаевича Дубровина, великолепного знатока немецкой классической философии.

В мое время на философском факультете Ростовского университета работали потрясающие специалисты. В качестве самостоятельного факультета он был создан в 1972 году³, за пять лет до моего поступления. Примерно тогда же или всего несколькими годами раньше был сформирован и основной костяк преподавателей, большинство которых являлись новоиспеченными кандидатами наук, защитившимися в МГУ или в Институте философии АН СССР. Там они учились и работали под руководством Э.В. Ильенкова, А.А. Зиновьева, Т.И. Ойзермана, И.С. Нарского, В.В. Соколова, В.А. Смирнова, В.Ж. Келле и других ярких представителей философской мысли того времени. Когда я пришла на факультет, там царил дух Ильенкова, и большинство из моих преподавателей не скрывали своей приверженности идеям Эвальда Васильевича. Так что не удивительно, что мое знакомство с работами Э.В. Ильенкова произошло еще в студенческие годы.

Почему Вы решили продолжить учебу в аспирантуре Института философии в Москве? Как определился Ваш выбор научного руководителя?

Мое поступление в аспирантуру в Москве, несомненно, явилось переломным моментом в моей жизни, но, как это нередко бывает, на принятие решения значительно повлиял его величество случай. Это любопытная история.

До 1982 года (года моего окончания университета) существовало правило: все, кто заканчивал университет с отличием, могли сразу поступать в очную аспирантуру – без того, чтобы получать стаж преподавательской работы. Но уже в то время, когда я была на пятом курсе, вышло новое «уточненное» постановление, в соответствии с которым одного диплома с отличием стало недостаточно. Также появилось требование получения рекомендации Ученого совета фа-

³ До этого в РГУ существовало отделение философии, которое являлось частью экономико-философского факультета, созданного в 1965 г.

культета. Надо сказать, что мне всерьез повезло, поскольку в то время, когда мои сокурсники страдали из-за отсутствия распределения, я получила предложение сразу с трех факультетских кафедр о поступлении к ним в аспирантуру. Может быть, помогла моя Ленинская стипендия – не знаю. Но это была огромная удача. Одно из мест было по специальности «теория и истории культуры» – направление, которое факультет активно развивал. Наш декан, а также ряд факультетских профессоров не скрывали своего желаниия видеть меня в качестве аспирантки по данной специальности.

Но тут выяснилось, что уже несколько лет назад поданная факультетом заявка о выделении места в целевой аспирантуре Института философии АН СССР (ИФАН СССР) для одного из молодых преподавателей была утверждена и факультет неожиданно в начале мая (!) получил место в аспирантуре. К тому времени семейная ситуация у преподавателя, под которого подавали заявку, изменилась и он был абсолютно не готов через несколько месяцев отправляться на три года в Москву в очную аспирантуру. Тогда это место предложили мне и я с готовностью, хотя и с определенной неуверенностью и волнением, согласилась. Мои волнения были связаны с тем, что целевое место было по диамату или методологии науки, в то время как меня ни то, ни другое не привлекало. Понимая, что мои интересы никак не совпадают с предлагаемой специализацией, наш декан как-то сумел договориться (за что я ему бесконечно благодарна), что целевое место было преобразовано в обычное конкурсное, и мне, тогда еще немосквичке, было дано право подаваться в конкурсную аспирантуру ИФАНа. Сейчас все эти перипетии звучат, по крайней мере, странно, а тогда, вначале 1980-х, в конкурсную аспирантуру допускали и принимали только москвичей. Так что можно считать, что я выиграла счастливый лотерейный билет! (Хотя в реальную лотерею я никогда не выигрываю.)

К моменту, когда у меня в руках оказался этот счастливый билет, я уже точно знала, что хочу заниматься историей философии; была ясность и с периодом, и с направлением – немецкая классика, а также с персоналией – Гегель. Почему Гегель? Потому что я мало что о нем знала и то, что я вынесла для себя после первого (и как я сейчас могу судить не совсем адекватного) прочтения его «Феноменологии духа» меня очень озадачило. Иными словами, мне хотелось в нем разобраться. При этом я понимала, что Гегель огромен, а для диссертации нужна какая-то специфическая и достаточно узкая тема. Но на чем остановить мой выбор, я не представляла. Была и другая проблема:

я была совершенно не знакома с Институтом философии, его структурой и сотрудниками. Конечно, по литературе мне были знакомы многие имена, но представления о том, кто там чем занимается, у меня не было.

И тут на помощь вновь пришли мои ростовские педагоги, многие из которых сотрудничали с коллегами из ИФАНа. Позже я узнала, что сразу несколько из моих преподавателей порекомендовали меня Нелли Васильевне Мотрошиловой, и после короткого телефонного разговора она согласилась взять меня под свою опеку. Как выяснилось, Нелли Васильевна в это время работала над рукописью своей книги «Путь Гегеля к “Науке логики”»⁴, одним из первых читателей которой мне посчастливилось быть уже будучи аспиранткой.

Хорошо помню мою первую встречу с Нелли Васильевной. Это было в конце лета 1982 г., накануне моих вступительных экзаменов в аспирантуру. Она пригласила меня на дачу в Подмоскowie, где она проводила свой отпуск, работая над книгой. После этого я, конечно, много раз бывала в приветливом и всегда гостеприимном доме Нелли Васильевны – как в ее квартире в Москве, так и на подмосковной даче. Но та первая встреча как-то по-особому врезалась в память. Меня встретили тепло, по-домашнему, как будто мы были знакомы много-много лет и лишь давно не виделись. Распросов было много, но не обо мне, а об университете и о моих ростовских преподавателях, которых, как выяснилось, Нелли Васильевна прекрасно знала по публикациям и за чьими работами она следила.

Уже в нашу первую встречу мы начали обсуждать тему моей диссертации. Идея о работе по Гегелю не вызывала никаких вопросов. Стало очевидно, что здесь мы прекрасно совпали в наших интересах. Но нужна была более конкретная тема. И тогда я поведала Нелле Васильевне о своих занятиях логикой и о том, что диалогическая логика Лоренца и Лоренцена вывела меня на проблематику мышления, которая меня всерьез привлекает, при этом даже не с точки зрения функциональности мышления (чем сегодня активно занимается аналитическая философия мышления), а скорее в аспекте диалектики мышления (с чем я отчасти была знакома благодаря работам Ильенкова). Собственно этот мой рассказ и был решающим в выборе темы диссертации. «А не заняться ли Вам проблемой мышления у Гегеля?» спросила меня Нелли Васильевна. «Тема должна быть интересной, и никто пока ей всерьез не занимался, – продолжала она. – Посмотри-

⁴ Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к «Науке логики». Формирование принципов системности и историзма. М.: Наука, 1984.

те литературу, подумайте, и давайте обсудим». На том мы и расстались.

И когда уже после успешной сдачи вступительных экзаменов мы встретились вновь, то лишь уточняли детали, решая на каком материале проводить исследование. Так что тему моей кандидатской диссертации⁵ мы утвердили очень рано, в течение нескольких месяцев после официального зачисления меня в аспирантуру ИФАНа, что дало мне возможность раннего старта и во многом предопределило успех и досрочное завершение работы. Я защитилась в ноябре 1985 г., за месяц до официального окончания срока моей аспирантуры.

Поступление в аспирантуру ИФАНа стало для меня поистине значительным событием. Признаюсь, что никогда ранее я не испытывала такого воодушевления и подъема как после зачисления в аспирантуру. И все мои аспирантские годы я до сих пор вспоминаю с особым теплом и признательностью. Без сомнения, это были решающие годы для моего формирования в качестве исследователя, годы серьезного погружения в философию. Если РГУ дал мне необходимую базу, познакомив меня с азами философской культуры, то ИФАН ввел в мир философии и развил вкус к серьезной философской работе. Поэтому в моем сознании ИФАН не в меньшей степени моя *Alma mater*, чем РГУ.

Интересно, что в Институте философии я лично познакомилась с Феохарием Харлампиевичем Кессиди, и поведала ему историю о том, как его книги обратили меня к философии. Он очень обрадовался, но одновременно и огорчился. Ибо он полагал, что логичным завершением этой истории было бы мое поступление к нему в аспирантуру. Он еще потом долго интересовался, встречая меня в коридорах институтского здания на Волхонке 14, не хочу ли я все же заняться античной философией. А я в ответ рассказывала ему, что Гегель, как и другие представители немецкого идеализма находились под значительным влиянием древнегреческой философии и что понять многие гегелевские идеи без того, чтобы разобраться в философской мысли античности (в особенности с Аристотелем) невозможно. Не могу сказать, что мой столь опосредованный интерес к античной философии его воодушевлял, но он меня всегда поддерживал в моем стремлении разобраться, какие идеи Гегель унаследовал от античных мыслителей.

Конечно, ключевую роль в моем становлении в качестве исследователя сыграла Н.В. Мотрошилова, за что я ей искренне признатель-

⁵ См.: *Быкова М.Ф.* Проблема мышления в работе Гегеля «Философия духа»: Автореф. дисс. канд. филос. наук. М., 1985.

на. Именно она научила меня серьезной историко-философской работе, в основе которой лежит анализ философских текстов, и лучше на языке оригинала. Я благодарна ей за то, что она привила мне культуру текстологического анализа, а также за то, что помогла сориентироваться в море западной литературы по моему предмету исследования и за то, что щедро делилась со мной не только своими знаниями, но и своими контактами на Западе, в частности и особенности в Германии.

Наряду с потрясающими аспирантскими курсами, которые нам читали лучшие отечественные специалисты, я также посещала лекции, семинары, встречи и симпозиумы, которые проводились в ИФАНе, МГУ и других московских центрах философской мысли, участвовала во Всесоюзных школах молодых ученых, всякого рода конференциях и просто ходила на доклады, которые регулярно проходили как в нашем, так и в других секторах. Это была счастливая пора школярства, когда у тебя, в принципе, нет никаких других обязательств, как только заниматься тем, что доставляет тебе наибольшее удовольствие – философскими исследованиями по избранной теме – пора, о которой я до сих пор вспоминаю с некоторой ностальгией. Сегодня, когда с трудом удается выкраивать время на науку, разрываясь между преподаванием, научным руководством студентами, редакторской работой в двух журналах, а также требующей значительного времени деятельностью в различных университетских комитетах и профессиональных организациях, – это, сейчас уже весьма отдаленное, время представляется несбыточной мечтой. А тогда такая жизнь была реальностью, содержанием которой была философия.

Уже во время пребывания в аспирантуре я стала публиковаться в серьезных изданиях. Хорошо помню свое ощущение, когда моя статья была принята для публикации в журнале «Вопросы философии»⁶. Тогда опубликоваться в «Вопросах» было крайне сложно, тем более для аспирантов. Потрудиться пришлось много. В то время редактором, курирующим историю зарубежной философии, был Армен Георгиевич Арзаканян, блестящий специалист в области немецкой философии и культуры и замечательный знаток немецкого языка. Никогда не забуду его изначальный вердикт: «Много интересных и ценных идей, но ряд из них остаются непрописанными. Если хотите опубликовать, над статьей придется серьезно работать». И мы долго и упорно работали над моим текстом вдвоем, вместе с Армен Георгиевичем. Нет, он вовсе его не переписывал. Он проговаривал со

⁶ *Быкова М.Ф.* Понимание мышления в философии духа Гегеля // Вопросы философии. 1986. № 4. С. 117–128.

многие те идеи, которые я пыталась изложить, мастерски демонстрируя, как можно перефразировать предложения или даже целые абзацы, чтобы мое повествование стало более ясным для читателя, не всегда осведомленного в деталях того философа или философского направления, о которых шла речь в статье. Он очень трепетно относился к цитатам. И поскольку я использовала в своей статье большое количество немецких текстов – как самого Гегеля, так и критической литературы о нем – он настоял на том, чтобы я принесла ему все оригинальные тексты, с которыми я работала, и мы вместе сверяли и уточняли мои переводы. Его редактирование не было простой технической работой. Мы часами, иногда до хрипоты, спорили о том, как интерпретировать те или иные концепции у Гегеля. Он никогда не навязывал своего мнения и с интересом выслушивал позицию собеседника. Но он всегда настаивал на более четком выражении мысли, а также на необходимости ясного и философски корректного объяснения своей позиции. Мы работали над моей статьей несколько месяцев, в течение которых я, находясь под впечатлением наших дискуссий, все время что-то переписывала, дописывала и уточняла. Общение с Арменом Георгиевичем оказало большое влияние на мое становление как исследователя, автора и редактора. Для меня это было не только школой научного редактирования и перевода философских текстов, он также заставил меня всерьез задуматься о том, что такое подлинное философствование. Не менее заразительными оказались его преданность своему делу и его профессионализм.

Моя первая книга, отчасти выполненная на материале кандидатской диссертации, вышла в 1990 г.,⁷ а в мае 1993 г. я защитила докторскую⁸, став самым молодым в стране (тогда еще СССР) доктором философских наук. Многие интересуются, как мне удалось так быстро написать докторскую, да к тому же по абсолютно новой теме, и не только для меня лично, но и в смысле общей динамики развития гегелеведческих исследований. Во многом такой «рывок» стал возможным благодаря моей стажировке в Германии (тогда еще ФРГ) в качестве стипендиата Фонда Александра фон Гумбольдта⁹.

Расскажите, пожалуйста, что означало для Вас стать Гумбольдтовским стипендиатом?

⁷ Быкова М.Ф. Гегелевское понимание мышления. М., 1990.

⁸ Быкова М.Ф. Место и смысл феноменологии и логики в философии Гегеля. Дисс. на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 1993.

⁹ О Фонде А. фон Гумбольдта и его программах см.: <https://www.humboldt-foundation.de/bewerben/foerderprogramme/humboldt-forschungsstipendium>

Я решила подаваться на стипендию Фонда при поддержке Н.В. Мотрошиловой. К тому времени меня уже приняли на работу в сектор западной философии Института философии АН сначала (1986–1987) старшим лаборантом (да, уже будучи кандидатом наук, я начинала свою работу в Институте в качестве секретаря сектора истории западной философии), а с конца 1987 г. я была младшим научным сотрудником. О существовании Фонда, а также о возможности получения стипендии (Humboldt-Forschungsstipendium), я узнала из рассылки, которая пришла в сектор. Естественно, меня эта возможность заинтересовала, – тем более, что речь шла о Германии, философией которой я уже какое-то время активно занималась. Однако одним из требований Фонда было наличие приглашения для стажировки (гумбольдтовские стипендии рассматриваются в качестве пост-докторской стажировки) от немецкого профессора из одного из университетов Германии. При этом предполагалось, что аппликант должен идентифицировать профессора по тематике своего собственного проекта, по которому он намерен работать в Германии. Иными словами, мне нужен был немецкий гегелевед, который был бы готов опекать меня во время моей научной работы в Германии – конечно, в случае если мне удастся получить стипендию, конкурс на которую был и остается весьма высоким. К тому времени я уже заинтересовалась темой субъекта и субъективности у Гегеля и отчасти была знакома с некоторыми немецкими работами по данной проблематике.

Одной из ключевых фигур, работавших в данном поле, был (и остается) немецкий историк философии Клаус Дюзинг (Klaus Düsing), являющийся одним из лучших мировых специалистов по Гегелю. Когда я упомянула стипендию Фонда Гумбольдта и имя Дюзинга в разговоре с Н.В. Мотрошиловой, она не просто поддержала идею моей заявки, но также вызвалась отрекомендовать меня Дюзингу, с которым, как оказалось, была знакома по совместным конференциям. Буквально на следующий день она написала Дюзингу письмо, и вскоре я получила от него столь желанное приглашение. Более того, он вызвался прочитать и откомментировать написанный мною набросок проекта, что оказало мне бесценную помощь. Ибо моя заявка на стипендию Фонда А. фон Гумбольдта была первой в моей жизни заявкой на грант, к тому же зарубежный. В то время в нашей стране только единицы имели хотя бы какой-то опыт подачи и получения зарубежных стипендий, а в ИФАНе я была и вовсе первопроходцем.

Моя заявка оказалась успешной, и в 1988 г. я отправилась на стажировку в качестве стипендиата Фонда А. фон Гумбольдта в Кёльн-

ский университет, где я в целом провела год, с коротким интервалом, когда возвращалась на несколько месяцев в Москву. Кроме того, я также получила Европейскую стипендию, которая позволила мне в 1989 г. провести два месяца в университете Цюриха (Швейцария), где я работала под руководством Ганса Брауна (Hans J. Braun) над проектом, посвященном проблематике субъекта и субъективности у Л. Фейербаха.

Формирующее значение моего пребывания в Кельне и Цюрихе трудно переоценить и сегодня, несколько десятилетий спустя. Оглядываясь назад, не могу не признать, что это дало замечательный старт моей карьере в качестве историка философии и исследователя Гегеля и немецкого идеализма. Научная стажировка за границей, и особенно в Германии, позволила мне не только наработать массу интересного материала, но и значительно улучшить мой немецкий. Так что под конец моего пребывания я уже могла довольно свободно писать на языке, что позволило мне сделать ряд докладов на специализированных конференциях и опубликовать несколько статей в немецкоязычных журналах и книгах. Все это дало существенный толчок в моем научном развитии, позволив нащупать и сформулировать перспективные темы исследования, а также апробировать новые интерпретации гегелевских концепций и философии в целом.

Многими темами, которые мне удалось определить для себя в качестве перспективных, я продолжаю заниматься и сегодня. Среди них проблематика субъекта и субъективности у Гегеля и в немецком идеализме в целом, разработка понятия и концепции Bildung в немецкой философии конца XVIII – середины XIX вв. и др. Работа в Германии, а также активное сотрудничество с немецкими коллегами (как во время стажировки в качестве стипендиата Фонда А. фон Гумбольдта, так и позже в качестве приглашенного исследователя) привели к пониманию и дали возможность разобраться в философской значимости раннего немецкого романтизма, с которым до этого я была знакома лишь понаслышке. После этого я вновь и вновь возвращалась к изучению романтизма, что позволило лучше понять как проект немецкого идеализма, так и философское содержание того сильнейшего интеллектуального и культурного подъема, который переживала Германия в ту эпоху.

С годами мои профессиональные и научные связи с Германией только развивались и укреплялись, и даже сейчас, когда я живу и работаю в США, я много времени провожу в Германии: меня часто приглашают в Германию с докладами, на конференции, а также и для

более длительного пребывания в качестве приглашенного профессора и исследователя. Я тут недавно в шутку посчитала, и выяснилось, что за все эти годы в сумме я провела в Германии более пяти лет. Если сюда прибавить три года, проведенные в Австрии (по приглашению Австрийской Академии наук, а также университета Вены) и несколько месяцев в Швейцарии, то получится весьма значительный период. И нужно признать, что хотя я (к сожалению) отчасти утратила тот уровень свободного владения немецким языком, который у меня был в 1990-е (когда меня часто принимали за носителя языка), чтение немецкоязычной философской литературы и участие в немецкоязычных дискуссиях – как личное, так и дистанционное – остается частью моей профессиональной рутины. И в способности работать на немецком языке я вижу большое преимущество и пользу.

Как Вы оцениваете Ваш переезд в США, какие профессиональные преимущества и трудности Вы связываете с этим этапом Вашей жизни?

В январе 2000 г. я получила профессиуру в Университете Северной Каролины в США, где мне пришлось вновь пройти весь путь по ступеням академической иерархии, начиная с самой младшей (вначале контрактной) профессорской должности (Assistant Professor) и заканчивая – после ряда серьезных апробаций и внутренних и внешних аттестаций¹⁰ – полной профессурой, ассоциируемой со званием ординарного профессора (Full Professor). Правда в моем случае этот путь, который обычно занимает не менее двенадцати лет, был пройден за пять. Помогли мои многочисленные публикации, а также серьезная поддержка коллег (как европейских, так и американских), которые, будучи знакомы с моими работами, давали мне на всех этапах превосходные рекомендации¹¹.

Как говорят мои американские коллеги и друзья, мне удалось в жизни сделать две профессиональные карьеры – вначале в России, а потом в США. Признаюсь, вначале было очень трудно. И не только из-за языкового барьера (до этого мне никогда не приходилось преподавать на английском), но, прежде всего, из-за существенных раз-

¹⁰ Я имею в виду получение tenure и повышение в академических рангах, не имеющее аналога в России.

¹¹ Внешние отзывы и рекомендации являются важнейшей составляющей американской системы продвижения по ступеням академической иерархии. Они официально запрашиваются аттестационными комитетами факультетов и университетов. При этом список отзывистов составляется без обязательного согласования с кандидатом.

личий как в ментальности людей, так и в традициях академии и академической работы. Все американское было вначале непривычно и чуждо. Хотя мне всегда было интересно открывать для себя и познавать что-то новое. Сегодня, с высоты моего более чем двадцатилетнего стажа работы в американском университете, могу признаться, что, несмотря на трудности, опыт был очень полезным как в профессиональном, так и в личном плане. Американская академия¹² существенно отличается как от европейской, так и от российской – и по учебной нагрузке профессора, и по поддержке со стороны различных университетских структур, и по требованиям к научной работе. В США от университетского ординариуса ожидается высокая научная продуктивность и широкое национальное и международное признание, выражающееся не только в публикациях в ведущих издательствах, но и в руководстве профессиональными журналами и в представительстве в различных научных организациях. В американской академии существует немислимо жесткая конкуренция, здесь непросто быть успешным. Работать приходится много, напряженно и постоянно, но это держит в форме, заставляет критически смотреть на свои собственные результаты и все время расти и совершенствоваться.

Моя деятельность в качестве главного редактора двух журналов этому очень помогает. Ибо приходится иметь дело с новыми темами, интересными подходами к старым идеям и проблемам, да и просто общаться с яркими и творческими людьми, работающими в различных областях философского и, более широко, гуманитарного знания в целом. Редакторская работа также позволяет поддерживать и развивать творческие отношения с российской философской мыслью. Особое место здесь принадлежит Институту философии РАН, с которым я продолжаю активное научное сотрудничество и который непрерывно считаю своим профессиональным домом. И не только потому, что отсюда начался мой путь в профессии. Всякий раз, возвращаясь в Институт и участвуя в институтских мероприятиях я заряжаюсь

¹² Слово «академия» (*academia*) в американском лексиконе означает систему высшего (главным образом, университетского) образования. Хотя в США и существуют разного рода Академии, в том числе Американская академия искусств и наук (*American Academy of Arts and Sciences*), они являются чисто общественными, чаще профессиональными, союзами и организациями, а вовсе не какими-либо институционализованными структурами. Членство в подобных Академиях очень почетно и решается на основе прямого и единогласного (!) голосования всех ныне действующих членов, но оно рассматривается как знак признания определенных заслуг и достижений того или иного индивида в его профессии.

немыслимой энергией. Здесь все живут философией и эта особенная атмосфера притягивает, завораживает, но одновременно придает стимул в работе и в жизни. Годы, проведенные в Институте, общение с институтскими коллегами вызывают у меня самые теплые чувства и воспоминания. Даже находясь за океаном я ощущаю какую-то невидимую, живую связь с моими институтскими друзьями, не угасающую, а, наоборот, только усиливающуюся с годами. Надеюсь, что это чувство связи взаимно и что впереди нас ждет еще много ярких совместных проектов.

Марина Федоровна, Вы уже много лет являетесь профессором университета Северной Каролины, хорошо знаете научную жизнь Германии. Могли бы Вы охарактеризовать различия в организации философских исследований в США, Германии и России сегодня? В чем Вы видите плюсы и минусы философского образования в каждой из этих трех стран? Как организованы в каждой из этих стран историко-философские исследования?

Это огромный вопрос, и, конечно, очень интересный для меня. Начну с различия в системах и парадигмах образования. А потом остановлюсь на специфике философского образования, и в первую очередь, в США. Ибо два последних десятилетия я преподаю в США, и не только американский подход к образованию мне известен, что называется, изнутри, но образование студентов также во многом является основной определяющей моей нынешней деятельности в качестве преподавателя и профессора философии.

Разговор о различиях в европейской, российской и американской системах образования, наверное, следует начать с краткого исторического экскурса и, прежде всего, поговорить об истории развития университета как формального института высшего образования.

История становления европейского университета как центра высшей школы тесно связана с университетом Болоньи (Италия). Датой его основания обычно называют 1088 г., когда был организован и начал свою работу Болонский факультет римского права. Данная институция принципиально отличалась ото всех подобных образовательных структур, возникших в период средневековья. Во-первых, она была основана гильдией студентов (*universitas scholarium*), а не каким-либо государственным указом, и, во-вторых, в отличии, скажем от Парижского университета, во главу угла ставилось изучение римского права, а не богословия, что в эпоху средневековья являлось основополагающим предметом коему надлежало учить. В Болонском

университете студенты самостоятельно выбирали не только ректора и (ученый) совет, но и приглашали профессоров (*doctores legentes*), в чьи обязанности входило чтение лекций и проведение дискуссий со студентами. Благодаря репутации своих профессоров Болонья рассматривалась в качестве центра римского права: по общему признанию, только здесь можно было приобрести глубокое знание римских законов и принципов. Поэтому отнюдь не случайно университет привлекал талантливую молодежь со всей Европы. Уже позже возникли первые Британские университеты – славные Оксфорд (1096 г.) и Кембридж (1209 г.), а также Парижский университет, ныне известный как Сорбонна, который открыл свои двери в 1215 г. (хотя сам богословский колледж, основанный Робером де Сарбон – откуда и пошло название университета – начал работу только в 1257).

В Германской империи университеты начали открываться только в XIV в., и первым из них был Пражский университет, основанный в 1348 г. Однако, расцвет немецких университетов связан с эпохой позднего Просвещения, которое дало образованию и науке новые импульсы. В этот исторический период также изменяются социальные запросы общества относительно образования его членов – как в аспекте их обучения науке и ремеслу, так и в аспекте формирования личности. Столь существенный сдвиг в образовательной ориентации общества связан, прежде всего, с немецкой традицией *Bildung*, в контексте и под влиянием которой, собственно, и происходило реформирование образования в Германии XIX в.

Именно данная традиция во многом определила модель современного университета, и, прежде всего, в Европе. Целью *Bildung* является формирование разносторонней личности, и эта цель оказывается зафиксированной в задачах так называемого «общего» образования, идеалы которого впервые были сформулированы и реализованы в радикальной реформе системы образования, предпринятой в Пруссии в начале XIX в. Идеологом и активным проводником реформы выступил Вильгельм фон Гумбольдт, известный немецкий лингвист, философ и государственный деятель, автор теории «формирования человека» (*Bildung des Menschen*)¹³.

Цель «общего» образования – воспитание всесторонне образованного и ориентирующегося в культуре человека, который владеет основной базой знаний, необходимых для жизни в современном мире. Речь идет о формировании свободной и самоопределяющейся лично-

¹³ См.: *Humboldt W. von. Theorie der Bildung des Menschen // Humboldt W. von. Gesammelte Schriften. Bd. I. S. 282–287. Berlin, 1903.*

сти, способной к самостоятельному, спонтанному мышлению. Идеалы именно такого типа образования и были положены в основу проекта нового университета, созданного в 1809 г. по инициативе В. фон Гумбольдта в Берлине (ныне это Гумбольдтовский университет). Отличительной особенностью гумбольдтского проекта университета также стал принцип объединения образования и науки, соединение собственно научно-исследовательской деятельности с педагогической. Университет теперь не ограничивался лишь функцией передачи знания, но также наделялся задачей его генерирования. Именно такая модель *исследовательского* университета и получила распространение во 2-й пол. XIX – нач. XX в. сначала в Европе, а потом и в США. Первым американским университетом, в основу которого была положена данная (research university) модель стал – ныне всемирно известный своими исследованиями в области медицины – Университет Джонса Хопкинса (Johns Hopkins University), основанный в 1876 г. Та же гумбольдтовская модель университета стала основой для традиционной европейской системы образования, которая работала в СССР и в значительной степени все еще сохраняется в России¹⁴.

Традиционная европейская и российская модель университетского образования в целом направлена на формирование человека, который знает «понемногу обо всем». Для изучения предлагается широкий круг курсов и предметов по различным – как естественнонаучным, так и гуманитарным – дисциплинам, способствующим разностороннему развитию индивида. Данная модель университета, как правило, отводит важную роль гуманитарным дисциплинам и, прежде всего, философии, которой придается важная мировоззренческая функция в формировании широкообразованной личности.

Американская система образования в целом более прагматична. Она нацелена на максимальный жизненный и профессиональный успех человека. Поэтому ее задача в подготовке не столько широко об-

¹⁴ Когда я веду речь о «традиционном» европейском или российском университете, то я, прежде всего, имею в виду классический европейский университет, типа Гумбольдтского в Берлине, Сорбонны в Париже, или МГУ в Москве. При этом я отдаю себе отчет в том, что в нынешней Европе, а также в России возникла масса так называемых «профильных» университетов, например технических или инженерных, медицинских, экономических и юридических. В большинстве своем они готовят специалистов определенного профиля, и в этом смысле, не подпадают под понятие классического университета, который по определению нацелен на своеобразную «унификацию» образования и более широкое и систематическое обучение не только специальности, но и более широкому («общему») знанию.

разованного интеллектуала, сколько высокоспециализированного профессионала, способного работать самостоятельно, и в соответствии с постоянно изменяющимися мировыми стандартами. Конечно, прагматический подход отнюдь не всегда создает более благоприятные возможности для гуманитарного образования, создавая явный перевес в интересах студентов в сторону естественно-научных и технических дисциплин (то, что в США именуется STEM: Science, Technology, Engineering, and Mathematics). Однако, надо признать, что такой утилитарный (прагматический) подход к образованию способствуют более глубокому освоению избранной специализации. Кроме того, даже если говорить с точки зрения организации образования, то его прагматические установки также накладывают чаще позитивный отпечаток на отношение к обучению самих студентов. Они перестают быть лишь пассивными субъектами образовательного процесса, просто *обучаемыми*, а становятся *обучающимися*, выступая в качестве активного начала и заинтересованных со-участников процесса обучения. Конечно, это отнюдь не означает, что такая система образования гарантирует успех всех и каждого. Многое зависит от самого студента, его инициативности, мотивации, наконец, его зрелости и способности принимать правильные решения, но система образования создает для него возможность получить соответствующее образование с тем, чтобы преуспеть в жизни. Такая связь образования с жизнью во многом отсутствует в традиционном европейском и российском университете. В Европе из традиционных университетов выходят интеллектуалы (как часто шутят, «эстеты и философы»), в США – специалисты. В США получение образования не есть часть духовного самосознания человека; скорее, это вещь сугубо практическая и утилитарная.

Однако было бы неверно считать, что в США отсутствует гуманитарное образование и что эрудиция и культурная образованность никоим образом не приветствуется. Дело в том, что в США развита так называемая система «либерального образования» (*liberal education*) или образования по модели свободных искусств и наук (*liberal art and science education*)¹⁵, истоки которой лежат в античности и связаны с идеалами *paideia*. Если коротко, то ценностная парадигма *paideia* в расширительном значении данного термина предстает как образец «окультуривания» человека в смысле его погружения в культуру, выработанную человечеством на протяжении всей истории сво-

¹⁵ Насколько мне известно, эта модель сейчас получает широкое распространение и активно внедряется в Центральной и Восточной Европе.

его существования. Речь, конечно, не идет об обучении человека всем без исключения достижениям накопленной веками человеческой культуры. Цели *paideia* как образовательной модели – в универсальном, идеально-гармоничном развитии личности.

Являющееся исторически чисто европейским продуктом, модель либерального образования (*liberal arts education*) получила широкое распространение в США в XX в. Сегодня это целостная академическая практика, которая активно используется во многих колледжах, дающих степень бакалавра. Одновременно ряд ведущих американских исследовательских университетов (те, которые объединяют преподавание и исследовательскую работу) хотя бы отчасти адаптировали и применяют данную практику в своих учебных программах для бакалавров. Такую систему отличает гибкий план обучения, совмещающий широту дисциплинарного охвата с глубиной изучения предмета, поощряющий междисциплинарность и предоставляющий студентам максимально возможную свободу выбора.

Для нашего читателя, по-видимому, необходимо пояснить, что такое колледж (*college*) в американской системе образования. В отличие от российской системы образования, где колледж является учреждением среднего профессионального образования, в американской системе колледж – это четырехлетнее учебное заведение, соответствующее уровню *высшей* школы и дающее диплом бакалавра. В образовательной системе США колледж может либо входить в состав университетов либо является автономным учреждением, ассоциируемым с бакалавриатом. Например, во всемирно известном Гарвардском университете имеется Гарвардский колледж, по окончании которого студенту присваивается академическая степень бакалавра. Подобные колледжи имеются и в других американских университетах. Однако университеты ведут обучение студентов и на более продвинутом уровне, чем лишь бакалавр, также готовят магистров (*Master's degree*) и докторов наук (*Ph.D. – Doctor of Philosophy*). Среди самых известных автономных американских колледжей такие, как Уильямс (*Williams College*), Сварсмор (*Swarthmore College*), Амхерст (*Amherst College*) и другие. Все колледжи – четырехлетние (чаще частные) учебные заведения, которые выпускают исключительно бакалавров.

Многие студенты получают бакалавра по философии в подобных колледжах, а потом поступают в магистратуру и аспирантуру в исследовательские университеты. Как правило, они лучше подготовлены для серьезной философской работы и многие из них по окончании аспирантуры получают работу в академии (высших учебных заведе-

ниях). Но есть и те, кто сразу поступают в исследовательские университеты, где они вначале получают степень бакалавра, а затем уже продолжают свое обучение в магистратуре и аспирантуре.

Университет, в котором я работаю, является исследовательским университетом, но образование бакалавров у нас также построено по модели свободных искусств и наук. В практическом смысле это означает, что студенты-бакалавры всех специальностей берут курсы по гуманитарным дисциплинам, включая философию. Но одновременно у нас имеется и специальная программа по философии, где мы готовим студентов по различным философским специальностям (включая общую философию, философию права, логику и методологию науки, этику и т.д.). В США считается, что бакалавриат по философии создает хорошую базу для поступления в школы права (Law School(s)), профессиональные учебные заведения которые готовят юристов, адвокатов и других представителей юридической профессии¹⁶. И действительно, многие из наших выпускников-бакалавров успешно поступают в школы права, и только некоторые идут в философскую магистратуру и аспирантуру.

Особенностью подготовки аспирантов в США – как по философии, так и по другим специальностям – является то, что они рассматриваются в качестве студентов (graduate students) и поэтому, наряду с проведением научной работы, должны также брать классы, участвовать в семинарах, сдавать экзамены и писать курсовые работы¹⁷. При

¹⁶ В отличие от России, где поступить на юридический факультет можно сразу после окончания школы, в США юриспруденция рассматривается как профессиональная (академическая) степень (J.D. – Juris Doctor). Поэтому в США учеба в университете в области юриспруденции начинается с четырехгодичного образования в бакалавриате, как правило, по другой специальности. Подобная ситуация существует и с медицинским образованием. Получение диплома по данной специальности также сопряжено с присвоением академической степени (MD – Doctor of Medicine), что требует значительного времени, продлевая обучение на 4-5 лет уже после получения степени бакалавра.

¹⁷ Это существенно отличается, например, от немецкой системы подготовки докторантов, которые не берут никаких учебных курсов. Более того, сразу же после зачисления в докторскую программу они рассматриваются в качестве сотрудников кафедр (wissenschaftliche Mitarbeiter), где, помимо их собственной научной работы и написания диссертации, на них возлагают какие-либо обязанности, не всегда соответствующие их специальности и подготовке. Например, ряд моих немецких коллег во время работы над диссертациями также должны были заниматься интернет-сайтами для различных программ или поддерживать работу компьютерного оборудования на кафедре или даже на целом факультете. Насколько оптимальной является данная практика судить трудно. Однако ясно, что будучи весьма отдаленно связанной со специально-

этом речь идет не только о курсах по их узкой специальности или тех, которые необходимы для подготовки к кандидатскому минимуму. Каждый факультет определяет количество и минимальный набор курсов по более широким дисциплинам, которые обязаны взять аспиранты, зачисленные в данную программу. Студенты также имеют возможность брать курсы по специальностям, которые представляются им полезными для их научной работы. Таким образом, поступившие в аспирантуру продолжают свое обучение. Одновременно они оказываются вовлеченными в учебный процесс в качестве ассистентов преподавателей (Teaching Assistant), которые в первые семестры помогают с проверкой домашних заданий и курсовых работ, а позже и сами могут вести семинары и даже лекции для студентов-бакалавров. Такая практика, как мне представляется, успешно готовит будущих выпускников к карьере в академии, давая им опыт преподавания и общения со студентами. Кроме того, поощряется участие аспирантов в проектах их руководителей. Правда, в отличие от естественных и технических наук, в философии (особенно ее традиционных областях) выходит очень мало совместных публикаций. И эта практика сохраняется в России, Европе и США.

В американских университетах очень приветствуется самостоятельность и инициатива студентов. Поэтому многие аспиранты оказываются вовлеченными в работу профессиональных философских организаций, в подготовку и участие в научных семинарах и конференциях, как в региональных, так и в национальных. Более того, считается, что для успешной будущей карьеры, и прежде всего, для получения работы в академии, философы-аспиранты должны участвовать с докладами на национальных философских конференциях, пробиться на которые весьма трудно. Ибо доклады на американские научные конференции тщательно рецензируются и отбираются, и отбор докладов (как, впрочем, любой конкурс внутри американской академии) чрезвычайно жесткий. Пробиться с докладом на конференцию непросто для профессора, а для аспиранта тем более. Но у меня были и есть студенты, которым это удавалось. Хотя с ними приходится очень много работать – с тем, чтобы подготовить достойный текст, а требования к философским выступлениям и публикациям в США очень высокие. По своему собственному опыту могу сказать, что данные требования часто значительно выше, чем в Европе или

стью докторанта, данная «профессиональная» нагрузка мало способствует развитию молодого специалиста, а также отнюдь не увеличивает его шансы на дальнейшее получение им работы по специальности.

России. И дело не в том, что европейские или российские философские конференции или издания предъявляют заниженные требования или уровень философии здесь значительно ниже. Отнюдь нет; скорее речь идет об иной культуре философской аргументации, что связано с существующим различием между так называемыми континентальной и аналитической традициями в философии.

Данное размежевание произошло в середине XX в. и само по себе является большой и серьезной темой, требующей специального рассмотрения. Но если попытаться коротко обозначить существо дела, то я бы сказала так. Речь идет о противопоставлении философских традиций Старого и Нового света, континентальной Европы, с одной стороны, и Америки (а также Британии), с другой. Первая ассоциируется, в основном, с философией, сформировавшейся в Германии и Франции в XIX–XX вв. А вторая – с англо-американской философией XX–XXI вв. Началом первой, как правило, считается немецкий идеализм, в особенности Гегель. А ее содержание составляет все последующее развитие философской мысли в Германии, включая Ницше, Гуссерля, Хайдеггера, а также те многочисленные философские школы и направления, которые получили развитие в немецкой и французской философских традициях после Первой и Второй мировых войн, в том числе герменевтика, экзистенциализм, французский постструктурализм и многое другое. Разумеется, список данным перечнем не исчерпывается.

Парадоксальным образом, англо-американская аналитическая традиция также началась на континенте, беря свое начало с континентального мыслителя Витгенштейна и со сформировавшегося на континенте Венского кружка, занимающегося проблемами логического анализа науки. Однако подлинный расцвет она пережила в Англии и США и связана с именами А. Уайтхеда, Б. Рассела, Дж. Э. Мура, Дж. Л. Остина, У. ван О. Куайна, Ф. Дрекке, С. А. Крипке, а также Д. Дэвидсона, Дж. Сёрла, П. Ф. Стросона, Дж. Селларса и многих других. Сегодня аналитическая философия является доминирующим направлением философской мысли в англоязычной интеллектуальной традиции, занимающая ведущие позиции не только в Великобритании и США, но и в Канаде, Австралии, Новой Зеландии, а также в странах Скандинавии и Нидерландах. Кстати, в последние десятилетия аналитический подход постепенно распространяется и в Европе, включая такие страны как Италия, Испания, Португалия, Польша, а также и традиционно континентальные Германию и Францию.

Континентальная философия с самого начала была укоренена в культуре, а также в политических, эстетических, религиозных и иных взглядах и часто трудно уловимых идейных настроениях, важных исторических и социальных контекстах той страны, откуда она происходила. Ей также не были чужды общегуманитарные установки и морально-ценностные переживания. В то же время англо-американская мысль в целом развивалась по пути формализации и сознательного выхолащивания этой культурной укорененности. Ибо, по мнению аналитиков, философия должна представлять собой некое универсальное знание, развивающееся по четко сформулированным научным принципам, не зависящим ни от культурной традиции, ни от каких-то специфических норм или локальных факторов, а ориентирующимся исключительно на идеалы логической строгости, ясности и точности. Понятно, что такие установки формируют определенный стиль философского мышления, который напрочь отвергает метафоричность и поэтичность в философских текстах, часто присутствующих у континентальных авторов. Вместо этого данный стиль требует проведения строгого логического анализа, настаивает на точности используемой терминологии, а также демонстрирует сдержанное отношение к широким философским обобщениям и спекулятивным рассуждениям. Сам процесс аргументации, который часто сводится к формально-логической практике, становится для философа-аналитика наиважнейшей задачей.

Конечно, в стремлении к четкому и ясному изложению материала нет ничего плохого. Да и, как известно, сам Кант, а вслед за ним и немецкие идеалисты, ратовали за развитие философии в соответствии со строгими принципами науки. Однако в аналитической философской традиции сциентизация философии порой возведена в абсолют, что, конечно, не способствует всестороннему развитию философского знания, выхолащивая такие ее важные измерения как укорененность в традиции, исторический и культурологический анализ, ценностные установки, не говоря уже о текстологической и герменевтической работе с философскими источниками.

Поэтому не удивительно, что аналитическая философская парадигма особенно негативно сказывается на исследованиях по истории философии. Аналитической философии всегда было чуждо историческое вопрошание, историческое измерение. Аналитики не скрывают своего негативного отношения к историко-философским темам. И не только потому, что проблемы интерпретации или перевода для них всегда были второстепенными по сравнению с вопросами системати-

ческими и теоретическими. Они, кроме того, считают что философия должна заниматься насущными проблемами, а не отвлекаться на то, что как относящееся к «старине глубокой» если и имеет ценность, то не более чем реликтовый музейный экспонат, коим можно любоваться как некоей диковиной, но кое вряд ли имеет какое-либо реальное значение для нас сегодняшних.

Было бы, конечно, неверно считать, что в США не занимаются историей философии или что историко-философская проблематика отсутствует среди современных направлений американских философских исследований. Но в рамках аналитической традиции история философии развивается скорее вопреки, нежели благодаря существующим условиям. Хотя в США существует ряд известных философских научных центров, которые работают в континентальной традиции, специализируясь на немецкой или французской философии XIX–XX вв. (например, Нью-Йоркский Университет Стони-Брук (SUNY Stony Brook), Университет Эмори в Атланте (Emory University), Северо-Западный университет недалеко от Чикаго (Northwestern University) и другие).

Так что как в аспекте философского образования, так и с точки зрения исследовательской работы, США во многом является страной возможностей. Ни государство, ни общество, никакие общественные структуры в этом не помощники. Все полностью зависит от инициативы, целеустремленности и работоспособности самих людей. И это делает как личную, так и профессиональную жизнь в Америке сложной, но одновременно и привлекательной и осмысленной.

Вы главный редактор двух высокорейтинговых философских журналов США и член редколлегии ряда российских философских периодических изданий, в чем Вы видите сходство и различия в организации философской периодики в России, США и Германии. Каким, на Ваш взгляд, должен быть идеальный философский журнал?

Два журнала, которые я возглавляю, разнятся как по своим целям и задачам, так и по форме представления материала. В принципе, речь идет о различных моделях.

«Russian Studies in Philosophy» – это журнал переводов с русского на английский. Журнал был создан в 1962 г., на пике холодной войны, и вплоть до 1991 г. он издавался под названием «Soviet Studies in Philosophy». Изначальная цель журнала состояла в том, чтобы знакомить западного (в основном англоязычного) читателя с философской жизнью в СССР. При этом прогрессивные западные философы, инте-

ресующиеся Россией, были уверены, что, несмотря на господство ортодоксального марксизма, в Советском Союзе не перестает существовать и другая – творческая – философская мысль, которая, собственно, и нашла свое отражение на страницах журнала. После распада СССР журнал был переименован и с 1992 г. стал выходить под названием «Russian Studies in Philosophy».

В разное время журналом руководили известные американские философы, занимающиеся исследованиями русской мысли, такие как Джордж Клайн (George L. Kline), Джеймс Скэнлан (James P. Scanlan) и другие. Я стала главным редактором этого журнала в январе 2008 г. За то время, которое я возглавляю журнал, мы перешли от выпуска четырех номеров в год к шести. Мне удалось несколько изменить как саму тематику журнала, так и подход к отбору материала. До 2008 г. в журнале печатались исключительно переводы статей, уже опубликованных в советских или российских философских изданиях, в основном в «Вопросах философии», «Философских науках» и «Вестнике МГУ». Кроме того, сама тематика журнала сводилась, главным образом, к “*studies in Russian philosophy*”, т.е. исследованиям по русской философии, которая ассоциировалась с философией второй половины XIX – начала XX вв. Мне показался такой подход весьма ограниченным. Поэтому мы начали принимать и переводить оригинальные и ранее нигде неопубликованные статьи. Также “*Russian studies*” стали трактоваться значительно шире, теперь включая не только работы по русской до-революционной и после-революционной мысли, но также российские исследования по многообразным философским темам и в различных областях философского творчества.

Сегодня мы издаем тематические выпуски, включающие подборки статей по определенной проблематике; доклады с научных конференций; статьи, выполненные в рамках российских и международных исследовательских проектов; переводы а также тексты из ведущих русскоязычных изданий по философии (в том числе книг). Тематический охват весьма широк и включает важные философские топики, темы по истории философии, как европейской, так и российской, в т.ч. архивные материалы из истории развития философских направлений, институтов, школ, а также жизни и деятельности отдельных мыслителей прошлого и настоящего. В 2012 г. мне удалось начать серию «Современные российские философы» (*Contemporary Russian Philosophers*), которая не только представляет нашим читателям тех, кто занимается философией в сегодняшней России, но и знакомит читателя с современным российским философским и культурным дис-

курсом и его отличием от дискурса западного.

Второй мой журнал – «*Studies in East European Thought*» – публикует оригинальные (ранее неопубликованные) статьи на английском языке. У этого журнала тоже очень интересная история. У истоков журнала стоял Юзеф Мария Бохеньский (Józef Maria Bocheński, 1902–1995), которого по праву считают основателем советологии. Поляк по происхождению, Бохеньский в 1920-х гг. изучал юриспруденцию во Львовском университете, затем экономику в польском Познани. В 1927 г. он вступил в Доминиканский орден и в 1934 г. получил учёную степень по теологии в Папском университете в Риме, где впоследствии продолжил образование, уже изучая логику. В 1931 г. он защитил диссертацию по философии во Фрибургском университете в Швейцарии, где с 1945 г. и вплоть до выхода на пенсию в 1972 г., преподавал на кафедре философии XX века. Во Фрибурге в 1957 г. он организовал и возглавил Институт Восточной Европы¹⁸, на базе которого в середине 1960-х и был создан наш журнал, сначала под названием «*Studies in Soviet Thought*». При том же Институте издавалась и известная книжная серия «*Sovietica*», которая, в основном, была посвящена изучению оснований марксистской философии, но наряду с заслуживающими внимание чисто философскими работами также публиковала исследования по советологии. В течение первых лет существования журнала, он оставался локальным (институтским) изданием и только позже стал публиковаться в издательстве Kluwer, а с 2003 г. в Springer.

Коренные изменения в расстановке сил в мире в 1990-е гг. заставили задуматься о новом названии журнала, что было также связано и со сменой руководства журнала. В конце 1980-х стареющий Бохеньский передал журнал своему ученику и тогда еще молодому коллеге по Фрибургу Эдварду Свидерскому (Edward Swiderski), который возглавлял журнал в течении следующих 30 лет. При Свидерском журнал перестал быть советологическим, сохранив при этом философскую направленность и содержание. Одновременно тематическая география журнала расширилась и стала включать в себя не только Россию или страны бывшего СССР, но также и другие государства Восточной Европы.

¹⁸ Преемником Института, созданного Бохеньским является ныне функционирующий при Фрибургском университете Institut interfacultaire de l'Europe centrale et orientale (Interfaculty Institute for Central and Eastern Europe). См.: <https://www3.unifr.ch/iicee/fr/institut/profil.html>.

Мой первый номер журнала вышел в декабре 2018 г. (тогда я была еще приглашенным редактором), а с января 2019 г. я стала главным редактором «Studies in East European Thought» (SEET). С моим приходом в журнале произошли существенные изменения. Это было связано прежде всего с необходимостью переосмыслить цели и задачи журнала, а также его содержание. Кроме того, журнал полностью перешел на электронную систему подачи статей и была введена западная практика рецензирования подаваемых статей, что, в свою очередь, потребовало привлечения дополнительных сотрудников. Так что у меня теперь штат помощников, который включает троих научных редакторов, технического редактора, а также двух корректоров, помогающих вычитывать тексты.

В своем нынешнем облике SEET предоставляет форум для беспристрастного научного обсуждения философской мысли и интеллектуальной истории Восточной и Центральной Европы, России, а также постсоветских государств. SEET предлагает площадку для философского диалога в различных областях знаний. Хотя в основе своей SEET является философским журналом, мы также рассматриваем статьи, которые переступают традиционные междисциплинарные границы. Однако философская составляющая должна оставаться определяющей: будь то привлечение других дисциплин для ответа на традиционные философские вопросы или использование философской рефлексии для решения специфических дисциплинарных проблем. Журнал публикует оригинальные статьи исследователей, работающих в интересующих нас областях знания, без дискриминации по географическому или национальному происхождению. Единственным критерием публикации является качество поданной на рассмотрение статьи. Помимо оригинальных научных статей, SEET публикует переводы философских текстов, ранее не доступных на Западе, и рецензии на книги¹⁹. В SEET мы также публикуем специальные номера или секции в обычных номерах журнала, посвященные какой-то одной теме или проблеме.

Если говорить о различии между российскими и западными философскими журналами, то я вижу их как в организации журнального производства (от отбора статей до их публикации и распространения готовых номеров журнала), так и в тематике и направлении самих журналов. Западные философские журналы, как правило, более специализированы. Здесь трудно найти столь всеохватывающие по про-

¹⁹ Подробнее о журнале см.: <https://www.springer.com/journal/11212>.

блематике журналы, как, скажем, «Вопросы философии», «Философские науки» или «Философский журнал», в которых можно публиковать статьи по всем философским дисциплинам и по всем философским направлениям. Будучи более прагматичным, Запад предпочитает более узкоспециализированные журналы, которые посвящены либо конкретной области философского знания (история философии, метафизика, эпистемология, этика, философия образования, философия науки и т.д.), либо специфической философской проблематике, школе, направлению, персоналии, либо философской мысли в определенном географическом пространстве (подобно SEET) или в обозначенный исторический период.

Еще одно бросающееся в глаза отличие – это различный стиль статей. В западной философской периодике больше отдают предпочтение аналитическому, нежели дескриптивному (описательному) стилю. Ожидается, что каждая журнальная статья обладает существенной научной новизной и добавляет нечто новое к уже существующему знанию по предмету исследования. Даже историко-философские статьи должны быть проблемными и оригинальными. Кроме того, в России манера и язык изложения философских статей, публикуемых даже в самых уважаемых журналах, становится все более или более свободным и приближающимся к эссеистическому. На Западе, и особенно в англоязычном пространстве, ожидается, что журнальные статьи будут написаны в строго научном стиле. Это, несомненно, налагает определенные требования как на язык статьи, так и на ее структуру. В каком-то смысле данное требование связано с господством аналитической традиции, которая во главу угла ставит ясность, четкость и аргументированность изложения, но не только. Просто считается, что поскольку профессиональные журналы рассчитаны на специалистов, то уровень статьи должен быть соответствующим. Философские изложения для широкого читателя перемещены в популярные журналы, газеты и всякого рода еженедельники. Кроме того, имеется достаточное количество философских блогов и сайтов, где печатаются популярные философские тексты или выкладываются записи философских бесед, в которых важные философские проблемы обсуждаются на уровне, доступном для широкого зрителя и читателя.

Пожалуй, самым главным отличием является система рецензирования статей. На своем редакторском опыте я вижу, что наши российские авторы не привычны к столь серьезному (порой даже жесткому) рецензированию журнальных статей, который принят на Западе. И

чем выше уровень журнала, тем основательнее рецензирование статей. Конечно, к этому можно относиться по-разному, и как автор я сама неоднократно испытывала неприятные моменты, когда мои статьи либо отклонялись по итогам рецензирования, либо мне присылали отзывы, которые требовали серьезной переработки статьи. При этом не могу не признать, что после переработки статьи в ответ на высказанные рецензентами замечания, как правило, статья становится намного лучше и аргументация более отточенной и ясно выписанной. Кстати, наш читатель может быть удивлен, узнав, что и книги на Западе проходят через рецензирование уже на уровне издательства, и это относится как к индивидуальным монографиям, так и к коллективным трудам. Правда, книжное рецензирование несколько мягче, чем журнальное, и содержащаяся в отзывах критика более конструктивна по своему характеру. Рецензенты редко напрочь отвергают книгу; чаще речь идет о внесении изменений с целью улучшения рукописи.

Что я больше всего ценю в журналах – это возможность оперативно и лаконично откликнуться на какую-то животрепещущую проблему, важную дискуссию или событие. В книге это сделать значительно сложнее, поскольку процесс написания и публикации книги занимает годы. Более того, журнальные статьи могут быть значительно более спонтанными, полемическими и нацеленными на получение каких-то непосредственных результатов, нежели книги. И я бы хотела, чтобы в моих журналах было как можно больше интересных философских дискуссий, проблемных споров и полемических выступлений. Помню, когда я только начинала свою философскую деятельность на Западе, меня всегда восхищали философские журналы, которые публиковали полемические заметки, а также критические отклики на ранее опубликованные статьи и ответы авторов на эту критику. Для меня как для тогда еще молодого и неопытного читателя это стало хорошей школой не только в аргументации, но в развитии моего собственного мышления. Ибо представленная полемика позволяла мне самой спорить или соглашаться с той иной позицией, как бы самой участвуя в диалоге. И для меня идеал философского журнала – это нечто вроде приглашения к разговору, когда читатель вправе не согласиться с автором и высказать свою позицию. Я отдаю себе отчет в том, что такой диалог между автором и читателем бывает сложно организовать, но к этому нужно стремиться. Ибо понять и быть понятым – это не только основа человеческих взаимоотношений, но также и цель философской практики.

В последние годы Вы выпустили ряд коллективных трудов как редактор и издатель. Не могли бы Вы рассказать о новых книгах подробнее?

Действительно, за последние два года у меня вышло ряд книг, над которыми я работала несколько лет. Среди них мне особо хотелось бы выделить том по немецкому идеализму «German Idealism Reader: Ideas, Responses, and Legacy» («Немецкий идеализм: Идеи. Ответы. Наследие») ²⁰. Эта книга может использоваться в качестве учебного пособия для курсов по немецкому идеализму, а также по немецкой философии XIX в. Наряду с некоторыми первоисточниками и выдержками из наиболее значительных работ мыслителей данного периода, книга включает около 200 страниц моего собственного текста. Я уже давно размышляла над подобной книгой и рада, что мне удалось осуществить мой замысел. Цель книги состоит в том, чтобы показать период и философское направление немецкого идеализма в его сложной и многогранной динамике. Традиционный подход к немецкому идеализму как в нашей стране, так и за рубежом состоит в том, что данный этап в развитии философии рассматривается исключительно через призму учений великой четверки: Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Более того, существует прочно укорененный стереотип изображать развитие немецкой философской мысли этого периода в качестве одновекторного линейного процесса, идущего от Канта к Гегелю, когда превалирующей оказывается схема «прямой генеалогической преемственности» создаваемых философских систем, концепций и идей. Такое прочтение дает сильно искаженную картину происходящего в данный историко-философский период, предлагая весьма ограниченную трактовку духовно-интеллектуальной традиции немецкого идеализма. Оно не только сужает исторические рамки периода, но также обедняет его содержание и интеллектуальную значимость в контексте немецкой и мировой философии.

В действительности эпоха немецкого идеализма более насыщена и разнообразна, чем это традиционно представляют. Период немецкого идеализма часто ассоциируют с немецкой *классической* философией ²¹. И это не случайно, ибо данный этап в философском развитии

²⁰ *Bykova M.F.* (ed.). *German Idealism Reader: Ideas, Responses, and Legacy*. London; New York, 2020.

²¹ В советской философской литературе понятие немецкая классическая философия толковалось несколько расширенно и кроме философских теорий Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля включало также философское учение Фейербаха. Однако в целом это мало меняет ситуацию, о которой я веду речь.

Германии соизмерим с духовным расцветом Древней Греции, с *классическим* периодом зарождения и становления философской мысли. При этом употребление термина «классический» в данном контексте скорее указывает на значение и уровень выдающихся – сравнимых с античной классикой – философских результатов, полученных в данный период, при этом без какой-либо претензии на канонизацию. Подобно Золотому веку в истории Древней Греции, с 1770-х по 1840-е годы Германия переживала невиданный духовный и интеллектуальный подъем, который выражался в бурном развитии философских идей и эстетических теорий, росте литературной активности, включая не только публикацию романов и повестей, но также и всевозможных альманахов и литературных журналов. В это же время появляется много интересных академических и научных результатов. Сама атмосфера тогдашней Германии начинает напоминать постоянно бурлящий мыслью литературный и философский салон, в котором принимают участие не только литераторы, философы и ученые, но и политические деятели и чиновники, а также образованные бюргеры – немецкие граждане, интересующиеся вопросами философии, искусства, науки и политики. И с тем, чтобы адекватно понять и по достоинству оценить как саму эпоху, так и ее достижения, необходимо рассматривать ее во всей ее динамике и сложных переплетениях развивающейся мысли.

Мне недавно попала на глаза одна российская статья, автор которой, рассматривая понятие «немецкий идеализм», заявляет «о некоторой искусственности этого историко-философского конструкта»²². Конечно, является ошибочным представлять немецкий идеализм как нечто единое целое, некое монолитное историко-философское направление, характеризующееся полным совпадением целей, задач, идей и результатов, сформулированных и полученных в работах его основных участников. Серьезное заблуждение считать что, говоря об эпохе немецкого идеализма, мы якобы имеем дело с неким – в действительности несуществующим – единством, будь то общая философская теория, единая методологическая установка или объединяющая всех мыслителей данной эпохи сквозная проблематика и сходное толкование основных концепций и идей. Кстати, от этой позиции, господствующей в советской философии²³, и пока еще присутствующей

²² Золотухин В.В. Существовал ли немецкий идеализм: к вопросу об историко-философской периодизации // Философские науки. 2015 (5). С. 93.

²³ Такая позиция была во многом обусловлена периодизацией данного периода, выдвинутой Ф. Энгельсом в его работе «Людвиг Фейербах и конец классиче-

щей в ряде широко используемых в России вузовских учебниках по немецкой классической философии, во многом уже отказались ведущие исследователи данного периода как в нашей стране, так и за рубежом. Однако, неверно полагать, что немецкий идеализм есть искусственный «историко-философский конструкт». При внимательном анализе, нетрудно заметить, что абсолютное большинство философских теорий, разработанных в эпоху немецкой классики, – а они появлялись в тот период с небывалой частотой, иногда с интервалом в один-два года, – представляют собой различные формы философского идеализма. Этим объясняется тот факт, почему данный период – для упрощения, а также с целью отражения специфики его философского дискурса – именуется в западной литературе эпохой немецкого идеализма. Такое обозначение является не только оправданным, но и концептуально-верным как в аспекте отражения направления и содержания философских поисков в конкретный исторический период, так и с точки зрения философского развития в целом.

Другое дело, что ассоциирование немецкой философии данного периода с идеализмом вызывает ряд серьезных проблем, связанных, прежде всего, с укоренившимся в философской литературе негативным стереотипом в подходе к самому термину «идеализм», а также к его использованию для описания конкретных философских традиций и мыслителей. Его уничижительно-негативное истолкование и употребление без учета специфического исторического и интеллектуального контекста, ведут к значительным заблуждениям, неверным обобщениями или упрощениям, граничащим с ошибочными интерпретациями концептуального многообразия немецкой философии XIX в. в целом, и немецкого идеализма в частности.

Основная цель моего «German Idealism Reader» как раз и состоит в том, чтобы снять и разрешить многие недоумения и неверные прочтения немецкого идеализма, а также показать его философско-историческое значение как сложного и неоднообразного динамично развивающегося духовно-индивидуального образования. При этом я отказываюсь как от линейной схемы «прямой генеалогической преемственности» движения мысли от Канта к Гегелю, так и от узко фи-

ской немецкой философии» (1886), которая, кстати, послужила основанием для рассмотрения материалистического учения Фейербаха в качестве части данной традиции. Кроме того, существенную роль сыграла и работа Ричарда Кронера «От Канта к Гегелю» (1921), в которой предлагается последовательное и весьма доказательное изложение данной позиции; см.: *Kroner R. Von Kant bis Hegel. Bd. 1–2. Tübingen, 1921.*

лософского прочтения истории развития немецкой идеалистической мысли. Моя позиция состоит в том, что немецкий идеализм нельзя понять в отрыве от других интеллектуальных течений эпохи и, прежде всего, раннего немецкого романтизма с его уникальной философией, представленной в работах близкого друга Гегеля (еще со времен их совместного обучения в Тюбингене) Фридриха Гёльдерлина, а также братьев Фридриха и Августа Шлегелей, Фридриха Харденберга (известного как Новалис) и других. Для понимания развертывания после-кантовской философской мысли важны работы скептиков Готлоба Эрнста Шульце и Саломона Маймона, не говоря уже о философских изысканиях Карла Рейнхольда и Фридриха Якоби. Трудно переоценить влияние на развитие мысли данного периода философских трудов авторов «Бури и натиска», особенно таких литературных гигантов, как Иоганн Вольфганг Гёте и Фридрих Шиллер. Развитие немецкого идеализма немислимо без исторических работ Иоганна Готфрида Гердера, лингвистических исканий Вильгельма фон Гумбольдта, традиции герменевтической мысли, представленной Георгом Гаманом и Фридрихом Шлейермахером. Этот список можно продолжать очень долго. Ясно одно, что это небывалый по богатству мысли и новых идей период, и для его правильного понимания он должен рассматриваться во всей его многогранности и сложном переплетении философских поисков.

Поэтому в своей книге я попыталась представить немецкий идеализм в диалоге со своим временем и через многочисленные дискуссии, в которые оказались вовлеченными его основные представители. Конечно, всех уместить под одной обложкой книги в 450 страниц просто невозможно. Пришлось ограничиться только ключевыми фигурами и их основными работами, принципиально важными для понимания логики развития мысли в данный период и его центральных дебатов. Кроме этого удалось также хотя бы схематически, но определить самые важные направления критики немецкого идеализма, представив как традиционные персоналии (такие как Маркс и Фейербах), так и редко фигурирующих в данном контексте мыслителей (таких как Кьеркегор и Ницше).

Книгу я посвятила Нелли Васильевне Мотрошиловой, под чьим руководством, еще будучи аспиранткой, я впервые открыла для себя богатейшее интеллектуальное наследие немецкой философии и завораживающий своей глубиной мир гегелевской мысли. Ее энтузиазм и стремление к освоению новых идей не перестают вдохновлять меня и сегодня, через 35 лет после защиты кандидатской.

Позволю себе сказать еще несколько слов о двух других книгах, вышедших в этом году с интервалом в несколько месяцев. Это две коллективные монографии (обе – *Handbooks*): одна о Гегеле, а другая о Фихте, немецких мыслителях, которыми я активно занимаюсь²⁴. По своему замыслу, *Handbook* – тип научного издания, содержащий наиболее полную и актуальную информацию по предмету исследования. В данном случае речь идет о компендиуме современных и наиболее значимых по своим результатам научных исследований, соответственно по философии Фихте и философии Гегеля. Авторами статей являются международно признанные ученые, принадлежащие к числу наиболее интересно работающих в области современного фихтеведения и гегелеведения. Столь представительный состав авторов позволяет предложить читателю сборник работ, которые достаточно глубоко излагают и анализируют философские учения Фихте или Гегеля, и отражают современный их уровень. Обе книги являются первыми в своем роде *Handbooks*, которые наиболее полно и систематически представляют идеи философов, знакомя читателей с эволюцией их взглядов и их центральными темами. При этом в круг исследований вовлекаются как опубликованные, так и неопубликованные работы мыслителей, наряду с наиболее интересной гегелеведческой и фихтеведческой литературой по предмету. Надеюсь, что обе книги найдут своих благодарных читателей, и позволят им познакомиться, понять и по достоинству оценить заслуги и значение разработок немецких философов и их современных комментаторов.

Расскажите, пожалуйста, о своих ближайших творческих планах. Над какими проектами Вы сейчас работаете?

О моих планах говорить одновременно и легко и трудно. Легко, потому что нашей философской братии всегда хочется что-то сказать и всегда остается что-то недосказанное, какие-то непроговоренные идеи и непрописанные мысли. Поэтому думаю еще рано ставить точку в моей творческой биографии и надеюсь, что мне еще удастся сделать что-то новое и интересное. А трудно, поскольку планов много и их реализация требует времени, найти которое при нынешней быстротечности дней и плотном графике работы становится все сложнее. У меня уже есть подписанный контракт с Кембриджем (Cambridge University Press) на книгу о «Философии природы» Гегеля. Кроме того, уже много лет я вплотную занимаюсь проблематикой *Bildung* в

²⁴ Bykova M.F., Westphal K.R. (eds.). The Palgrave Hegel Handbook. Cham, Switzerland, 2020; Bykova M.F. (ed.). The Bloomsbury Handbook of Fichte. London, 2020.

немецкой философии XIX в. Опубликовала ряд отдельных статей о разработке данной темы у Канта, Фихте и Гегеля. Хочу сделать книгу, в которой показать эволюцию развития понятия *Bildung* в Германии конца XVIII – начала XIX вв., а также проанализировать чем концепция *Bildung* в немецком идеализме отличается от разработки той же концепции рядом представителей немецкого романтизма.

Есть у меня и некоторые обязательства (как я это сама для себя определяю) и перед российской философией. Собственно моя работа в качестве главного редактора журнала «*Russian Studies in Philosophy*» во многом мотивирована моим желанием сделать русскую и российскую философскую мысль услышанной на Западе, познакомить западного читателя с наиболее интересными результатами развития философии в России, как в предыдущие эпохи, так и в настоящее время. С некоторых пор меня всерьез интересует развитие философской мысли в стране в советский период, особенно в 1960–1980-годы. В 2019 г., совместно с Владиславом Александровичем Лекторским мы опубликовали в известном британском издательстве Bloomsbury коллективный труд по философской мысли в России во второй половине XX в.²⁵ Это первая книга такого рода на английском языке и, насколько я могу судить, она была принята англоязычным читателем с большим интересом. Думаю, что было бы хорошо развить этот успех и предложить западному читателю еще несколько подобных сборников, но уже по какой-то конкретной проблематике. Например, есть идея сделать коллективную монографию по проблеме сознания в отечественной философии советского периода, в которой можно будет представить не только уже ставшие широко популярными на Западе фигуры М.К. Мамардашвили и Э.В. Ильенков, но и менее там известные (или незаслуженно забытые) имена, такие как Ф.Т. Михайлов, А.М. Пятигорский, В.С. Библер, М.К. Петров, К. Мегрелидзе и другие. Думаю, может получиться замечательная и важная книга. Много и других замыслов, в том числе и индивидуальных. Так что «покой нам только снится».

И это очень здорово иметь возможность заниматься тем, что любишь, находить поддержку своим многочисленным проектам среди родных, друзей и коллег, иметь надежные тылы и испытать жизнь сполна. Единственное очень хочется, чтобы время не летело чересчур быстро...

²⁵ *Lektorsky V.A., Bykova M.F. (eds.). Philosophical Thought in Russia in the Second Half of the Twentieth Century. A Contemporary View from Russia and Abroad.* London; New York: Bloomsbury Academic, 2019.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Быкова М.Ф. Проблема мышления в работе Гегеля “Философия духа”: Автореф. дис. канд. филос. наук. М., 1985.

Быкова М.Ф. Понимание мышления в философии духа Гегеля // Вопросы философии. 1986. № 4. С. 117–128.

Быкова М.Ф. Гегелевское понимание мышления. М.: Наука, 1990.

Быкова М.Ф. Место и смысл феноменологии и логики в философии Гегеля. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 1993.

Золотухин В.В. «Существовал ли немецкий идеализм: к вопросу об историко-философской периодизации» // Философские науки. 2015. (5). С. 80–93.

Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. М.: Мысль, 1972

Кессиди Ф.Х. Сократ. М.: Мысль, 1976.

Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к "Науке логики". Формирование принципов системности и историзма. Москва: Наука, 1984.

Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. IV. / Научно-ред. совет: В.С. Степин, А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин. М., Мысль, 2010. С. 195–200.

Bykova M.F. (ed.). *German Idealism Reader: Ideas, Responses, and Legacy.* London; New York: Bloomsbury Academic, 2020

Bykova M.F. (ed.). *The Bloomsbury Handbook of Fichte.* London: Bloomsbury Academic, 2020.

Bykova M.F. and Westphal K.R. (eds.). *The Palgrave Hegel Handbook.* Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2020;

Encyclopedia Britannica. A Dictionary of the Arts and Sciences and Literature and General Information. Eleventh Edition: In 29 Vols. Vol. 27. Huper, 1911.

Humboldt W. von. *Theorie der Bildung des Menschen* // *Gesammelte Schriften*, Bd. I, 282-287. Berlin: Reimar, 1903.

Kroner R. *Von Kant bis Hegel.* Bd. 1-2. Tübingen, 1921.

Lektorsky V.A., Bykova M.F. (eds.) *Philosophical Thought in Russia in the Second Half of the Twentieth Century. A Contemporary View from Russia and Abroad.* London / New York: Bloomsbury Academic, 2019.

MARINA F. BYKOVA

Dr. Habil in Philosophy, Professor at the Department of Philosophy and Religious Studies at North Carolina State University, Campus Box 8103, Raleigh, NC 27695-8103, USA, Editor-in-chief of the journals *Russian Studies in Philosophy* and *Studies in East European Thought*; Honorary Member of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Street, Moscow, 109240, Russia.
E-mail: mfbykova@ncsu.edu

JULIA V. SINEOKAYA

Dr. Habil in Philosophy, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Deputy Director for Research at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; Head of the Department of the History of Western Philosophy at the RAS Institute of Philosophy, 12/1 Goncharnaya Street, Moscow, 109240, Russia.
E-mail: jvsineokaya@gmail.com.

“Experiencing Life to the Fullest”.
An Interview with Professor Marina F. Bykova

Abstract. In an interview with Professor Marina F. Bykova conducted on the occasion of her birthday anniversary, we talk about her professional career: from her student years at the Rostov State University (Rostov-on-Don, Russia) to her PhD study and then work at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia), from her research stays and visiting research positions in Europe to her successful academic career in Russia and the USA. The topics under discussion include the understanding of philosophy, the specifics of the professional work as a historian of philosophy, the differences between the Continental and Analytic philosophical traditions, as well as the peculiarities of teaching philosophy in the USA, Europe, and Russia. The interview also goes into details about the journals *Studies in East European Thought* and *Russian Studies in Philosophy* and about the major requirements for publication in the American philosophical journals. The interview was conducted by Professor Julia Sineokaya.

Keywords: studies in the history of philosophy, philosophical education, philosophical journals, intellectual biography, M.F. Bykova.

References

Bykova, M.F. *Problema myshleniya v rabote Gegelya “Filosofiya dukha”* [The Topic of Thinking in Hegel's *Philosophy of Spirit*]: Ph.D. Diss. Moscow, 1985. (In Russian)

Bykova, M.F. *Ponimanie myshleniya v filosofii dukha Gegelya* [The Notion of Thinking in Hegel's Philosophy of Spirit] // *Voprosy filosofii*, 1986, № 4, pp. 117–128. (In Russian)

Bykova, M.F. *Gegelevskoe ponimanie myshleniya* [Hegel's Interpretation of Thinking]. Moscow, Nauka Publ., 1990. (In Russian)

Bykova, M.F. *Mesto i smysl fenomenologii i logiki v filosofii Gegelya* [Meaning and Place of Phenomenology and Logic in Hegel's Philosophy]. Habil. Diss. Moscow, 1993. (In Russian)

Bykova, M.F. (ed.). *German Idealism Reader: Ideas, Responses, and Legacy*. London; New York: Bloomsbury Academic, 2020.

Bykova, M.F. (ed.). *The Bloomsbury Handbook of Fichte*. London: Bloomsbury Academic, 2020.

Bykova, M.F. and Westphal, K.R. (eds.). *The Palgrave Hegel Handbook*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2020.

Kessidi, F.Kh. *Ot mifa k logosu* [From Mythos to Logos]. Moscow, Mysl' Publ., 1972. (In Russian)

Kessidi, F.Kh. *Sokrat* [Socrates]. Moscow, Mysl' Publ., 1976. (In Russian)

Motroshilova, N.V. *Put' Gegelya k "Nauke logiki". Formirovanie printsipov sistemnosti i istorizma* [Hegel's Path to the *Science of Logic*. The Development of the Principles of Systematicity and Historicity]. Moscow: Nauka Publ., 1984. (In Russian)

Encyclopedia Britannica. A Dictionary of the Arts and Sciences and Literature and General Information. Eleventh Edition: In 29 Vols. 1911. Vol. 27.

Humboldt, W. von. “Theorie der Bildung des Menschen“, in: Humboldt, W. von. *Gesammelte Schriften*, Bd. I, 282-287. Berlin: Reimar, 1903.

Kroner, R. *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1–2. Tübingen, 1921.

Lektorsky, V.A. and Bykova M.F. (eds.), *Philosophical Thought in Russia in the Second Half of the Twentieth Century. A Contemporary View from Russia and Abroad*. London; New York: Bloomsbury Academic, 2019.

Stepin, V.S., Guseinov, A.A., Semigin, G.Yu. (eds.) *Novaya Filosofskaya Entsiklopedia* [New Encyclopedia of Philosophy], In 4 Vols. Vol. IV. Moscow: Mysl' Publ., 2010, pp. 195–200. (In Russian)

Zolotukhin, V.V. “Sushchestvoval li nemetskii idealizm: k voprosu ob istoriko-filosofskoi periodizatsii” [Was There German Idealism: On the Question of the Periodization in the History of Philosophy], *Filosofskie nauki* [Russian Journal of Philosophical Sciences], 2015. (5), pp. 80–93. (In Russian)

Татаренко Н.А.

кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: nataliya.koreneva@gmail.com.

Классическая философия немецкого идеализма

(Размышления о книге: Bykova M.F. (ed.). *The German Idealism Reader. Ideas, Responses, and Legacy*. London: Bloomsbury Academic, 2019. – 472 p.)

Аннотация: Немецкая философия конца XVIII – первой трети XIX века, смысловое ядро которой составляли идеалистические концепции Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля – период духовной и интеллектуальной жизни Германии, восхищающий многообразием талантов, буйством споров и дискуссий, расцветом литературы и утверждением силы человеческого духа. Как и любые другие философские идеи, идеалистические утверждения не были единодушно восприняты полным согласием благородной публики. Критика их исходила не только от представителей других направлений, будь то иррационалистическая традиция или скептицизм, но также рождалась среди представителей самого идеализма, послужив мощным толчком к развитию. Философские взгляды Маркса, Кьеркегора, Ницше представляет собой отрицание предшествующей эпохи, базирующееся на абсолютно разных принципах. XX в. продолжил тенденцию отказа от классики, предложив нам в качестве кульминации философию постмодерна, однако после тотального отрицания всего разумного и рассудочного мы вновь прослеживаем тенденцию возврата к эпохе идеализма и обоснования его актуальности сегодня. Автор статьи обращается к проблемам исследования философии немецкого идеализма в контексте размышления над новой книгой «*The German Idealism Reader. Ideas, Responses, and Legacy*», изданной М.Ф. Быковой.

Ключевые слова: немецкий идеализм классическая немецкая философия, критическая философия, И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, С. Маймон, М.Ф. Быкова.

Период в немецкой философии, начало которому было положено в конце XVIII в. появлением критической философии Иммануила Канта, и чье условное окончание приходится на середину (или, согласно некоторым исследователям, на первую треть) XIX в. – один из наиболее ярких этапов в развитии не только немецкоязычной, но и мировой философской мысли, по глубине концепций, их разнообразию и влиянию на дальнейшее развитие интеллектуальной, культурной и социальной жизни в мире часто сравниваемый специалистами с «золотым веком Афин»¹. В исследовательской литературе это время имеет два принятых, но конкурирующих именованья: мы встречаем его под именем «немецкого идеализма» или же изучаем этот период как «классическую немецкую философию». Иногда можно встретить название «немецкая классика» (в том значении, что охваченные этой эпохой теории стали действительно классическими по силе их авторитетности и важности для будущего развития не только философской мысли, но и гуманитарных наук в целом), но оно используется значительно реже и не имеет таких устоявшихся коннотаций, как два указанных выше. Вот уже не одно десятилетие вокруг корректности использования этих двух названий идут дискуссии как среди отечественных, так и среди ряда зарубежных, историков философии. Следует признать, что термин «классическая немецкая философия» действительно характерен, в основном, для русскоязычных работ, в то время как в западной историко-философской литературе принято, скорее, говорить о немецком идеализме.

Современные академические работы, посвященные данному периоду, как правило, поднимают или хотя бы упоминают ряд проблем, которые обычно нельзя оставить за рамками исследования. Прежде всего, это вышеупомянутая проблема наиболее верного и подходящего обозначения рассматриваемой эпохи в истории философии. Во-вторых, очерчивание круга персоналий – участников споров вокруг немецкого идеализма, его предшественников и критически настроенных последователей, а вместе с этим и указание временных рамок периода. В-третьих, объяснение и даже в некоторой степени реабилитация самого термина «идеализм».

Критика присвоения немецкой философии указанного периода определения «классическая» последовательно представлена, например, в одной из работ П.В. Резвых². Как известно, термин «классиче-

¹ *Ameriks K.* (ed.) *The Cambridge Companion to German Idealism*. Camb., 2000. P. 1.

² *Резвых П.В.* Фантом «немецкой классики» // *Классика и классики в социальном и гуманитарном знании*. М., 2009. С. 419–434.

ская немецкая философия» принадлежит Фридриху Энгельсу, провозгласившему окончание данного этапа философствования и переход к новой социальной действительности. Такой взгляд на периодизацию историко-философского процесса и мысль о еще не совершенном, но завершившемся и сыгравшем значительную роль в становлении социализма феномене немецкой философии конца XVIII – первой половины XIX вв. по понятным причинам стал востребованным в советской философии. Однако любое подобное идеологически окрашенное утверждение рано или поздно подвергается переоценке, и вот уже не одно десятилетие мы наблюдаем пересмотр такого деления и появление сторонников введения в российскую научную терминологию названия «немецкий идеализм» в качестве корректного именованья рассматриваемой эпохи и принятого большинством западных исследователей истории философии. Как пишет Резвых, чрезмерная идеологизация, а также весьма удобная, но упрощенная линия преемственности от Канта к Гегелю привели к тому, что из поля зрения исследователей были выведены представители романтического и герменевтического направлений, активно участвовавшие в философских дискуссиях того времени³.

Если же говорить об истории употребления термина «немецкий идеализм», то его первым употреблением мы также обязаны Энгельсу в соавторстве с Марксом, впервые использовавшим такое обобщающее название предшествующей немецкой философии в своей работе 1845 г. «Святое семейство, или критика критической философии». Только в 1860-х гг. этот термин потерял свою идеологическую окраску и приобрел нейтральное значение в качестве названия философского направления⁴.

На мой взгляд, какое бы название данного периода немецкой философии мы ни принимали за более подходящее, существует опасность значительно упростить и исказить путь философского развития конца XVIII – первой половины XIX вв. К счастью, тенденция, характерная как для российской, так и для западной истории философии сводить этот философский этап к учению четырех «великих немцев» постепенно теряет свою актуальность, и круг философских фигур, необходимых для полноты картины эпохи, пересматривается и расширяется как в научно-исследовательской литературе, так и в изданиях, предназначенных для студентов, аспирантов и начинающих преподавателей. Такой научно-методологический вектор означает,

³ Резвых П.В. Фантом «немецкой классики». С. 424.

⁴ Sandkühler H.J. (ed.). Handbuch deutscher Idealismus. Stuttgart, 2005. S. 2–3.

что со временем в отечественной философской среде должно произойти критическое переосмысление еще одного идеологически мотивированного стереотипа, принимаемого пока бездоказательно, как единственно верную истину. И тем не менее фундаментальная работа ведущих гегелеведов Вальтера Йешке и Андреаса Арндта посвящена именно классической немецкой философии после Канта. Такое название выбрано не случайно. Как пишут авторы, мышление этой эпохи объединяет одно содержательное сходство: «оно находится практически без исключений в тени Канта, и поэтому определяется как “философия после Канта” или порой как “преодоление кантовской философии”»⁵. Говоря об идеализме, мы невольно сужаем круг проблем лишь спорами о тех философских идеях Канта, которые стали исходным пунктом для появления идеалистических теорий Фихте, Шеллинга и Гегеля и их критики. Однако нужно понимать, что история философии не сводится к понятийным ярлыкам, а представляет собой гораздо более сложное движение, выходящее за рамки философских штудий и проникающее в социально-политическую и интеллектуальную жизнь общества⁶.

Чтобы все-таки внести терминологическую ясность, вслед за большинством западных ученых будем называть в данной работе этот этап эпохой немецкого идеализма. Мне кажется, что, исследуя философию этого времени, нельзя ограничиться только лишь анализом философских учений определенных лиц. Ввиду того, что период немецкого идеализма достаточно протяжен во времени (если говорить строго о времени появления идеалистических концепций, то речь идет как минимум о 45–50 годах) и географически охватывает несколько крупных по значению городов еще разобщенной Германии, неудивительно, что в дискуссию были включены не только приверженцы других философских направлений, но и лица, не являвшиеся в строгом смысле философами и тем не менее оказавшие важное влияние на настроение эпохи – поэты, прозаики, теологи. Конечно, невозможно содержательно и полно говорить о немецком идеализме, не принимая во внимание идеи Веймарских классиков и Йенского кружка романтиков. Эти два города, олицетворявшие собой цвет культурной жизни Германии конца XVIII – начала XIX вв. и находящиеся на расстоянии менее 30 километров друг от друга, стали колыбелью расцвета немецкой культуры в последующие века. Несколько

⁵ *Jaeschke W., Arndt A. Die Klassischer Deutsche Philosophie nach Kant: System der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785–1845. Munich, 2012. S. 17.*

⁶ *Jaeschke W., Arndt A. Die Klassischer Deutsche Philosophie nach Kant. S. 18–19.*

особняком от организованных кружков стоит Гельдерлин, но и без его творчества невозможно увидеть полную картину эпохи. Будучи другом, соучеником и соседом по комнате Шеллинга и Гегеля во время обучения в Тюбингенской семинарии (Tübinger Stift), Гельдерлин не мог не оказать влияния на формирование философских взглядов своих друзей⁷.

Однозначного мнения о том, каким образом нужно датировать этот период, нет. В качестве начального пункта обычно говорится о 1781 г. (выход в свет первого издания «Критики чистого разума» Канта), а в качестве момента окончания часто называется 1831 г. – год смерти Г.В.Ф. Гегеля. В. Йёшке и А. Арндт в своем монументальном труде, посвященном истории классической немецкой философии после Канта, очерчивают период с 1785 (год появления писем Ф. Якоби М. Мендельсону «Об учении Спинозы») по 1845 гг., чье завершение, по их мнению, происходит буквально за три года до революции 1848 г. в Германии. Ряд исследователей продлевает данную эпоху вплоть до конца XIX в. Такое разнообразие датировок связано, как представляется, с отсутствием четкого представления среди исследователей, какие именно философские фигуры принадлежат к этому периоду и до какого времени можно считать влияние философии немецкого идеализма значительным. Так, некоторые исследователи, как уже говорилось, включают в рассмотрение только четыре основные фигуры: Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Часто можно встретить мнение о том, что Кант, являясь основоположником самой проблемы, рассматриваемой немецкими идеалистами, все же не относится к их числу. При этом авторы некоторых работ и даже словарных статей придерживаются мнения о том, что в значительной степени на развитие немецкого идеализма оказали влияние уже Лейбниц, Лессинг и Гердер, начиная рассмотрение с их идей. Когда мы говорим об окончании этого периода, то также сталкиваемся с многообразием мнений. Несмотря на то, что после 1831 г. мы не наблюдаем новых идей, развивающих непосредственно идеализм, споры вокруг его основных положений продолжают еще долгое время, критические настроения усиливаются и дают толчок новым способам видения мира. Так, ряд интерпретаторов говорят о том, что идеализм оканчивается со смертью Гегеля, другие – философией Фейербаха или марксизмом, многие же современные исследователи включают в эту интеллектуальную традицию Кьеркегора и Шопенгауэра, но есть и

⁷ Подробно о классификации и истоках немецкого идеализма см.: *Beiser F.C. German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781–1801.* Harvard, 2002.

основание продолжить и завершить данный период творчеством Ницше.

Если мы уходим от крайне ограниченного понимания классической немецкой философии как последовательности учений пяти крупных философов и рассматриваем здесь понятие «классическая» как нечто общепризнанное, авторитетное, выдающееся, то возникает возможность и даже необходимость включения других фигур, чьи идеи так или иначе оказали влияние на дух эпохи. В таком контексте мы с полным на то правом можем обратиться к наследию Шиллера, Шлейермахера, братьев Шлегелей, Новалиса, братьев Гумбольдтов и многих других. Реальные исторические зарисовки, представленные и переписках, дневниках и воспоминаниях представителей той эпохи говорят в пользу того, что стремление к утверждению значимости человека и его духовной жизни, выразившееся в философии, поэзии, литературе того времени как никогда формировало некое единое мыслительное пространство. Без той тесной коммуникации, которая была характерна для мыслителей эпохи немецкого идеализма, не был бы возможен такой колоссальный подъем не только в немецкой философии, но и вообще в интеллектуальной и культурной жизни Германии этого периода.

Наконец, последняя задача, которая, как представляется, часто стоит перед исследователями, сводится к поиску содержания и смысла самого понятия «идеализм» и очищению его от тех вульгарных и ошибочных характеристик, в контексте которых оно часто воспринимается. Прежде всего, это связано с представлением о том, что идеализм – это своего рода анти-реализм, характеризующийся оторванностью от действительности и отказом от применения логического мышления и здравого смысла. Сами же немецкие идеалисты позиционировали себя как мыслители, чьи идеи противоположны метафизическому идеализму, однако это было понято немногими последователями. Кроме того, стоит учитывать, что существует большое разнообразие идеалистических теорий, которые нельзя объединить в некое единое и цельное философское направление⁸. Идеалистические взгляды характерны практически для каждой философской эпохи, однако мы не можем поставить знак равенства между идеями Платона и Плотина, Беркли и Мальбранша, Канта и Гегеля, чьи философские воззрения не просто обладают явными отличиями, но и зачастую противоречат друг другу во многих деталях, пересматривая учения

⁸ *Быкова М.Ф.* О философском проекте немецкого идеализма // Историко-философский ежегодник. 2012. № 2011. С. 243.

предшественников в новом русле и стремясь исправить возникшие противоречия. Не только каждая историческая эпоха, но и каждый значительный мыслитель предлагает свое видение ответов на вечные философские вопросы, исходя из соответствующих методологических, научных и духовных установок. Любая попытка построения картины историко-философского процесса на основе узкой классификации или обширных обобщений будет обречена на провал в силу излишнего упрощения и искажения реальной истории.

В русскоязычном пространстве существует не так много исследований, посвященных изучению немецкого идеализма как историко-философского направления, при этом, как правило, подавляющее большинство трудов на данную тему обращается лишь к творчеству Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и Фейербаха, объединяя их в рамках классической немецкой философии. Так, известная работа В.Н. Кузнецова уделяет крайне мало внимания другим мыслителям⁹, хотя надо отметить, что в свою очередь труд А.В. Гулыги вбирает в понятие классической немецкой философии и учение Лессинга, и Гердера, и романтические идеи, что является весьма новаторским для советской философии¹⁰.

В немецкоязычной философской традиции изучение немецкого идеализма имеет богатую историю. Н. Гартман, М. Хайдеггер, Э. Кассирер, Д. Хенрих, Х.Й. Зандкюлер, Ю. Эббингауз, Р. Бубнер, В. Йешке, А. Арндт – вот лишь краткий список авторов наиболее важных исследований. Достаточно популярным становится изучение данного философского периода и в англо-американской среде: труды таких авторов, как К. Америкс, Ф. Байзер, П. Реддинг, Р. Пиппин, Т. Пинкард, представляют собой хорошие образцы добротных исследований немецкого идеализма. Заметим, что в большинстве работ речь идет не только о четырех ключевых фигурах данного периода, но и о характере эпохи в целом, анализе взаимосвязей и взаимовлияний, критических ответов современников, настроениях общества и значении идеализма для дальнейшей философии.

Тем не менее, исследование эпохи немецкого идеализма все еще остается благодатной почвой для все новых открытий. Обилие философских героев, богатство мысли и историческая значимость периода дает возможность молодым специалистам найти интересное направление и изучать нечто свое, избежав при этом повторения суждений

⁹ Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века. М., 1989.

¹⁰ Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1986.

признанных авторитетов. По этой причине велика роль обучающего материала, на основе которого происходит первое знакомство студентов с немецкими идеалистами.

Одним из примеров удачной работы, вводящей в круг основных вопросов эпохи немецкого идеализма, является вышедшая в 2019 году книга «The German Idealism Reader. Ideas, Responses, and Legacy» («Немецкий идеализм: Идеи. Ответы. Наследие») под редакцией Марины Федоровны Быковой¹¹. Книга предназначена, главным образом, для тех, кто делает первые шаги в изучении немецкой идеалистической философии. Однако в силу указанных выше проблем в сфере отечественных исследований этого времени книга может стать отправной точкой для нового понимания немецкого идеализма и для молодых ученых, и для преподавателей. Профессор университета Северной Каролины М.Ф. Быкова, признанный специалист и опытный лектор по философии Гегеля и философии немецкого идеализма, объединила под одной обложкой актуальный научный материал, необходимый для корректного понимания философии эпохи, и доступный способ изложения и организации информации, позволяющий даже начинающим философам без труда следовать за мыслью автора.

Новая книга дает представление не только о четырех ключевых фигурах, обычно рассматриваемых в контексте данной эпохи (Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель), но и охватывает творчество таких мыслителей, как Якоби, Маймон, Гельдерлин, Шиллер, которых не всегда включают в рассмотрение авторы исследований, особенно в русскоязычном пространстве. Кроме того, важной частью работы является подборка текстов как самих философов-идеалистов, так и их непосредственных немецких критиков и комментаторов (речь идет о Шопенгауэре, Фейербахе, Кьеркегоре, Марксе и Ницше).

Несмотря на то, что книга предназначена в первую очередь для студентов и преподавателей в качестве пособия для изучения немецкого идеализма, она будет крайне полезна всем, кто хотел бы расширить свои знания данного историко-философского периода. Текстам немецких философов и изложению их философских идей предшествует обширная и детальная хронология самого исторического периода. Примечательно, что она включает и важнейшие социальные события, произошедшие в рассматриваемое время.

Текст книги делится на три основные части: Кант и рецепция критической философии; расцвет немецкого идеализма и посткантиан-

¹¹ Bykova M.F. (ed.). The German Idealism Reader. Ideas, Responses, and Legacy. London: Bloomsbury Academic, 2019. 472 p.

ские мыслители; и, наконец, постгегельянская критика. Первая часть объединяет такие значимые философские фигуры, как Кант, Якоби, Рейнгольд, Шиллер, Шульце, Маймон. Вторая часть посвящена творчеству Фихте, Гельдерлина, Новалиса, Шеллинга, Гегеля. Третья часть включает идеи философов середины – второй половины XIX века: Шопенгауэра, Фейербаха, Маркса, Кьеркегора и Ницше.

Открывает книгу введение, автором которого является М.Ф. Быкова. Здесь раскрываются основные черты философии исследуемого периода, обозначается круг мыслителей, чьи тексты включены в антологию, а также говорится о возникновении и развитии идеалистической немецкой философии. Кроме того, здесь же рассказывается еще о двух значимых фигурах философской жизни Германии конца XVIII – начала XIX вв. – о Ф. Шлегеле и Ф. Шлейермахере. Хотя Шлегель главным образом известен как литературный критик, а Шлейермахер – в качестве теолога, значение творчества этих мыслителей для понимания духа эпохи велико. Будучи глубоко мыслящими людьми, они не могли оставаться в стороне от будоражащих лучшие умы времени идеалистических теорий Канта и Фихте. Если говорить о Шлегеле, то помимо обсуждения критической философии, в значительной степени его занимала социальная, этическая и эстетическая проблематика своего времени. Что же касается Шлейермахера, критиковавшего наукоучение Фихте, то в центр своих исследований он ставил этику, признавая при этом диалектику высшим искусством философствования. Поздний период его творчества, как известно, посвящен развитию герменевтики.

Поскольку книга предназначена в первую очередь для учебных целей, то каждая глава, посвященная тому или иному мыслителю, снабжена небольшим вступительным описанием, включающим его биографические данные, а также изложение важнейших философских идей. Кроме того, каждая глава включает хронологию основных жизненных и творческих дат, существенным для понимания интеллектуальной биографии конкретного мыслителя, после чего прилагается избранная библиография для последующего изучения, содержащая не только первоисточники и их переводы на английский язык, но и обширный список современной вторичной учебной и исследовательской литературы. Завершают каждую главу важнейшие выдержки из основных произведений философов. Так, например, в главе о Канте даны фрагменты его трех «Критик», философские взгляды Шиллера представлены выдержками из текстов «Каллий, или о Красоте» и «Письма об эстетическом воспитании». Интересно, что среди работ

Гельдерлина значится своего рода набросок «Первая программа системы немецкого идеализма» 1796 г., однако с примечанием редактора о том, что, возможно, текст был написан в соавторстве с Гегелем и Шеллингом. В русскоязычном пространстве это произведение принято приписывать Гегелю, но тоже со многими оговорками, и споры об авторстве ведутся до сих пор. Многие ученые склоняются к мнению, что это был результат коллективного труда трех вышеупомянутых мыслителей. Быкова, опираясь на новейшие исследования, предлагает и другую версию. Поскольку текст написан от первого лица, то, скорее всего, автор был один. При этом концептуально набросок очень схож с другим произведением Гельдерлина – «О религии». Но все же с большой долей вероятности можно предположить и влияние Шеллинга, с которым Гельдерлин встречался во Франкфурте незадолго до появления интересующего нас текста¹².

Пожалуй, наиболее интригующим стало включение в список персоналий немецкого идеализма таких мыслителей, как Соломон Маймон, Серен Кьеркегор и Фридрих Ницше. О Маймоне, философе без университетского образования, обычно в рамках учебных курсов если и говорят, то крайне мало, однако его роль в качестве критика трансцендентального идеализма Канта велика. Его замечания к «Критике чистого разума» были единственными, одобренными самим Кантом. Как пишет М. Быкова, это была одна из первых попыток оценить реальные результаты и следствия критической философии Канта, сыгравшая важную роль в том числе и в творчестве Фихте¹³.

Кьеркегор, которого часто называют основоположником экзистенциализма, также сыграл роль критика идеалистической философии, но уже, главным образом, как критического интерпретатора Гегеля. Являясь религиозным мыслителем, обладавшим прекрасным литературным стилем, характерным, скорее, для философствующего писателя, нежели для профессионального философа, и сосредоточившись на проблеме личности и религиозной духовности, Кьеркегор критически осмысляет предшествующую философскую традицию, обвиняя и представляя часто в гипертрофированно комическом свете гегелевскую идеалистическую философию, чьим вдохновителем стал Кант, за приверженность к абстрактному мышлению и излишнюю систематизацию.

Итак, последним героем книги М. Быковой стал Ницше, который наряду с Марксом и Кьеркегором не просто предлагает новый вари-

¹² The German Idealism Reader. Ideas, Responses, and Legacy. P. 215.

¹³ Ibid. P. 159.

ант «критики разума», а представляет «новый тип человека»¹⁴. Он выступает за переоценку истолкования мира и перенос эпистемологической проблематики в сферу аксиологии и морали, становясь в оппозицию к предшествующей западноевропейской философской традиции.

Как ни парадоксально, но говоря о влиянии немецкого идеализма на последующих мыслителей, можно продолжать список как минимум до середины XX в. Наверняка через несколько десятилетий он будет расширен. Ценность этой мыслительной эпохи колоссальна: вопросы, сформулированные Кантом, перевернули понимание человеческой реальности и повлекли бесчисленные дискуссии, давшие жизнь не только идеалистическим теориям, но и совершенно новым, противоречащим изначальному импульсу взглядам. Философия Шопенгауэра, Маркса, Кьеркегора, Ницше и многих других – в большой мере реакция на блестящие труды эпохи немецкого идеализма, ставшие уже для нас самой настоящей классикой философской мысли.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Быкова М.Ф. О философском проекте немецкого идеализма // Историко-философский ежегодник. 2012. № 2011. 2012. С. 242 – 267.

Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1986. 334 с.

Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века. М.: Высшая школа, 1989. 480 с.

Резвых П.В. Фантом «немецкой классики» // Классика и классики в социальном и гуманитарном знании. М.: НЛЮ, 2009. С. 419–434.

Ameriks K. (ed.) *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 324 p.

Beiser F.C. *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781– 1801*. Cambridge: Harvard University Press, 2002. xviii + 726 pp.

Bykova M.F. (ed.). *The German Idealism Reader. Ideas, Responses, and Legacy*. London: Bloomsbury Academic, 2019. 472 p.

Jaeschke W., Arndt A. *Die Klassischer Deutsche Philosophie nach Kant: System der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785–1845*. Munich: C.H. Beck, 2012. 749 S.

Sandkühler H.J. (ed.). *Handbuch deutscher Idealismus*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2005. 351 S.

NATALIYA ANATOLIEVNA TATARENKO

PhD in Philosophy, Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia.

E-mail: nataliya.koreneva@gmail.com.

¹⁴ Ibid. P. 419.

Classical Philosophy of German Idealism

(Reflection on the book: Bykova M.F. (ed.). *The German Idealism Reader. Ideas, Responses, and Legacy*. London: Bloomsbury Academic, 2019. 472 p.)

Abstract: German philosophy of the end of the 18th - first third of the 19th century, the conceptual core of which was made up by the idealistic theories of Kant, Fichte, Schelling and Hegel – is a period of spiritual and intellectual life in Germany, admiring the diversity of talents, a riot of disputes and discussions, the flourishing of literature and the assertion of the strength of the human spirit. Like any other philosophical ideas, idealistic statements were not unanimously received with the full consent of a public. Their criticism came not only from representatives of other directions, for instance an irrationalism or skepticism, but also was born among the representatives of idealism itself, serving as a powerful impetus to development. The philosophical thoughts of Marx, Kierkegaard, Nietzsche represent a negation of the previous era, based on completely different principles. The 20th century continued the tendency of rejection of the classics, offering us the philosophy of postmodernism as a culmination, however, after the total denial of everything reasonable and rational, we again trace the tendency of returning to the era of idealism and justifying its relevance today. The author looks once again to the problems in the study of the philosophy of German idealism in the context of reflection on the book *The German Idealism Reader. Ideas, Responses, and Legacy* edited by M.F. Bykova.

Keywords: classical German philosophy, German idealism, critical philosophy. I. Kant, G.W.F. Hegel, S. Maimon, M.F. Bykova.

References

- Ameriks, K. (ed.) *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 324 p.
- Beiser, F.C. *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781– 1801*. Cambridge: Harvard University Press, 2002. xviii + 726 pp.
- Bykova, M.F. (ed.). *The German Idealism Reader. Ideas, Responses, and Legacy*. London: Bloomsbury Academic, 2019. 472 p.
- Bykova, M.F. O filosofskom proekte nemezkogo idealizma [On Philosophical Project of German Idealism], in: *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook]. 2012. № 2011. 2012, pp. 242 – 267. (in Russian)
- Gulyga, A.V. *Nemetskaya klassicheskaya filosofiya* [German Classical Philosophy]. Moscow: Mysl' Publ., 1986. 334 p. (in Russian)
- Jaeschke, W., Arndt, A. *Die Klassischer Deutsche Philosophie nach Kant: System der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785–1845*. Munich: C.H. Beck, 2012. 749 S.
- Kuznetsov, V.N. *Nemetskaya klassicheskaya filosofiya vtoroi polovini XVIII – nachala XIX veka* [German Classical Philosophy of the Second Half of the 18th Century – the early 19th Century]. Moscow: Vysshaya shkola, 1989. 480 p. (in Russian)
- Rezvykh, P.V. Fantom “nemetskoi klassiki” [Fantom of “German Classic”], in: *Klassika I klassiki v sotsial'nom I gumanitarnom znanii* [Classic and Classics in Social and Humanitarian Knowledge]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2009, pp. 419 – 434. (in Russian)
- Sandkühler, H.J. (ed.). *Handbuch deutscher Idealismus*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2005. 351 S.

SUMMARIES

Mikhail Egorochkin

Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia)

The Joke of Xenophanes

Xenophanes of Colophon (ca 570–470 BC) is the first to mention Pythagoras and the Pythagorean doctrine of the transmigration of the soul, or metempsychosis. In one of his elegies, Xenophanes tells an anecdote about a puppy, in which Pythagoras supposedly recognized the soul of the familiar person (21 B 7 DK = D.L. VIII, 36). It is generally accepted that these verses contain criticism and a mockery of the Pythagorean doctrine. However, the exact meaning of the joke remains not entirely clear. Although this question has occupied researchers for a long time, a satisfactory answer has not yet been found. The article attempts to explain the intent of Xenophanes' joke and the object of its mockery. According to the author, the anecdote depicts Pythagoras as a deceiver and a charlatan, who, taking advantage of the opportunity, tries to teach the puppy offender the basic ideas of his doctrine and thereby attract a new student to his school. But Pythagoras does not notice himself getting into a mess. In doing so, he unwittingly admits that his followers will deserve a bad lot in the next life.

Maria Solopova

Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia)

Aristotle's Treatise "On Youth and Old Age, Life and Death" As a Part of the Parva Naturalia Collection

The article discusses the text and main topics of Aristotle's treatise "On youth and old age, life and death" as a work of the Parva naturalia collection, i.e. small works which discuss natural phenomena involving the body and the soul. This publication presents a new translation into Russian of this Aristotle's work, a study and comments on special Aristotelian terminology, the most interest themes of the treatise are compared with other passages from relevant works of the Corpus Aristotelicum. The article as an introduction to the first translation of this text summarizes the arguments pro et contra the publication of this text as an independent treatise "On Youth and Old Age, Life and Death" (chapters 1-6) and as part of the 27-chapter treatise "On Youth and Old Age, Life and Death, and on Respiration" (in this case, chapters 7–27 correspond to the text of the treatise "On Respiration"). The article discusses such topics as Aristotle's doctrine on the middle, the heart as the most important part of the living body, "perittoma" (excess, undigested food debris), two types of extinction of fire as a metaphor for life and death, innate natural heat. A complete translation of the treatise is presented after analysis of the content of its six chapters.

Nadezhda Trubnikova

School for Advanced Studies in the Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia); Voprosy Filosofii / Quaestions of Philosophy Journal, RAS Institute of Philosophy (Moscow, Russia)

The legacy of Indian Buddhism in *Konjaku monogatari-shū*

Konjaku monogatari-shū (1120s) is the largest collection of *setsuwa* tales in Japanese literature. Among more than a thousand of his stories, 185 are devoted to India. For the most part, these are simple examples of retribution with happiness for good deeds and grief for evil, parables about the relativity of any differences (between the noble and the humble, the rich and the poor, the wise and the fool), cases from the life of Buddha Shakyamuni, his disciples and followers, his opponents and those who lived before his arrival, but tried to study and preserve the teachings of the ancient buddhas. These stories are taken partly from sutras, partly from Chinese Buddhist encyclopedias, or from the writings of Chinese pilgrims who visited India; the plots are presented in Japanese and reflect the view of the Japanese scribes on what the Buddha's homeland should be like. In the narrative, the plot is often tailored to the task: to prove that the Japanese Buddhist community has not strayed too far from the ancient Indian prototype. The *setsuwa* genre itself does not imply consideration of complex philosophical issues, but the more interesting are the stories where excerpts from the books of the Buddhist canon (in Chinese translation) are quoted verbatim or translated close to the text. Also noteworthy are the stories of famous masters such as Nagarjuna and Vasubandhu, and of the beginning of traditions that are especially significant for Japan: the worship of Buddha Amitabha, the bodhisattva Avalokiteśvara and the Lotus Sutra.

Tamara Dlugatsch

Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia)

From Leviathan to Civil Society

The author of the article aims to better disclose the content of the concept of a social contract, first introduced in the *Leviathan* by Thomas Hobbes. Criticism of Hobbes's views by contemporary researchers is briefly examined (T. Parsons, Q. Skinner, E. Yu. Soloviev). J.-J. Rousseau, who developed the principles of the social contract, explained the emergence of the state by the need to introduce private property. This is no longer a sovereign state with subjects, but a civilian community with citizens who, thanks to the agreement, become parts of a common will. It is the citizens who pass laws in their forums and establish private property; it is the civilian community that has sovereignty. Equality of citizens in all spheres of life is due, according to Rousseau, to equal property, therefore only those government measures that prevent too large differences in the size of property are recognized as legal. A small part of the article is devoted to modern theories of justice and relative justice by J. Rawls and M. Walzer, who drew attention to the initial inequality of the possibilities of people and the ways to overcome it. The author of the article points out the difficulties associated with acts of sovereignty, i.e.,

with acts of adoption of laws in the teachings of Rousseau. The legislator proposing laws and the people adopting them are in complex antinomic relationships: the unenlightened people do not understand the meaning of the proposed laws, and the legislator cannot explain it, because it is ahead of its time. Rousseau does not resolve this antinomy as well as he cannot recognize common sense as a reliable way of managing society. The analysis of some modern concepts of social structure – of J. Habermas and V. Bibler – forces us to recognize Rousseau as our contemporary, with whom we are now engaging in dialogue on the most important problems of current development.

Vesa Oittinen

Aleksanteri Institute, University of Helsinki (Helsinki, Finland)

**When Diderot Met Catherine:
Some Reflections on Archetypic Event**

The article discusses a meeting in 1773–1774 Empress of Russia Catherine II the Great and philosopher Denis Diderot, which is interpreted as the archetypal event of the collision of the Western Enlightenment with a country located on the periphery of Western civilization. Diderot was one of the few Enlightenment thinkers who recognized the challenges posed by the globalization of the ideas and practices of the Enlightenment. The article discusses the problem of "enlightened despotism", it is suggested that this problem anticipates the desire to modernize the dictatorial regimes of the 20th century.

Nelly Motroshilova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia)

History of Philosophy in Hegel's System

The paper explores Hegel's history of philosophy concept and discusses the main problems closely related to its formation and evolution such as dating of Hegel's "Lectures on the History of Philosophy" and the problems with K.L. Michelet's record of Hegel's lectures. Special attention is paid to Hegel's Introduction to the lectures on the history of philosophy in 1816. The author examines such issues as the concept of the history of philosophy, the beginning of philosophy and its history, periodization and sources of the history of philosophy, the problem of the difference between philosophy and other types of spiritual activity by Hegel. The Hegelian analysis of German philosophical idealism as a contemporary "newest" philosophy is considered. Moreover, the paper discusses the place of the history of philosophy in Hegel's system of philosophical disciplines, while the author analyzes the unprecedented ramification of the development and implementation of systemic principles in Hegel's philosophy. The author shows that the history of philosophy is disciplinary included in one of the great parts of Hegel's system - in the section "philosophy" belonged to the "absolute spirit". The huge theoretical and cultural role of the history of philosophy is evidenced by the fact that the section "absolute spirit" not only completes, but crowns the entire structure of

Hegel's system, respectively, and history of philosophy occupies the highest position in Hegel's philosophical system. Hegel places philosophy – and in its educational function within cultural Bildung, its history – above art and even above religion.

Irina Blaiberg

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia)

Ferdinand Alquié – Philosopher and Historian of Philosophy

The article deals with the concept of the French historian of philosophy Ferdinand Alquié, a well-known expert on the problems of classical rationalism. Alquié, the author of works on the philosophy of Descartes, Malebranche, Spinoza, Kant, paid special attention to the methodology of historical and philosophical research. The principles of the method are closely related to the general philosophical concept, which was created during the period of the strong influence of existentialism in France. In many respects disagreeing with the existentialists, Alquié, however, adopted the ontological orientation of the philosophy of his time. His focus is on being opposed to the world of objects and not subject to any objectification. Consciousness, thinking, reason are aimed at this transcendental being, which encourages them to constantly go beyond their own boundaries. In accordance with this position, Alquié shares in the field of historical and philosophical research the study of systems and approaches, or ways of reasoning. Unlike systems that often contradict each other, approaches that are oriented towards being show a deep agreement among philosophers.

Ivan Shishkov

Pirogov Russian National Research Medical University (Moscow, Russia)

**Karl Popper and the Presocratics
(Xenophanes, Heraclitus, Parmenides)**

The article attempts to reconstruct Popper's interpretation of the philosophical and scientific ideas of Xenophanes, Heraclitus and Parmenides in order to substantiate the conclusion that it was Popper's acquaintance in his youth with the Ancient Greek Presocratic thought represented by Xenophanes, Heraclitus and Parmenides that was decisive in the formation of a critical methodological paradigm and in general philosophy of K.R. Popper. The original philosophical and scientific thought of the Presocratics was for Popper an inexhaustible source from which he drew all the wealth of his thoughts throughout his long creative life. His lengthy studies of the Presocratic thought allowed him to come to the crucial conclusion that the origins of most fundamental ideas of both classical and modern science go back not only to early Greek philosophy and science, but also to the myth-making of the ancients. In particular Popper inferred that the science of Copernicus, Galileo, Kepler, Newton was a further development of the cosmology of the Greeks, and also that the transition from prescientific myths to science became possible due to the new attitude to myths: because of the critical attitude to them.

Alexei Krouglov

Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia)

Is Fundamental Ontology Possible?

The issue of the paper is the question if the fundamental ontology is possible. To answer it, I outline the sources of the term “ontology” in the 17th century and its development and modification in the 18–19th centuries. The contribution argues that the origin of the term “fundamental ontology” in M. Heidegger is due to both the analogy with the fundamental theology and C. Braig’s works’ influence. Heidegger’s claims to the “true” ontology revealed to him had pseudoethymological, pseudohistorical, and doubtful philosophical foundations. Heidegger’s pseudoethymological and pseudohistorical arguments are explained with his treatment of A. G. Baumgarten and I. Kant’s works. Doubtful philosophical foundations are defined with the impossibility of Heidegger’s fundamental ontology to claim to have a certain general significance or fundamentality in Aristotle and Kant’s spirit, his anachronistic metascientist claims, personal taste, as well as a wish to ensure transcendental nature to existentials. As a result, the answer to the question is as follows: in a descriptive sense, there is “Heidegger’s fundamental ontology” while there is no fundamental ontology in general, and it has never existed – probably because of its impossibility.

Gennadii Aliaiev

National Technical University "Dnipro Polytechnic" (Dnipro, Ukraine).

Tatyana Rezvykh

St.Tikhon’s Orthodox University (Moscow, Russia).

Intuition on the Primary Foundation of Simon L. Frank’s Last Notes

The paper offers to reader’s attention a publication of Simon L. Frank’s notes that have been unknown before, dated back to the late period of his life. It is unfinished fragments: “On Life” and “On Philosophy”; as well as his philosophical diary 1950. The texts are held in Simon L. Frank collection by the Bakhmeteff archive at Columbia University (USA). The introductory article carries out a palaeographic and textual analysis of the sources, and their dating. It is also examined the circumstances of the last year in Simon L. Frank’s life that stay at the immediate connection with these texts, and the connection of these texts with Simon Frank’s published works as well as with his unfulfilled creative plans for the future. The published texts deal with a number of cross-cutting themes in Frank’s thought: on essence of philosophy, on philosophy and science, on the meaning of human life, on Christian Church and faith, on ontology of time, on democracy, on the spiritual situation of (his) time. They reflect Simon L. Frank’s thinking though his major religio-philosophical intuition: the intuition of the primary foundation of being and God’s presence in man; and witness the mystical character of this intuition.

Johan Mjør Kåre

Western Norway University of Applied Sciences (Bergen, Norway)

Russian Religious Philosophy in a Secular Age

The term “Russian religious philosophy” refers to what has become the canon of Russian philosophy – the religious idealism that was created by Vladimir Soloviev (1853–1900) and then developed further by Sergei Bulgakov, Nikolai Berdiaev and others. They understood themselves as representatives for a new, Russian-Orthodox philosophy. However, this philosophical current emerged from an adoption of German idealism, above all Schelling, reformulating key themes of traditional Orthodox theology, above all the idea of human deification, in an idealist philosophical language. This article analyses this philosophy as an encounter between an Orthodox tradition and Western secular thinking that thereby secularised a religious worldview through a philosophical reflection on faith and dogmas, in parallel to how scholars from Max Weber to Charles Taylor have shown that western secularity is a result of developments within Christian thought.

Marina Bykova

North Carolina State University, Department of Philosophy and Religious Studies (USA)

Julia Sineokaya

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia)

**“Experiencing Life to the Fullest”.
An Interview with Marina F. Bykova**

In an interview with Professor Marina F. Bykova conducted on the occasion of her birthday anniversary, we talk about her professional career: from her student years at the Rostov State University (Russia) to her PhD study and then work at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia), from her research stays and visiting research positions in Europe to her successful academic career in Russia and the USA. The topics under discussion include the understanding of philosophy, the specifics of the professional work as a historian of philosophy, the differences between the Continental and Analytic philosophical traditions, as well as the peculiarities of teaching philosophy in the USA, Europe, and Russia. The interview also goes into details about the journals *Studies in East European Thought* and *Russian Studies in Philosophy* and about the major requirements for publication in the American philosophical journals. The interview was conducted by Professor Julia Sineokaya.

Nataliya Tatarenko

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia)

Classical Philosophy of German Idealism

Reflections on the book: Bykova M.F. (ed.). *The German Idealism Reader. Ideas, Responses, and Legacy*. London: Bloomsbury Academic, 2019. 472 p.

German philosophy of the end of the 18th – first third of the 19th century, the conceptual core of which was made up by the idealistic theories of Kant, Fichte, Schelling and Hegel – is a period of spiritual and intellectual life in Germany, admiring the diversity of talents, a riot of disputes and discussions, the flourishing of literature and the assertion of the strength of the human spirit. Like any other philosophical ideas, idealistic statements were not unanimously received with the full consent of a public. Their criticism came not only from representatives of other directions, for instance an irrationalism or skepticism, but also was born among the representatives of idealism itself, serving as a powerful impetus to development. The philosophical thoughts of Marx, Kierkegaard, Nietzsche represent a negation of the previous era, based on completely different principles. The 20th century continued the tendency of rejection of the classics, offering us the philosophy of postmodernism as a culmination, however, after the total denial of everything reasonable and rational, we again trace the tendency of returning to the era of idealism and justifying its relevance today. The author looks once again to the problems in the study of the philosophy of German idealism in the context of reflection on the book *The German Idealism Reader. Ideas, Responses, and Legacy* edited by M.F. Bykova.

АВТОРЫ

Егорочкин Михаил Владимирович, кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: egorochkin@iph.ras.ru.

Солопова Мария Анатольевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН; 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: msolopova@yandex.ru.

Трубникова Надежда Николаевна, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы (РАНХиГС) при Президенте РФ, 119606, г. Москва, проспект Вернадского, 82, стр. 9; зам. главного редактора журнала «Вопросы философии», 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, Институт философии РАН. E-mail: trubnikovann@mail.ru.

Длугач Тамара Борисовна, доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН; Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: dlugatch@yandex.ru.

Ойттинен Веса, профессор, Александровский институт, Хельсинкский университет; P.O.Box 42 (Unioninkatu 33), FI-00014 University of Helsinki, Хельсинки, Финляндия.

E-mail: vesa.oittinen@helsinki.fi

Артемьева Ольга Владимировна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН; Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: o_artemyeva@mail.ru.

Мотрошилова Нелли Васильевна, доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН; Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: motroshilova@yandex.ru.

Блауберг Ирина Игоревна, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: irinablauberger@yandex.ru.

Шишков Иван Захарович, доктор философских наук, профессор, Российский национальный исследовательский медицинский университет им. Н.И. Пирогова, Российская Федерация, 117997 г. Москва, ул. Островитянова, д. 1.

E-mail: ivan_shishkov@list.ru.

Круглов Алексей Николаевич, доктор философских наук, профессор Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ); Россия, 125993, ГСП-3, г. Москва, Миусская площадь, д. 6.

E-mail: akrouglov@mail.ru.

Аляев Геннадий Евгеньевич, доктор философских наук, профессор кафедры философии и педагогики Национального технического университета «Днепровская политехника». Украина, 49005, г. Днепр, проспект Д. Яворницкого, 19.

E-mail: gealyaev@gmail.com.

Резвых Татьяна Николаевна, кандидат философских наук, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та (ПСТГУ), каф. новых технологий в гуманитарном обучении. Россия, 115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б.

E-mail: hamster-70@mail.ru.

Мьёр Коре Йохан, кандидат философских наук (PhD), научный библиотекарь, Университет прикладной науки Западной Норвегии, Vox 7030, 5020 Bergen, Norway; старший преподаватель русского языка, Университет Бергена, Vox 7800, 5020 Bergen, Norway.

E-mail: kare.johan.mjor@hvl.no.

Цыганков Александр Сергеевич, старший научный сотрудник Института философии РАН, сектор истории русской философии, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: m1dian@yandex.ru.

Быкова Марина Федоровна, доктор философских наук, профессор Университета Северной Каролины, г. Райли, Северная Каролина, Campus Vox 8103, Raleigh, NC 27695-8103, США; почетный член Института философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: mfbukova@ncsu.edu.

Синеокая Юлия Вадимовна, доктор философских наук, член-корреспондент РАН, профессор РАН, руководитель сектора истории западной философии Института философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: jvsineokaya@gmail.com.

Татаренко Наталия Анатольевна, кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: nataliya.koreneva@gmail.com.

CONTRIBUTORS

Mikhail Vladimirovich Egorochkin, PhD in Philosophy, Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: egorochkin@iph.ras.ru

Maria Anatolyevna Solopova, PhD in Philosophy, Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: msolopova@yandex.ru

Nadezhda Nikolaevna Trubnikova, DSc in Philosophy, Leading researcher, School for Advanced Studies in the Humanities, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, 82/2, Vernadsky prospekt, Moscow, 119606, Russian Federation. Deputy Editor-in-Chief, *Voprosy Filosofii/ Questions of Philosophy Journal*, RAS Institute of Philosophy, 12/1, Goncharnaya Street, Moscow, 109240 Russian Federation.

E-mail: trubnikovann@yandex.ru

Tamara Borisovna Dlugatsch, DSc in Philosophy, Chief Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya street, Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: dlugatsch@yandex.ru.

Vesa Oittinen, Professor Emeritus, Aleksanteri Institute, University of Helsinki, Helsinki, Finland, P.O.Box 42 (Unioninkatu 33), FI-00014 University of Helsinki.

E-mail: vesa.oittinen@helsinki.fi.

Olga Vladimirovna Artemyeva, PhD in Philosophy, Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: o_artemyeva@mail.ru.

Nelly Vasilyevna Motroshilova, DSc in Philosophy, Professor, Chief Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya street, Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: motroshilova@yandex.ru.

Irina Igorevna Blauberg, DSc in Philosophy, Leading Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: irinablauberg@yandex.ru.

Ivan Zakharovich Shishkov, Doctor of Philosophy, professor, Pirogov Russian National Research Medical University, Ostrovitanov str. 1, Moscow, 117997, Russian Federation.

E-mail: ivan_shishkov@list.ru.

Alexei Nikolaevich Krouglov, Professor, Chair for History of Philosophy, Department of Philosophy, Russian State University for the Humanities; 6 Miusskaya square, Moscow, 125993 Russian Federation.

E-mail: akrouglov@mail.ru.

Gennadii Evgenjevich Aliaiev, Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy and Pedagogy, National Technical University "Dnipro Polytechnic". Dmitry Yavornytskoho Ave., 19, Dnipro, 49005, Ukraine.

E-mail: gealyaev@gmail.com.

Tatyana Nikolaevna Rezvykh, PhD in Philosophy, Associate Professor at the St. Tikhon's Orthodox University Faculty of Advanced Further Education. Novokuznetskaya Str., 23Б, Moscow, 115184.

E-mail: hamster-70@mail.ru.

Kåre Johan Mjør, PhD; Research Librarian, Western Norway University of Applied Sciences. Box 7030, 5020 Bergen, Norway; Associate Professor of Russian, University of Bergen, Box 7800, 5020 Bergen, Norway.

E-mail: kare.johan.mjor@hvl.no.

Alexander Tsygankov, PhD in Philosophy, Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: mlidian@yandex.ru.

Marina Fedorovna Bykova, Dr. Habil in Philosophy, Professor at the Department of Philosophy and Religious Studies at North Carolina State University, Campus Box 8103, Raleigh, NC 27695-8103, USA, Editor-in-chief of the journals Russian Studies in Philosophy and Studies in East European Thought; Honorary Member of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Street, Moscow, 109240, Russia.

E-mail: mfbykova@ncsu.edu.

Julia Vadimovna Sineokaya, PhD in Philosophy, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences; Deputy Director for Research at the RAS Institute of Philosophy; Head of the Department of the History of Western Philosophy at the RAS Institute of Philosophy, 12/1 Goncharnaya Street, Moscow, 109240, Russia.

E-mail: jvsineokaya@gmail.com.

Nataliya Anatolievna Tatarenko, PhD in Philosophy, Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: nataliya.koreneva@gmail.com.

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

1. Журнал «Историко-философский ежегодник» публикует историко-философские исследования разного характера:

- авторские статьи (аналитического, методологического, текстологического, компаративного характера);
- новые переводы философской классики (сопровожаемые комментарием и вводной статьей с самостоятельным заголовком);
- архивные рукописи историко-философской направленности, также сопровождаемые комментарием и отдельной вводной статьей;
- рецензии на книги историко-философской значимости (рецензия должна иметь самостоятельное название);
- тематические обзоры как отечественной, так и зарубежной научной литературы.

2. Автор гарантирует, что текст, представленный для публикации в журнале, не был опубликован ранее или сдан в другое издание. При использовании материалов статьи в последующих публикациях ссылка на журнал «Историко-философский ежегодник» обязательна.

3. Автор отвечает за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и фамилий.

4. Рукописи принимаются в электронном виде в формате MS Word (шрифт – Times New Roman; размер – 12; междустрочный интервал – одинарный; абзацный отступ – 0,8; поля – 2,5 см) по электронной почте: histph_yearbook@iph.ras.ru; msolopova@iph.ras.ru.

5. Объем статьи – от 0,7 до 2,0 а.л. (включая ссылки, примечания, список литературы, аннотации). 1 п.л. = 40 000 знаков с пробелами. Объем рецензии – до 0,5 а.л. знаков.

6. Примечания оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. Библиографические сведения, отсылающие к Списку литературы, даются в примечаниях. На все источники из цитируемой литературы должны быть ссылки в тексте статьи.

7. Помимо основного текста статьи рукопись должна включать в себя следующие сведения на английском и русском языках:

- 1) ФИО автора; ученую степень и ученое звание; место работы; полный адрес места работы (включая страну, индекс, город); адрес электронной почты автора;
- 2) название статьи;
- 3) аннотация (1000–1200 знаков);
- 4) ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);
- 5) список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать два варианта списка литературы:

1. «Список литературы», выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – на иностранных языках.

2. Список «References», составленный 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 (имена отечественных авторов – в транслитерации латиницей, имена зарубежных авторов – в оригинальном или англоязычном написании);

– 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 (включая общее количество страниц в источнике или номера страниц, на которых размещен текст в: сборнике/журнале/монографии).

Для транслитерации необходимо использовать сайт <http://translit.net/> (формат BSI)

Рекомендации по оформлению текстов содержатся на странице журнала: <http://iph.ras.ru/histph.htm>.

Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.

Решение о публикации материала принимается в соответствии с решениями членов редколлегии, главного редактора и рецензентов в течение трех месяцев с момента поступления текста в редакцию.

Плата за публикацию материалов не взимается, гонорар авторам не выплачивается.

Адрес редакции:

Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, строение 1, оф. 414. Институт философии РАН. Сектор истории западной философии.

Телефон: +7 (495) 697-91-98.

E-mail: msolopova@yandex.ru; histph_yearbook@iph.ras.ru.

Сайт: <http://iph.ras.ru/histph.htm>.

СОДЕРЖАНИЕ

АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Егорочкин М.В.</i>	
Шутка Ксенофана	5
<i>Солопова М.А.</i>	
Трактат Аристотеля «О юности и старости, жизни и смерти» как часть сборника <i>Parva naturalia</i>	31

ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Трубникова Н.Н.</i>	
Наследие индийского буддизма в «Собрании стародавних повестей»	53

ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

<i>Другач Т.Б.</i>	
От Левиафана к гражданскому обществу	77
<i>Ойттинен В.</i>	
Когда Дидро встретил Екатерину: некоторые размышления об архетипическом событии (перевод с английского О.В. Артемьевой)	101
<i>Мотрошилова Н.В.</i>	
История философии в системе Гегеля	117

СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Блауберг И.И.</i>	
Фердинан Алькье – философ и историк философии	168
<i>Шишков И.З.</i>	
К. Поппер и досократики (Ксенофан, Гераклит, Парменид)	188
<i>Круглов А.Н.</i>	
Возможна ли фундаментальная онтология?	211

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Аляев Г.Е., Резвых Т.Н.</i>	
Интуиция первоосновы бытия: последние записи С.Л. Франка	231

<i>Мьёр Коре Йохан</i> Русская религиозная философия в секулярный век (перевод с норвежского А.С. Цыганкова)	263
--	-----

НАШИ ИНТЕРВЬЮ

«Испытать жизнь сполна». Интервью с М.Ф. Быковой (беседу провела Ю.В. Синеокая)	283
--	-----

РЕЦЕНЗИИ

<i>Татаренко Н.А.</i> Классическая философия немецкого идеализма (Размышления о книге: Вукова М.Ф. (ed.). The German Idealism Reader. Ideas, Responses, and Legacy. London: Bloomsbury Academic, 2019. 472 p.)	323
Summaries	335
Авторы выпуска	342
Contributors	344
Информация для авторов	346
Содержание	348
Contents	350

CONTENTS

ANCIENT GREEK AND MEDIEVAL PHILOSOPHY

<i>Mikhail Egorochkin</i> The Joke of Xenophanes	5
<i>Maria Solopova</i> Aristotle's Treatise "On Youth and Old Age, Life and Death" As a Part of the Parva Naturalia Collection	31

ORIENTAL PHILOSOPHY

<i>Nadezhda Trubnikova</i> The Legacy of Indian Buddhism in <i>Konjaku monogatari-shū</i>	53
---	----

MODERN PHILOSOPHY

<i>Tamara Dlugatsch</i> From Leviathan to Civil Society	77
<i>Vesa Oittinen</i> When Diderot Met Catherine: Some Reflections on Archetypic Event	101
<i>Nelli Motroshilova</i> History of Philosophy in Hegel's System	116

CONTEMPORARY WESTERN PHILOSOPHY

<i>Irina Blauberg</i> Ferdinand Alquié – Philosopher and Historian of Philosophy	167
<i>Ivan Shishkov</i> Karl Popper and the Presocratics (Xenophanes, Heraclitus, Parmenides)	188
<i>Alexei Krouglov</i> Is Fundamental Ontology Possible?	211

RUSSIAN PHILOSOPHY

<i>Aliaiev G.E., Rezvykh T.N.</i> Intuition on the Primary Foundation of Simon L. Frank's Last Notes	231
--	-----

<i>Kåre Johan Mjør</i>	
Russian Religious Philosophy in a Secular Age	263

INTERVIEWS

“Experiencing Life to the Fullest”. An Interview with Professor Marina F. Bykova	283
---	-----

REVIEWS

<i>Nataliya Tatarenko</i>	
Classical Philosophy of German Idealism (Reflection on the book: Bykova M.F. (ed.). The German Idealism Reader. Ideas, Responses, and Legacy. London: Bloomsbury Academic, 2019. 472 p.)	323
Summaries	335
Contributors	343
Contents	350

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ЕЖЕГОДНИК
2020. Т. 35

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

УЧРЕДИТЕЛЬ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Главный редактор – *Н.В. Мотрошилова*
Ответственный редактор – *М.А. Солопова*
Ученый секретарь – *К.В. Ворожихина*

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61229 от 03 апреля 2015 г.

Адрес редакции

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, строение 1, оф. 414

Тел.: +7 (495) 697–91–98

Электронная почта: histph_yearbook@iph.ras.ru

Адрес в Интернете: <http://iph.ras.ru/histph.htm>

Издательство «Аквилон»

Москва, 119313, ул. Гарибальди, д. 6–29

Тел. +7 (968) 924–97–30

E-mail: aquilopress@gmail.com

Подписано в печать с оригинал-макета 14.12.2020.

Формат 60×90 1/16. Бумага офсетная. Печать цифровая.

Усл.-печ. л. 22. Уч.-изд. л. 20,85. Тираж 1000 экз.

Отпечатано с оригинал-макета в типографии

Onebook-гу ООО «САМ ПОЛИГРАФИСТ»

Москва, 109316, Волгоградский пр., дом 42, Технополис МОСКВА

Тел. +7 (495) 545–37–10

Электронная почта: info@onebook.ru

Адрес в Интернете: www.onebook.ru

Подписной индекс в Объединенном каталоге

«Пресса России»: 42050

СВОБОДНАЯ ЦЕНА
ISSN 0134–8655