

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2022. Том 27. Номер 1

Главный редактор

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

Редакционная коллегия

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

Международный редакционный совет

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

Учредитель Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

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

Журнал зарегистрирован: Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61225 от 3 апреля 2015 г.

Подписной индекс каталога Почты России – ПН147

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

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 412
Тел.: +7 (495) 697-73-26; e-mail: hist_phil@iphras.ru;
сайт: <https://hp.iphras.ru>

HISTORY OF PHILOSOPHY

(ISTORIYA FILOSOFII)

2022. Volume 27. Number 1

Editor-in-Chief

Irina Blauberg (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Board

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

Editorial Council

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

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

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

Subscription index in the catalogue of Russian Post is ПН147

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

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

Editorial address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation
Tel.: +7 (495) 697-73-26; e-mail: hist_phil@iphras.ru;
website: <https://hp.iphras.ru>

СОДЕРЖАНИЕ

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

| | |
|--|----|
| <i>М.В. Шпаковский.</i> От Иоанна экзарха до протопопы Аввакума: рецепция учения о материи и форме в древнерусской книжности..... | 5 |
| <i>А.В. Симонян.</i> Философское значение метафоры зеркала в анонимном трактате о мессе (рукопись BSB München Cgm 89)..... | 19 |
| <i>А.А. Сысолятин.</i> Риторика Заратустры: метафоры как элемент философии Ницше..... | 31 |
| <i>Г.В. Бисеров.</i> Гераклит в базельских лекциях Ницше: историко-философская реконструкция..... | 42 |
| <i>Л.Е. Жукова.</i> Представления о Божественном в творчестве Б.К.С. Айенгара как отражение идей основоположников неоведанты..... | 54 |

ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

| | |
|--|----|
| <i>В.П. Визгин.</i> Философия свободы Шарля Секретана..... | 68 |
| Приложение. Из переписки Ш. Секретана и Ш. Ренувье | |

МАТЕРИАЛЫ НАУЧНЫХ МЕРОПРИЯТИЙ

| | |
|--|-----|
| <i>О.А. Жукова.</i> Дискурс о России и проблема общественного идеала в работах П.Б. Струве 1930-х гг. | 84 |
| <i>Д.А. Регульская.</i> Б.П. Вышеславцев как критик индустриальной культуры: в поисках нового общественного и антропологического идеала..... | 96 |
| <i>А.Ю. Филиппов.</i> Проблематика имяславских споров в русской религиозной философии: к вопросу о церковном и общественном идеале в дискуссиях 1910-х гг. | 108 |

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

| | |
|---|-----|
| <i>Д.Б. Поляков.</i> «Как если бы власти не существовало». Онтология и политика постанархизма..... | 120 |
| Информация для авторов..... | 126 |

TABLE OF CONTENTS

WORLD PHILOSOPHY: THE PAST AND THE PRESENT

| | |
|---|----|
| <i>Mikhail V. Shpakovskiy</i> . From John the Exarch to Protopope Avvakum: the History of Doctrine on Form and Matter in the Old Russian Book Culture..... | 5 |
| <i>Arina V. Simonian</i> . Philosophical Significance of the Mirror Metaphor in the Anonymous Treatise on Mass (Manuscript BSB München Cgm 89)..... | 19 |
| <i>Alexander A. Sysolyatin</i> . Rhetoric of Zarathustra: Metaphors as an Element of Nietzsche's Philosophy..... | 31 |
| <i>Gleb V. Biserov</i> . Heraclitus in Nietzsche's Basel Lectures: A Historical-Philosophical Reconstruction..... | 42 |
| <i>Liubov E. Zhukova</i> . Concepts of the Divine in the Works of B.K.S. Iyengar as a Reflection of the Ideas of the Founders of Neo-Vedanta..... | 54 |

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

| | |
|---|----|
| <i>Victor P. Vizgin</i> . The Charles Secrétan's Philosophy of Freedom..... | 68 |
| Appendix . From the Correspondence between Renouvier and Secrétan (translation by Victor Vizgin) | |

MATERIALS OF SCIENTIFIC EVENTS

| | |
|---|-----|
| <i>Olga A. Zhukova</i> . Discourse about Russia and the Problem of the Social Ideal in P.B. Struve's Works of the 1930s..... | 84 |
| <i>Diana A. Regulskaya</i> . Boris Vysheslavtsev as a Critic of Industrial Culture: in Search of a New Social and Anthropological Ideal..... | 96 |
| <i>Andrei Yu. Filippov</i> . The Problematic of the Imiaslav Disputes in Russian Religious Philosophy: Towards the Question of the Ecclesiastical and Social Ideal in the Discussions of the 1910s..... | 108 |

REVIEWS

| | |
|--|-----|
| <i>Dmitry B. Polyakov</i> . "As if Power did not Exist": Ontology and Politics of Postanarchism..... | 120 |
| Information for Authors..... | 126 |

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

М.В. Шпаковский

От Иоанна экзарха до протопопа Аввакума: рецепция учения о материи и форме в древнерусской книжности*

Шпаковский Михаил Викторович – аспирант. МГУ имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, ГСП-1, Ломоносовский просп., д. 27, корп. 4; младший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: shpakomih@mail.ru

В статье рассматривается рецепция восходящей к Аристотелю концепции материи и формы (гилеморфизм) в древнерусской книжности через отдельные славянские переводы памятников патристической философии и оригинальные древнерусские сочинения. Хотя сама по себе метафизика (в специфическом понимании аристотелевской «Метафизики») не была известна в славянской книжности, такой ее элемент, как учение о форме и материи (две из четырех указанных Аристотелем причин), был усвоен древнерусскими книжниками в двух видах: в натурфилософском и в логико-категориальном. В первом случае эта концепция применяется для истолкования общих принципов сотворения мира, согласно книге Бытия. Во втором форма является одним из видов универсалий – низшим и наиболее специализированным видом. Ключевыми источниками натурфилософского понимания формы и материи был «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского и отдельные места Слов Григория Богослова с комментариями Никиты Иракийского. Логическая же концепция формы была известна по переводам логических сочинений Иоанна Дамаскина. В оригинальной древнерусской мысли XVI в. наиболее популярным оказалось натурфилософское употребление этих теорий с целью описания творения и критики так называемых ремесленных аналогий (Иосиф Волоцкий, Максим Грек, Зиновий Отенский). В первой половине XVII в. в московскую книжность через западнорусские сочинения проникает схоластическая теория таинств вместе с новой латинизированной терминологией. Наконец, случай влияния гилеморфизма обнаруживается и в «Книге обличений» протопопа Аввакума.

Ключевые слова: византийская философия, древнерусская философия, натурфилософия, форма и материя, метафизика

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, грант № 20-311-90006. Проект «Философско-богословские взгляды протопопа Аввакума в “Книге обличений” и древнерусская философская книжность».

Начать данную статью я бы хотел с классификации философских наук, хорошо известной древнерусскому читателю благодаря славянскому переводу XIV в. «Диалектики» Иоанна Дамаскина:

Раздѣляет же сѧ философіа въ зрѣтельное и дѣятельное: зрительное(ж) – и въ богословное, и е(с)твенное, и оучительное (μαθηματικόν): дѣятельно(ж) – въ обычайное, домо-строительное, градное [ВМЧ дек. 1–5, 1901, стб. 310].

Хотя далее Дамаскин определяет богословие как науку о невещественных сущностях – Боге, ангелах и душе, естественную – о живых и неживых материальных сущностях, математическую – об умопостигаемых предметах, но созерцаемых и познаваемых в вещах [Там же, стб. 310–311], он ничего не говорит про науку о первых причинах, т.е. метафизику.

Схожую ситуацию мы наблюдаем и во втором предисловии Андрея Курбского (1528–1583) к его переводу с латыни *Expositio fidei* Дамаскина (в славянской традиции – «Богословие» или «Небеса»), где также содержится классификация наук (грамматика, риторика, диалектика, естественная философия, этика и астрономия) [Dogmatic, 1995, S. LVII–LVIII]. Князь классифицирует естественную философию как науку о телесных и бестелесных сущностях («w всѣх естественных бытствах телесных и бестелесных») [Ibid., S. LVIII], по сути смешивая с физикой богословие, нередко определяемое как наука о бестелесных объектах.

Но именно в этом предисловии встречается, наверное, первое упоминание названия «метафизика» в древнерусской литературе, когда князь характеризует содержание второй книги *Expositio fidei*:

...во второй десяти котораа писана метафизицки и физицки [Ibid., S. LI]¹.

Осведомленность Курбского вполне понятна, если учесть, что он штудировал Аристотеля² и привлекал к своей работе переводчиков, прошедших обучение в западных университетах (Михаила Оболенского и др. [Ibid.]).

Хотя в Древней Руси не были известны переводы греческих сочинений по метафизике и даже само название этой философской отрасли появляется относительно поздно, нельзя сказать, что древнерусские книжники были полностью от нее отлучены³. Во-первых, в редких случаях они могли читать их в оригинале или на латыни. Во-вторых, в славянской книжности была хорошо представлена так называемая патристическая и византийская философия⁴ в ее богословском изводе и в форме аскетики (где философия понимается как духовная практика [Ibid., p. 4]), за исключением теоретической «чистой» философии⁵, наследующей античные традиции и представленной прежде всего отдельным жанром комментариев к Платону и Аристотелю. В богословском же изводе, распространенном на Руси, были вполне достаточно представлены базовые метафизические идеи, и в частности учение о форме (τὸ τί ἦν εἶναι (Met. 983^a 27–28)) и материи (ὄλη / ὑποκείμενον (Met. 983^a 29–30)) –

¹ Впоследствии Кирилл Транквилион в «Зерцале богословия» (1618) назовет метафизикой ту область, которая исследует бестелесные сущности, постижимые только разумной и созерцательной способностью души: «И то называет философия и богословия метафизеон» [ПБШУ, 1988, с. 236].

² См. предисловие к «Новому Маргариту»: «Прочитахъ, разсмотряхъ физическіе, и обучаяхъ и навывахъ еттическихъ». В схолиях к этому месту поясняется, что речь идет о «Физике» и «Этике» в 10 книгах (т.е. «Никомаховой этике») Аристотеля [ЧОИДР, 1888, с. 10].

³ Работа В.П. Зубова до сих пор остается единственным обзором аристотелевской традиции на Руси [Зубов, 2019, с. 396–414].

⁴ О дебатах вокруг содержания понятия «византийская философия» см. работу М. Трицио [Trizio, 2007].

⁵ О соотношении философии и богословия см. работу Каприева [Kapriev, 2005, S. 13–21].

двух из четырех первых причин, указанных в «Метафизике» Аристотеля и подробно разработанных в «Физике» [Ross, 2005, p. 68–69, 76–77, 174–180].

За редкими случаями исследователи практически не обращали внимания на наличие гилеморфического учения на Руси. Фактически первым исследователем, затронувшим эту проблему, был Г.Г. Миркович, который писал о проникновении в начале XVII в. в западнорусскую литературу схоластического учения о форме и материи таинств вместе с католическим учением о времени пресуществления даров [Миркович, 1886 с. 31–53]. Затем В.П. Зубов обратил внимание на то, что в конце XVII в. был сделан первый перевод «Физики» Аристотеля и прямые влияния философии Стагирита, включая его учение о причинах, стали возможны благодаря не только влиянию схоластики, но и курсам братьев Лихудов; Зубов также отмечает прямое использование учения о четырех причинах С. Медведевым и Иоанном Гилятовским [Зубов, 2019, с. 376–389]. Уже в наше время В.В. Мильков в своем исследовании натурфилософии Иоанна Экзарха отметил использование им понятий формы и материи для объяснения процесса космогенеза [Шестоднев, 2001, с. 47, 91–92] и, соответственно, показал, что гилеморфизм проник в славянскую литературу очень рано. Несколько позднее Н.Г. Николаева (совместно с Мильковым) рассмотрела собственные интерполяции переводчика в славянской версии «Ареопагитского корпуса», которые посвящены вопросу о природе материи и ее соотношении с универсалиями-формами [БИ, 2014, с. 37–43]. О том, что все эти исследования не покрывают даже относительно полно эту тему, становится ясным из простого перечисления тех переводных памятников (известных мне на данный момент), которые содержали гилеморфическую доктрину: «Шестоднев» Иоанна Экзарха, корпус из 16 Слов Григория Богослова с толкованиями Никиты Ираклийского, «Богословие» (сокр. перевод *De orthodoxa fide*) Иоанна Дамаскина, «О воскресении» Мефодия Олимпийского, «Диоптра» Филиппа Монотропа, «Ареопагитский корпус», два перевода «Диалектики» Иоанна Дамаскина (XIV в. и Андрея Курбского). Большая часть книг из этого списка были очень активно читаемыми и, по сути, формировали богословский и философский базис древнерусского книжника.

В данной статье я предпринимаю попытку уточнить и значительно расширить наши представления о присутствии гилеморфизма в древнерусской книжности: гилеморфизм появляется на Руси еще в XI–XIII вв., а в XVI–XVII вв. в Московии складывается и относительно устойчивая гилеморфическая терминология. Поскольку объем и разнообразие источников велики, я решил остановиться на отдельных памятниках, которые можно разделить на две группы: 1) сочинения, излагающие натурфилософский гилеморфизм; 2) логические сочинения, где форма рассматривается как вид универсалий. Я также обращаюсь и к древнерусской богословской литературе с тем, чтобы показать, как древнерусские книжники использовали концепции формы и материи в оригинальных произведениях XVI–XVII вв.

Натурфилософский гилеморфизм

Рассмотрим в первую очередь «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского (кон. IX – нач. X в.), сыгравший особую роль в древнерусской культуре.

«Шестоднев» распадается на 6 Слов, которые состоят из переведенных мест из «Шестоднево» Севериана Гавальского и Василия Великого и собственных рассуждений автора, демонстрирующих знание Аристотеля и других античных философов (мы встречаем не только изложение идей Стагирита, но и прямые цитаты).

В «Шестодневе» представлены три варианта применения гилеморфизма при интерпретации творения: Севериана, Василия и самого Иоанна Экзарха. Будучи в целом схожими, они все-таки отличаются в деталях.

Согласно Севериану, Бог творит материю («вещь») в первый день [Шестоднев, 2001, с. 315–316], а в оставшиеся дни он творит формы («образы») для создания разных видов [Там же, с. 316]. Посредством этих форм, т.е. через имена, Бог указывает на сущности целого: например, «человек» в совокупности указывает на руки, ноги и т.д. Поэтому Бог не перечисляет при творении части и свойства сотворенного [Там же].

Василий Кесарийский же рассуждает о формах в полемическом ключе. Критикуя представления о совечной Богу материи, он рассматривает аналогию с ремесленным искусством [Там же, с. 336–337]. Всякое ремесло имеет свою материю («вещь»). Так, плотник работает с деревом, а кузнец с железом. Одно – то, из чего мы делаем, а другое – что из этого делается, т.е. материя и форма [Там же, с. 337]. Форма («образ») – это также внешний облик предмета, и она складывается из материи и мастерства ремесленника («примше же хитрость вещью»). Так как материя существует вне ремесленника, то можно предположить, что она существует и вне Бога, а значит, Он создает вещи из уже существующей материи и только придает ей форму. Следовательно, материя была уже существующей, а формы создал уже Бог. Но тогда Бога нельзя назвать Творцом всего сущего [Там же], с чем Василий, естественно, не соглашается: аналогия с искусствами не является корректной, поскольку они возникли после появления материи [Там же, с. 337–338]. Бог Сам создал материю и решил, как она будет в дальнейшем оформлена, т.е. Он приводил материю в определенную сущность через придачу ей формы [Там же, с. 338].

Сам Иоанн Экзарх придерживается именно этой версии гилеморфизма. Рассказывая в первом Слове о создании света, он пишет, что сначала свет существовал без солнца, круглой формы («круга»), вместилища («капи») и тела [Там же, с. 331] и лишь затем Бог вложил свет в телесные вместилища («капи телеснѣ»). Здесь Иоанн прямо ссылается на Василия Кесарийского и Григория Назианзина [Там же, с. 332]. Нельзя не заметить, что Иоанн нередко отождествляет форму и тело. К примеру, говоря о познании неба, Иоанн Экзарх во втором Слове пишет, что философы стремятся узнать через наблюдение над природой сущность, форму и размеры небесного свода («да того дѣла е(с)твенными слѣженіи хотать изобрѣсти соущїе. И образъ и обношенїе нб(с)ное») [Там же, с. 368]. Здесь термин «образъ» применен именно к физическому небесному телу. Логично, что размеры и геометрия тела могут употребляться как характеристика такого тела-формы, как мы это видим в другом месте того же Слова: «А бгносивыи велїкыи(и). обьло и круговато тѣло небесное, проповѣдаеть...» [Там же, с. 372]. В четвертом Слове Иоанн пишет, что свет был вложен в круглые тела солнца и луны [Там же, с. 438]. Кроме того, круги светильников являются разными видами сущего, т.е. лунной и солнечной сущностями («слнчнаго, и лоуннаго суцїа») [Там же]. Далее, Иоанн противопоставляет свет как бестелесную сущность телесным сущностям, ибо свет не познается посредством трех измерений [Там же]. И здесь Иоанн утверждает, что «качества» не могут существовать без тела и подобно этому и свет не может быть без тела: «не мощно есть, и свету о собѣ имети свой съставъ», ибо сущность есть соединение материи и формы. Иоанн говорит, что представление о том, что Бог сначала создает материю, а потом присоединяет к ней формы, неверно. В таком случае свет был бы телом, но это противоречит естественному порядку («іакоже по естественному чиноу»), ведь тогда одно тело находилось бы в другом («нѣсть бо лзѣ быти, тѣлу в телеси»), что невозможно. Поэтому свет является бестелесным и должен быть вложен в телесные формы («вблыа телесныа круги»), которые являются материальными [Там же, с. 439–440].

В текстах Отцов Церкви, приводимых Иоанном, речь идет о стандартной гилеморфической теории, когда материя создается прежде форм, в то время как сам

Иоанн, по-видимому, придерживается взглядов, близких Иоанну Филопону⁶. К примеру, утверждение славянского мыслителя о том, что материя не может быть без формы, обладающей качествами, может быть отголоском учения Филопона о том, что первая материя обладает тремя качествами-измерениями [Sorabji, 2010, p. 58–62].

Другой интересный сюжет связан с критикой Иоанном платоновской теории идей в шестом Слове «Шестоднева», являющемся антропологическим трактатом. Он снова рассматривает тезис ремесленной аналогии: художник и скульптор, создавая свои творения («вбразы»), пользуются подручным материалом. Художник создает изображение человека по частям тела, а скульптор отливают части из меди и из них собирает статую. Они оба должны иметь перед собой образ («вбразь»), чтобы создать подобие без души [Ibid., с. 594]. Творец же творит все без образов (судя по всему, отождествляемых Иоанном Экзархом с первыми телами), которые существовали прежде [Ibid., с. 595]. Но Платон считал по-другому и искажал учение пророка Моисея. Философ неправильно понял слова Моисея об образе и подобии, превратив этот «образ» в многочисленные идеи («вселичьа образы»). Все эти виды и идеи он провозгласил созданными по подобию разумных существ и Творца. Иоанн же говорит, что речь идет об образе как подобии Божества [Ibid.]. Каждое сущее Бог творит из материи, не созерцая качеств первых тел, и Сам все оформляет [Ibid., с. 594]. Он не имеет образца для творения и творит все в соответствии с созданной формой каждого («коегождо их образы тѣхъ притоуча»). Он с самого начала создает материю, природы и роды («естьства вьса и роды състави»), а также формирует формы и подобию («образы и съличїа образова») [Ibid., с. 595]. Далее, Иоанн говорит, что у животных голова склонена к земле, а у людей направлена вверх, поскольку человек имеет родство и подобие с небесным, т.е. сходство с Божеством по форме [Ibid., с. 595–596]. Здесь мы видим то, что термин «вбразь» – форма – семантически пересекается с образом как образом чего-то и, если мы правильно понимаем Иоанна Экзарха, форма человека создана по подобию Божественной формы.

Второй памятник, содержащий гилеморфизм, – старославянский корпус Слов Григория Богослова. Состав этого корпуса может несколько варьироваться, но на Руси устоялась коллекция из 16 Слов. Примерно в XII–XIII вв. были переведены комментарии на эту коллекцию Никиты Ираклийского (XI в.), которые стали постоянным спутником Слов. Сборник стал в итоге одной из самых читаемых на Руси книг (стоит учитывать, что существуют две версии славянского текста Слов: *Slav. 1* (X–XI вв.) и *Slav. 2* (XIII–XIV вв.)) [см.: Бруни, 2004].

В данном случае меня интересует славянский текст 44-го Слова «На Неделю новую (Фомину)», в котором Григорий пускается в более пространные рассуждения о космологии, чем в других Словах коллекции (например, в 42-м или 38-м)⁷.

Обратимся к тому месту, где Григорий рассуждает о свете. Бог начинает творение мира со света, дабы разрушить тьму и беспорядок [Бруни, 2020, p. 31–32]. И этот сотворенный изначально свет не находился в теле. В *Slav. 1* бестелесность света, ἀσώματος, передана как «безь вбразя» [Там же, p. 32], что запутывает восприятие текста, в то время как в *Slav. 2* перевод точен: «безтелесень» [Соборник, 1649, л. 744]. Позднее тело было дано солнцу на освещение мира. Свет отличен

⁶ См.: *Contr. Pr.* 427, 15–17: ...ἕκαστον γὰρ τῶν ὄντων ἔχει τινὰ λόγον φυσικόν, καθ' ὃν ὑφέστηκεν. εἰ δὲ τοῦτο, οὐδὲν ἄρα τῶν ὄντων ἀνεϊδέον ἐστίν... («...каждое из сущих имеет некий природный логос, согласно которому оно существует. Если это так, то, следовательно, ничто из сущего не существует без формы...»).

⁷ Недавно текст Слова 44 в версии *Slav. 1* был издан А.М. Бруни [Бруни, 2020]. Текст *Slav. 2* этого же Слова не имеет современного издания, и мы пользуемся изданием в составе «Соборника» 1647 г. [Соборник, 1647], где изданы и толкования. Греческий текст толкований полностью не издан.

от остальных сущностей: если для всех остальных объектов Бог сначала сотворил материю (*Slav. 1* – «ѣлма бо инѣмъ бытиѣ прѣжде състави»; *Slav. 2* – «понеже бо инѣмъ вещь пре(д)поставивъ»; греч. – Ἐλειδίη γὰρ τοῖς ἄλλοις τὴν ὕλην προῦλοστήσας), а потом присоединил к ней формы (в *Slav. 1*. пропуск; *Slav. 2* – «образъ сътвори послѣжде»; греч. – εἰδοποίησεν ὕστερον), то в случае света Бог возжелал, чтобы эта сущность имела форму прежде материи. В двух версиях перевода мы видим разную терминологию: *Slav. 1*. – «вещь бытия прѣжде состави»; *Slav. 2*. – «здѣ же видѣ вещи пре(д)постави»; греч. – ἐνταῦθα τὸ εἶδος τῆς ὕλης προῦλοστήσατο. Придание материи формы трактуется как обретение вещью устройства, очертания и размера. Но, по Григорию, свет уникален, поскольку является формой до материи. В двух версиях перевода наблюдается серьезное различие в передаче этого места: *Slav. 1* – «вещь бо слнцу свѣтъ. по сем же приводить вко»; *Slav. 2* – «ви(д) бо слнцу свѣтъ. по сем же вещь приводить»; греч. – εἶδος γὰρ ἡλίου τὸ φῶς· μετὰ δὲ τοῦτο τὴν ὕλην ἐπάγει [Бруни, 2020, р. 32; Соборник, 1647, л. 744]. Итак, в версии *Slav. 1* материя, ὕλη, передается как «бытиѣ», а εἶδος – как «вещь» (слово, традиционно ассоциируемое с материей). В *Slav. 2* перевод более отточен: материя передается как «вещь», а форма – как «образъ» или «видъ».

Как толкует эти слова Никита Ираклийский? Во-первых, он рассматривает материю как подлежащее сущности в виде четырех стихий («вещь же есть по(д)лежащее в существо коемуждо; рекше, четыре составы») и, соответственно, эта материя соединяется с формой («вид») [Там же, л. 746]. Во-вторых, он пытается оправдать учение Григория о бесформенном свете до помещения в тела. Никита говорит, что есть чувственный свет, который не имеет формы («не вобразень») [Там же, л. 745 об.]. Чтобы иметь форму, необходимо быть телом («iakw вобразнw, что и тѣло»), т.е. быть ограниченным и собранным, словно в сосуде («wписоуемъ и собираемъ iakw в сосудъ»). Ныне же свет находится в сосудах (солнце, луна и звезды), но изначально он был бестелесным и вне солнца [Там же, л. 745 об. – 746]. Сосуды не являются светом, но принимают свет [Там же, л. 746]. Согласно ираклийцу, солнце является материей, а свет – формой, поскольку солнце – это материя света («солнце же вещь есть свѣта»). То есть в данном случае порядок творения оказывается обратным, чем в других, и на первый взгляд кажется, что Никита запутывает читателя [Там же]. Возможно, что дело в различии между формой-телом и видом, которое нуждается в подкреплении со стороны еще не изданного греческого текста.

Форма в переводах «Диалектики» Иоанна Дамаскина

В середине XIV в. на Балканах был выполнен первый перевод на славянский язык «Диалектики» Иоанна Дамаскина⁸. Позднее этот трактат попал на Русь, где стал основным руководством по философии для русских книжников вплоть до XVII в.

В этом сочинении книжники могли познакомиться с учением о форме как логическом виде, поскольку Дамаскин посвятил отдельную главу ключевым понятиям восточно-христианской философии («О существѣ, и е(с)ствѣ, и зрачѣ (μορφῆς), несѣкомѣмъ же, и лицѣ, и съставѣ»).

Согласно Дамаскину, сущность – это «просто бытие» (τὸ ἀπλῶς εἶναι (*Dialectica* 31, 4) / «просто бытiе»), а природа – это «сущность, ставшая видом, посредством видовых отличий» (φύσιν δὲ οὐσίαν εἰδοποιηθεῖσαν ὑπὸ τῶν οὐσιωδῶν διαφορῶν (*Dialectica* 31, 4–5) / «е(с)ство же – существо видотворившесе w существенныхъ

⁸ Вероятно, перевод вышел из сербского переводческого кружка, с которым, по всей видимости, связан перевод Дионисиева корпуса и сочинений Григория Паламы и Варлаама Калабрийского [Суханова, 1999, с. 325].

разньствїихъ»), т.е. это то, в чем соединено «качественное бытие» (τὸ τοῦσδε εἶναι (*Dialectica* 31, 6) / «таковож(д)е бытїе») с простым бытием [ВМЧ дек. 1–5, 1901, стб. 339]. Эти качества являются «неизменным и непреложным началом, причиной и силой» (τὴν ἀμετάβλητον καὶ ἀμετάθετον ἀρχὴν καὶ αἰτίαν καὶ δύναμιν (*Dialectica* 31, 7–8) / «непреложное и непреставительное начало, и вину и силу»), которые Творец поместил в каждом виде, чтобы придать ему движение (ἐκάστω εἶδει πρὸς κίνησιν (*Dialectica* 31, 9) / «коемуж(д)о виду къ движенїю»). Таким образом, природа – это «самые низшие виды» (τὰ εἰδικώτατα εἶδη (*Dialectica* 31, 16) / «свойственнейшаа виды») [Там же]. Но это все – согласно внешним философам, согласно же Святым Отцам, сущность, вид и форма (μορφή / «зракъ») – одно и то же. Связано это с идентичностью денотатов этих слов, как объясняет Дамаскин [Там же, стб. 340].

В «Диалектике» есть и отдельная глава «О форме» (Περὶ μορφῆς / «W зраць»), в которой дается такое определение: «Форма есть сущность, ставшая формой и видом из сущностных различий» (Μορφὴ ἐστὶν ὑπὸ τῶν οὐσιωδῶν διαφορῶν οἰοεὶ μορφωθεῖσα καὶ εἰδολοηθεῖσα οὐσία (*Dialectica* 42, 2–3) / «Зракъ е(с) w сущьствены(х) различїи јако же възрачившиса и видотворившиса существо»), т.е. «самый низший вид» (τὸ εἰδικώτατον εἶδος / «виднѣиши видъ») или «сущность, получившая форму» (οὐσία μεμορφωμένη (*Dialectica* 42, 7) / «существо възрачившеся») [Там же, стб. 554]. Ничего существенно нового к учению о форме в этой главе не добавляется.

В середине XVI в., находясь в эмиграции, Андрей Курбский создает новый перевод этого сочинения, пользуясь базельским изданием сочинений Дамаскина, в котором текст «Диалектики» дан на латыни. Терминологические различия между старым переводом и переводом Курбского достаточно серьезные. Касательно нашей темы важно, что князь при переводе лат. forma (см. рук. РГБ Ф. 256, № 193 (далее – Рум. 193), л. 307 об. – 308) устойчиво использует «wбразъ» / «образъ» вместо «зракъ» в предшествующем. В соответствии с латинским текстом меняется и терминология, что особенно хорошо видно при характеристике формы: «јаже превсобнѣ(и)шаа wсоба wбразъ нарицаетса, акї бы существо выwбраженно» / quae specialissima species, forma dicitur, velut substantia formata [Opera, 1559, f. 492].

Сверх того, Курбский перевел с базельского издания еще одно сочинение Дамаскина – *Institutio elementaris ad dogmata*, в котором дается экспозиция ключевых терминов и категорий патристической философии. Первая глава этого произведения посвящена сущности, природе и форме (De essentia, natura, et forma [Ibid., f. 436] / «w существе, естестве і w образе» (Рум. 193, л. 178 об. – 179)). Ее содержание в целом соответствует тому, что Дамаскин говорит в «Диалектике», однако имеется одно интересное добавление. В частности, он называет Бога «наиболее совершенным» (лат. praestantissima / слав. «паче всѣ(х) на светлѣ(и)ше») существом, природой и формой («wбра(з)»), ибо Оно не может быть схвачено умом (лат. ea quae comprehendere non potest divinitas / слав. «тое бж(с)тво а(ж) w(б)латїса не можетъ»). Если принять во внимание контекст последующих глав *Institutio elementaris...*, где говорится об иерархии «сущее–род–вид–форма», вмещающей ипостаси одной природы (лат. ea quae omnia quae eiusdem sunt essentiae naturae complectitur / слав. «і тѣ всѣ w(б)емлеть, јаже того(ж) суть сущ(с)тва і естества»), то выходит, что Бог является уникальным видом и формой, что не расходится с аристотелевской традицией.

Форма и материя в древнерусских сочинениях

Тот факт, что обычно древнерусский книжник узнавал о гилеморфизме из натурфилософских произведений и пассажей, предопределил то, что в XVI в. все известные мне случаи обращения к этому учению связаны с проблемой творения. Эти

случаи можно разделить на два типа: 1) творение рассматривается как придание сотворенному форм; 2) к материи обращаются, когда авторы стремятся доказать, что тезис о творении ex nihilo несовместим с тезисом о том, что Бог творит из уже существующей материи.

Первый тип мы видим в кратком описании творения, обретаемом в восьмом Слове «Просветителя» Иосифа Волоцкого (1439–1515), где он, полемизируя с живодствующими о смысле концепции семи веков, пишет о том, что семь веков соотносятся с шестью днями творения и седьмым днем отдыха:

..въ шесть бо днѣи съставив же и вовобразивъ и оукрасивъ всакими виды мира сего, сътворивъ, и в се(д)мыи днѣи ѿ дѣль почивае(т), сирѣчь в су(б)ту [Просветитель, 1896, с. 340].

Здесь Иосиф кратко выразил свое понимание сотворения мира: за шесть дней были созданы («съставив») и получили форму («вовобразивъ») виды, из которых состоит мир. Эта фраза взята из *Or. 41.2* Григория Богослова в переводе *Slav. 2*, и текст сильно изменен по сравнению с источником, где указана в том числе материя: «...в шести(х) дне(х) бгѣи вещь составив же и вовобразивъ, и оукрасивъ всакими виды и съсужденыи» [Соборник, 1647, л. 817] / греч. ἐν ἕξ ἡμέραις ὁ Θεὸς τὴν ὕλην ὑλοστήσας τε καὶ μορφώσας, καὶ διακοσμήσας παντοίοις εἶδεσι καὶ συγκρίμασι (*Or. 41.2*). Иосиф исключил упоминание о материи, как мне кажется, из-за очевидной ее подразумеваемости.

Второй тип мы встречаем у Максима Грека (1470–1556) в сочинении «Послание к некоему мужу поучительно на обеты некоего латынина мудреца», направленном против «Луцидариуса», где он специально останавливается на вопросе о материи. Максим говорит, что понятия «илинь» (ὑλη) и «хаосъ» (χάος) – это ошметки греческих понятий. Он объясняет, что «илинь» это материя («вещь»), которая, согласно грекам, была сотворена Богом прежде всех вещей и из которой были сотворены небо и земля. Подобную аналогию наш ученый автор гневно отвергает, полагая, что всесильное желание («мановение») Бога сотворило каждую вещь в одно мгновение. Ремесленник же творит из материи и на протяжении какого-то времени («дѣлаеть вещью и продолженіемъ времени»), что неприложимо к Богу, и, кроме того, в начале были сотворены небо и земля, а не материя [Максим Грек, 1862, с. 229]. Перед нами вполне последовательная критика принципа ex nihilo nihil fit⁹.

Схожее рассуждение мы находим у Зиновия Отенского (ум. ок. 1571), знакомого с трудами Максима Грека, в его «Истины показании», в котором он свободным языком критикует «ремесленную аналогию»:

И яко зижитель, и аще кто о Бозѣ зданіе по челоѣку совершено прииметь, нечествуеть, а не благочествуеть. Ибо намъ о Бозѣ назданіе, и времени долга потреба и вещи, изъ неяже возможесть зиздати, якоже каменія, извести, плинѣи, глина, вода имиже здати возможесть, и древа; аще же и сосудъ потреба намъ, имиже зиздати, якоже сѣчива и иная яже на зданіе подобающая; но и спомогающихъ потреба есть къ созиданію, и содѣйствовати яко принести я и подъяти. Не можемъ бо здатели явитися мы, егда не имуще древесъ, и каменія, и плинѣ, извести же и глины и воды, ниже кромѣ орудій таковыхъ, и ниже безъ помогающихъ создати что колико можемъ; понеже немощни есмы по бытію своему о тацѣи силѣ. Богъ же всесилень и не изнемогаеть, не требуеть времени на созиданіе, не требуеть орудій и сосудъ, имиже да созижеть, не требуеть помогающих [Истины показание, 1863, с. 777].

⁹ Этот принцип прямо упомянут в предисловии Курбского к «Богословию» как грех философов: «...иже ѿ бга сотвореніе ѿ небытіа в бытіе приведенно (глѣт бо вни) с ничего ничесоже?» [Dogmatic, 1995, S. LVIII].

Направленность критики и представление о том, что Бог не нуждается в материи, отсылают нас не только к Максиму Греку, но и к уже рассмотренной критике в «Шестодневе» Иоанна экзарха, которую Зиновий должен был знать. Но в его руках эти линии натурфилософии превращаются в настоящий аргумент, где обосновывается, почему люди не могут что-либо создавать без материи, а Бог может.

В XVII в. распространение гилеморфизма на Руси продолжилось, что я бы хотел проиллюстрировать на примере двух случаев. Первый случай демонстрирует влияние уже западных богословских теорий (в посттридентскую эпоху) на русскую мысль [Корзо, 2005, с. 340–353] – речь идет о восприятии зрелой схоластической сакраментологии в сочинениях Киевской митрополии с начала XVII в. [Миркович, с. 31–53]. В этих сочинениях адаптируется схема, связывающая действия таинств с наличием трех элементов: «форма» (*forma*), «матеріа» (*materia*) и «намѣреніе» (*intentio*). По-видимому, благодаря усвоению этой теории в русском языке появились слова «материя» и «форма». Через эти сочинения новая для русских сакраментология и терминология попадают в Русское царство. Здесь я бы хотел особо остановиться на памятнике, завоевавшем особый авторитет в России, – «Большом катехизисе» (далее – БК) Лаврентия Зизания (1570–1630), сочинении, напечатанном в Москве в 1627 г. и тогда же уничтоженном по указу патриарха Филарета (1553–1633) из-за подозрений в догматических отклонениях (что не помешало ему распространяться в рукописях).

БК предлагает читателю две схемы объяснения таинств. Первая гласит, что таинство состоит из материи («видимаго вещества»), формы («видотвореніа») и еще одного «видотворения», т.е. причины («вины») [КБ, 1627, л. 309]. Эти три части таинства являются той самой схоластической схемой «материя, форма и намерение», но изложенной на старом языке. Вторая схема появляется при объяснении Зизанием таинства крещения, где он предлагает выделять четыре элемента таинства, которые, однако, по всей видимости, представляют собой четыре причины Аристотеля в таинстве: 1) «вещь», т.е. материальную причину; 2) «видь, или видотвореніе», т.е. формальную причину; 3) «вину и дѣйственика», т.е. действующую причину; 4) «совершительное», т.е. целевую причину [Там же, л. 315–315 об.]. Объяснить, как работает схема четырех причин в таинствах, можно на примере вопросов о крещении: в таинстве крещения материей является вода, а в качестве формы выступают слова и действия того, кто крестит. Последний выступает и тем, кто действует, и совершителем таинства [Там же, л. 315 об. – 316]. К объяснению иных тайн Зизаний также прилагает эту схему, рассказывая о том, как каждая причина задействована в таинстве, нередко отождествляя действующую и целевую причины (поскольку священник и действует, и совершает) [Там же, л. 327 об. – 328 об., 329 об. – 330, 334 об. – 335 об., 342–343, 344–345 об.].

Необходимо отметить, что дошедшая до нас версия БК является переводом западнорусского оригинала на московский извод церковнославянского языка и содержит намеренную правку московских справщиков. Вероятнее всего, сам Лаврентий использовал новую философскую латинизированную лексику. Подтверждением этого может служить случай правки «Малого катехизиса» Петра Могилы в московском издании 1649 г., содержащий идентичную сакраментологию. Работа по замене лексики была проведена последовательно (примеры: [МК, 1645, л. 44 об., 54, 59–59 об.; МК, 1649, л. 29 об., 35 об., 38 об.], как это видно по изменению гилеморфической терминологии: «матеріа» → «вещь», «форма» → «образь». Намеренное изменение терминологии любопытно не только тем, что оно свидетельствует о восприятии новой философской лексики как чужеродной, но и тем, что в данном случае московские книжники вполне свободно и уверенно использовали старый гилеморфический лексикон, что может говорить о том, что он воспринимался как нормальный.

Заключительный сюжет, который мы рассмотрим здесь, – это гилеморфические рассуждения протопопа Аввакума (1621–1682) из его «Книги обличений» (далее – КО).

Полемизируя в Пустозерске со своим духовным сыном, дьяконом Феодором (ум. 1682) [Паскаль, 2011, с. 517–526], Аввакум обвиняет его в том, что он понимает образ Божий в человеке как трехчастный образ, т.е. ум соотносится с Отцом, слово – с Сыном, а дыхание-дух, изводящее Слово, – со Св. Духом. Аввакум отвергает эту аналогию и обвиняет Феодора в платонистских взглядах. Согласно протопопу, Феодор соотносит бесконечную природу Божества с конечным и тварным человеком [РИБ, 1927, стб. 585]. Отсюда вытекает, что для Аввакума подобие по сущности означает, что уподобляющийся объект разделяет часть природных свойств с объектом уподобления. В критикуемой концепции подобия, согласно Аввакуму, наблюдается и обратное отношение, т.е. антропоморфизм, противоречащий Божественным свойствам [Там же, стб. 611–612]. В своем изложении взглядов Платона протопоп прямо опирался на «Шестоднев» Иоанна Экзарха, чей список он имел в Пустозерске [Сарафанова-Демкова, 1963, с. 368]:

Да слыши еще не мои басни, но книга святаго Иванна Экзарха, день 6, лист 35: Рече Господь: «сотворимъ челоуѣка по образу Нашему и подобію». Платонъ же именования образного и подобнаго, якоже бы рещи, лѣпо не разумѣть. Якоже мысля, не по правдѣ есть написаль, хто и ты, Федоръ, изустные басни безъ книгъ; тако и Платонъ, совративъ на великія образы, яже суть въ мірѣ семь, вся сличія и видовито, подобни суть разумнымъ сущіемъ сотворена. Также рещи самому-тому Творцу, тако ти злѣ сказа и устави: рече бо, благодатень есть Богъ, благодатну же никакоже, ни о комъ, николи же не пребываетъ зависть сего, кромѣ сый всего, аки паче восхотѣ подобно къ себѣ. Се бесѣдуетъ философъ Платонъ [РИБ, 1927, стб. 610; Шестоднев, 2001, с. 594–595].

Согласно Аввакуму, опирающемуся на Иоанна Экзарха, Платон извратил слова книги Бытия, превратив «образ и подобие» в великие (у Иоанна Экзарха – многочисленными) образы, подобные идеям. Виды и сходные вещи он провозгласил сотворенными сходными с разумными сущностями, т.е. с Богом и первыми сущностями-образцами («перваа телеса»), упомянутыми у Иоанна (ср. *Тит.* 30а–31а), но опущенными краткости ради у Аввакума.

Далее Аввакум вновь цитирует «Шестоднев»:

Слушайте съ Платономъ экзарховымъ глаголь сице: азъ же по образу Божію и подобію¹⁰ прилагаю разумѣвати. Аще и по примѣреніи и коегождо иного Платонъ приложи всему¹¹ быти подобно, аки нужно слово, не отmeshу-ли¹²? Все бо изведенное бытіе и сущное сотворенно добро-же зѣло и прозванно Творцемъ. По сему точію, еже просту быти еще же и еже, рече, сотвори доброе соприсносущному своему Творцу и единому, по истиннѣ, и въ твердь и начальное добро имуща, сіи тѣмъ же именемъ и подобіемъ зовутся. Но просто рекъ, а предѣла не сотворивъ, прославивъ. То тѣмъ неприятно естеству; сии (т.е. Моисей) истинное слово показа [РИБ, 1927, стб. 610–611; Шестоднев, 2001, с. 595].

В изложении Иоанна и Аввакума, Платон прилагал термины «образ» и «подобие» к тому, что отличается от Божества: термин «подобие» прилагается к простому бытию, о котором говорится, что оно создано и хорошо и подобно вечному творцу, и к тому, что изначально благо. По-видимому, Аввакум цитирует этот отрывок из-за утверждения о том, что сотворенное подобно вечному творцу, что он в полемическом пыле приписывает своему оппоненту, Феодору.

¹⁰ Возможно, в этом месте цитаты пропуск, который можно объяснить ошибкой переписчика.

¹¹ Должно быть: «сему».

¹² Здесь и далее исправлена неправильная пунктуация и разбивка издателя.

В противовес этой точке зрения Аввакум утверждает доктрину (словами Иоанна экзарха, которые мы выделили), согласно которой Бог создал для каждой вещи собственные «образы», т.е. формы. Речь идет о том, что каждая вещь имеет уникальную форму, несходную с Божеством и с другими формами:

Ну, Федоръ, съ Платономъ толкуйте экзарха! Глаголетъ: все бо изведенное бытие и сущное сотворенно добро же зѣло, да не по образу Божию сущимъ, но просту сотвори, коегождо свой образъ устроилъ. А вы, гордоусы, далеко такъ сягаете. Душа, глаголете, сущіемъ по образу Божию [РИБ, 1927, стб. 611; Шестоднев, 2001, с. 595].

Но это далеко не все, что Аввакум говорит о гилеморфизме. Далее он описывает форму как то, что указывает на свойство: например, образ-форма между Богом и человеком указывает на некое общее свойство у них, как и общая форма ипостасей [Там же, стб. 614–615]. Наконец, Аввакум в целом отождествляет форму с природой как то, что указывает на целое: «...все сущіе образъ глаголется» [Там же, стб. 616]. И Аввакум также один раз в КО бегло выражает свои взгляды на материю. Описывая природу солнца, он высказывает одно парадоксальное мнение: «Да сіе солнце на тверди небеснѣй отъ вещи сложено, и въ лѣпоту бы ему надо бѣ место. Да однако кружить безъ мѣста» [РИБ, 1927, стб. 604]. Загадка заключается в том, что Аввакум должен был усвоить представление о том, что материальные объекты занимают места, однако солнце (и, видимо, другие небесные тела) не подпадает под категорию места. Протопоп не объясняет, почему это так, однако из контекста фразы можно сделать вывод, что речь идет о том, что движение солнца не имеет конечной точки покоя в одном фиксированном месте, т.е. оно все время движется. Остается только заключить, что взгляды Аввакума на гилеморфизм достаточно противоречивы и с трудом поддаются однозначной трактовке.

Заключение

Какие выводы можно сделать из этого далеко не полного обзора? Во-первых, учение о форме и материи было в основном представлено в рамках натурфилософии, и именно в таком виде оно оказало влияние на древнерусскую мысль в XVI–XVII вв. При этом в ряде случаев один из членов пары опускался за ненадобностью в рассуждении. Во-вторых, к XV–XVI вв. складывается метафизический философский язык, который мы можем назвать «старым», и гилеморфическая терминология была его частью: в нем для материи обычно используется термин «вещь», а для формы использовались три слова: «wобразъ», «видъ» и «зракъ». Наиболее устойчивыми были первые два термина, при том что оба имели и дополнительные значения. Эти два термина, судя по всему, должны были быть взаимозаменяемыми. Термин же «зракъ» более поздний и связан с переводами XIV в.; он также являлся полисемичным, поскольку обозначал в том числе и внешний образ (то, что видно глазам) и нес эстетическую нагрузку. В то же время, когда возникла новая гилеморфическая латинизированная терминология, московские книжники не захотели ее принимать, о чем свидетельствует их редакторская работа с языком западнорусских катехизисов.

Таким образом, я полагаю, что мне удалось показать (хотя и на ограниченном числе примеров), что гилеморфизм был не только известен древнерусским книжникам еще с домонгольских времен благодаря переводам, но и оставил свой след в оригинальных произведениях начиная с конца XV в. В XVII в. гилеморфизм на Руси также уже имел исторически два разных терминологических языка, один из которых, представляющий собой латинизированный вариант, преодолевая значительное сопротивление, вытеснил в XVII в. старый язык.

Список литературы

- Шестоднев, 2001 – Баранкова Г.С., Мильков В.В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. М.: Алетейя, 2001. 972 с.
- БИ, 2014 – Псевдо-Дионисий Ареопагит. О божественных именах (из 4-й главы) // История философии / History of Philosophy. 2014. № 19. С. 37–76.
- Бруни, 2004 – Бруни А.М. Θεολόγος: Древнеслав. кодексы Слов Григория Назианзина и их визант. прототипы. М.; СПб.: Нестор-история: СПбИИ РАН, 2004. 255 с.
- Бруни, 2020 – Бруни А.М. Староболгарский перевод Слова 44 Григория Назианзина: критическое издание по рукописям XIII–XVII вв. // Translations of Patristic Literature in South-Eastern Europe. Proceedings of the session held at the 12th International Congress of South-East European Studies (Bucharest, 2–6 September 2019). Vol. 14. Brăila: Editura Istros a Muzeului Brăilei “Carol I”, 2020. P. 21–42.
- ВМЧ дек. 1–5, 1901 – Великие Минеи Чети, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Декабрь. Дни 1–5. Изд. Археографической комиссии. М., 1901. 580 стб.
- Зубов, 2019 – Зубов В.П. Логика Авиасафа. Труды по истории религиозно-философской мысли и науки Древней Руси. М.: Усадьба Зубовых, 2019. 688 с.
- Истины показание, 1863 – Истины показание к вопросившим о новом учении. Сочинение инока Зиновия. Казань, 1863. 1008 с.
- КБ, 1627 – Лаврентий Зизаний. Катехизис большой. М., 1627. 404 л.
- Максим Грек, 1862 – Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии. Ч. 3. Казань, 1862. 308 с.
- Миркович, 1886 – Миркович Г.Г. О времени пресуществления св. даров: Спор, бывший в Москве во второй половине XVII-го века: (Опыт ист. исслед.). Вильна: Тип. А.Г. Сыркина, 1886. 254 с.
- Паскаль, 2011 – Паскаль П. Протопоп Аввакум и начало Раскола. М.: Знак, 2011. 680 с.
- ПБШУ – Пам’ятки братських шкіл на Україні (кін. XVI – початок XVII ст.): Тексти і дослідження. Київ: Наукова думка, 1988. 568 с.
- Просветитель, 1896 – Просветитель, или обличение ереси жидовствующих. Творение преподобного отца нашего Иосифа, Игумена Волоцкого. Казань, 1896. 551 с.
- РИБ, 1927 – Русская историческая библиотека. Т. 39. СПб.: Издание Академии Наук СССР, 1927. ХСVII с. + 960 стб.
- Сарафанова-Демкова, 1963 – Сарафанова-Демкова Н.С. Иоанн экзарх Болгарский в сочинениях Аввакума // ТОДРЛ. Т. 19. Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1963. С. 367–372.
- Сборник, 1647 – Книга глаголемая Сборник. М., 1647. 881 л.
- Суханова, 1999 – Суханова Е.Н. О первоначальной редакции перевода «Диалектики» св. Иоанна Дамаскина XIV в. // ТОДРЛ. Т. 51. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. С. 324–336.
- ЧОИДР 1888 – Архангельский А.С. Борьба с католичеством и западно-русская литература конца XVI – первой половины XVII века // ЧОИДР. 1888. Кн. 4. № 144.
- Dogmatic, 1995 – Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der Übersetzung des Fürsten Andrej M. Kurbskij (1528–1583) (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, 35) / Juliane Besters-Dilger, Hrsg. Freiburg i. Br.: Weiher, 1995. S. 930.
- Kapriev 2005 – Kapriev G. Philosophie in Byzanz. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2005. 384 S.
- Opera, 1559 – Beati Joannis Damsceni opera item Joannis Cassiani Eremitae non prorsus dissimilis argumenti libri aliquot. Basileae, 1559. 1047 f.
- Ross, 2005 – Ross W.D. Aristotle. London; New York: Routledge, 2005. 332 p.
- Sorabji, 2010 – Sorabji R. John Philoponus // Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science. 2nd ed. London: Institute of Classical Studies, 2010. P. 41–81.
- Trizio, 2007 – Trizio M. Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project // Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales. 2007. 74.1. P. 247–294.

From John the Exarch to Protopope Avvakum: the History of Doctrine on Form and Matter in the Old Russian Book Culture*

Mikhail V. Shpakovskiy

Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. 27-4 Lomonosovsky prosp., Moscow, 119991, Russian Federation. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: shpakomih@mail.ru

This article considers the history of reception of the form-matter (the hylomorphism) conception, historically raised to Aristotle, in the Old Russian book culture through selected slavonic translations of Church Fathers and the original Old Russian works. Metaphysics itself (especially in the sense of Aristotle's "Metaphysics") was not known in the Slavonic book culture. However, such element of it, as a doctrine on form and matter (two of the four Aristotle's causes), was assimilated by Old Russian scribes in two forms: in the natural philosophy and in logical categorical one. In the first case, this conception is used to interpret the general principles of the creation of the world, according to the first book of Genesis. In the second, the form is one of the types of universals (the lowest and most specialized kind in the hierarchy). Key sources for the first case are follow: *Hexameron* of John the Exarch and separated places at the Orations of Gregory the Theologian with Nicetas of Heraclea's comments. The logical concept of form was known from translations of the logical works of John of Damascus. In the original Old Russian thought of the XVI century, the most popular was the natural philosophical use of these theories in order to describe creation and to criticize the so-called craft-analogies (Joseph Volotskiy, Maxim the Greek, Zinoviy Otenskiy). In the first half of the 17th century, the scholastic theory of the sacraments, together with the new Latinized terminology, penetrated into the Moscow literature through Western Russian writings. Finally, a case of the influence of hylemorphism is also found in the "The Book of Denunciation" of Protopope Avvakum.

Keywords: byzantine philosophy, Old Russian philosophy, natural philosophy, form and matter, metaphysics

References

Arkhangelskiy A. Bor'ba s katolichestvom i zapadno-russkaya literatura konca XVI – pervoj poloviny XVII veka [The Struggle with Catholicism and West-Russian Literatur of the end of 16th – first half 17th Century], in *CHOIDR*, 1888, book 4, vol. 144. (In Russian)

Barankova G., Milkov V. *Shestodnev Ioanna ekzarha Bolgarskogo* [Hexameron of John the Exarch of Bulgaria]. Moscow: Aletejya Publ., 2001. 972 p. [In Russian]

Beati Joannis Damsцени opera item Joannis Cassiani Eremitae non prorsus dissimilis argumenti libri aliquot. Basileae, 1559. 1047 p.

Bruni A. *Θεολόγος: Drevneslav. kodeksy Slov Grigoriya Nazianzina i ih vizant. prototipy* [Church Slavonic Manuscripts of John of Nazianzus and their Prototypes]. Moscow; St. Petersburg: Nestor-istoriya Publ., 2004. 255 p. (In Russian)

Bruni A. Starobolgarskij perevod Slova 44 Grigoriya Nazianzina: kriticheskoe izdanie po rukopisym XIII–XVII vv. [Church Slavonic Translation of Oratio 44 of Gregory of Nazianzus: Critical Edition], in *Translations of Patristic Literature in South-Eastern Europe. Proceedings of the session held at the 12th International Congress of South-East European Studies (Bucharest, 2–6 September 2019)*, vol. 14. Brăila: Editura Istros a Muzeului Brăilei "Carol I", 2020, pp. 21–42. (In Russian)

* The reported study has been prepared for publication with the financial support from the Russian Foundation for Basic Research, grant No. 20-311-90006. Project "The philosophical and theological views of Protopope Avvakum in "The Book of Denunciation" and the Old Russian book culture".

Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der Übersetzung des Fürsten Andrej M. Kurbskij (1528–1583) (= *Monumenta linguae slavicae dialecti veteris*, 35), Juliane Besters-Dilger, Hrsg. Freiburg i. Br.: Weiher, 1995, S. 930.

Istiny pokazanie k voprosivshim o novom uchenii. Sochinenie inoka Zinoviya [Demonstration of the Truth to the Asking about New Teaching. The Work of Monk Zinoviya]. Kazan', 1863. 1008 p. (In Church Slavonic)

Kapriev G. *Philosophie in Byzanz*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2005. 384 S.

Kniga glagolemaya Sobornik [Book named Sobornik]. Moscow, 1647. 881 l. (In Church Slavonic)

Lavrentiy Zizaniy. *Katekhizis bol'shoj* [The Great Catechism]. Moscow, 1627. 404 l. (In Church Slavonic)

Mirkovich G. *O vremeni presushchestvleniya sv. darov: Spor, byvshij v Moskve vo vtoroj polovine XVII-go veka* [On the Time of the Holy Gifts's Transmutation: The Debates in Moscow in the Second Half of 17th]. Vil'na, 1886. 254 p. (In Russian)

Pseudo-Dionysius the Areopagite. The Divine Names (from the fourth Chapter), *Istoriya filosofii / History of Philosophy*, 2014, no. 19, pp. 37–76. (In Russian)

Pam'yatki brats'kih shkil na Ukraïni (kin. HVI – pochatok HVII st.): Teksti i doslidzhennya [The Monuments of the Ukrainian Fraternities: Texts and Studies]. Kiev, 1988. 568 p. (In Ukrainian).

Paskal P. *Protopop Avvakum i nachalo Raskola* [Archpriest Avvakum and the Beginning of Raskol]. Moscow: Znak Publ., 2011. 680 p. (In Russian)

Prosvetitel', ili oblichenie eresi zhidovstvuyushchih. Tvorenie prepodobnogo otca nashego Iosifa, Igumena Volockogo [Enlightener or Refutation of Heresy of Judaizers. The Work of our Saint Father Iosif, Abbot of Volotsky Monastery]. Kazan', 1896. 551 p. (In Church Slavonic)

Richard Sorabji. John Philoponus, in *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. 2nd ed. London: Institute of Classical Studies, 2010, pp. 41–81.

Ross W.D. *Aristotle*. London, New York: Routledge, 2005. 332 p.

Russkaya istoricheskaya biblioteka [Russian Historical Library], vol. 39. St.-Petersburg: USSR's Academy of Science Publ., 1927. XCVII p. + 960 column. (In Russian)

Sarafanova-Demkova N. Ioann ekzarh Bolgarskij v sochineniyah Avvakuma [John the Exarch of Bulgaria in the Works of Avvakum], *TODRL*, vol. 19. Leningrad: USSR's Academy of Science Publ., 1963, pp. 367–372. (In Russian)

Sochineniya prepodobnogo Maksima Greka, izdannye pri Kazanskoj Duhovnoj Akademii [The Works of Saint Maxim the Greek, Published by Kazan Theological Academy], part 3. Kazan', 1862. 308 p. (In Church Slavonic)

Suhanova E., O pervonachal'noj redakcii perevoda "Dialektiki" sv. Ioanna Damaskina XIV v. [On the First Version of Translation of *Dialectica* of John od Damascus of the 14th century], *TODRL*, vol. 51. St.-Petersburg.: Dmitriy Bulanin Publ., 1999, pp. 324–336. (In Russian)

Trizio M. Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project, *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 74.1. 2007, pp. 247–294.

Velikie Minei Chetii, sobrannye vserossijskim mitropolitom Makariem. Dekabr'. Dni 1–5. Izd. Arheograficheskoj komissii [Great Menaion Reader, collected by metropolitan Makariy. December. Day 1–5. Publ. by Archeographical commission]. Moscow, 1901. 580 column.

Zubov V. *Logika Aviasafa. Trudy po istorii religiozno-filosofskoj mysli i nauki Drevnej Rusi* [The Logic of Aviasaf. The Works on the History of Religious Philosophy and Science in Old Russia]. Moscow: Zubov's Mansion Publ., 2019. 688 p. (In Russian)

А.В. Симомян

Философское значение метафоры зеркала в анонимном трактате о мессе (рукопись BSB München Cgm 89)

Симомян Арина Владимировна – младший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: arina.smn@mail.ru

В настоящей статье освещается вопрос использования метафоры зеркала в анонимном богословско-философском трактате конца XIV в., написанном на баварском диалекте средневерхненемецкого языка и известном под названием «Мистический трактат о мессе и ее влияниях в любящей душе». В результате проведенного историко-философского анализа сочинения автором статьи выдвигается предположение, что в рассматриваемом трактате наряду с привычными для средневековой мысли топосами «зеркало» не только выступает в роли метафоры, но также используется в качестве самостоятельного понятия, являющегося частью философско-богословского учения, представленного в этом сочинении.

Ключевые слова: средневековая философия, духовная литература позднего Средневековья, немецкая мистика, Майстер Экхарт, анонимный трактат о мессе, зеркало, “wunnespiegel”, Тегернзее

Метафора зеркала принадлежит к числу наиболее востребованных в истории западноевропейской философской мысли. Как показывает Н. Ларгир, начиная с Античности и вплоть до современности, как зеркало, так и весь метафорический ряд, связанный с феноменом отражения, используются для репрезентации различных аспектов философского знания [Largier, 1999]. Важный этап в своем развитии метафора зеркала переживает в Средние века – в богословско-антропологических рефлексиях Отцов Церкви, схоластических сочинениях раннего и высокого Средневековья. Так, П.Б. Михайлов показывает, насколько лексически и семантически вариативна метафора зеркала в традиции греческой патристики [Михайлов, 2013, с. 105–123]. Работы Х. Анзулевича, в особенности его двухтомный труд, посвященный раннему периоду творчества Альберта Великого (ок. 1200–1280), демонстрируют, какая специфическая функция отводится понятиям «образ», «форма», генеалогически родственным зеркальной тематике в богословско-философских построениях выдающегося доминиканца, внесшего значительный вклад в формирование глоссария традиции школьной философии Западной Европы [Anzulewicz, 1999a; Anzulewicz, 1999b, S. 616–636].

Вместе с тем важная роль в эволюции метафоры зеркала в пространстве философской и богословской мысли Средних веков принадлежит немецкоязычной духовной

литературе XIII–XIV вв. Авторы, относящиеся к этой интеллектуальной традиции, обращались к данной метафоре для иллюстрации учения о Троице, Христе, пути познания Бога и совершенствования души. Разнообразие вариантов использования образа зеркала в духовно-назидательных сочинениях и проповедях Генриха Сузо, Иоганна Таулера, Майстера Экхарта, Давида Аугсбургского, в духовной поэме Мехтильды Магдебургской «Струющийся свет Божества», письмах Генриха из Нёрдлинга наглядно показывает исследование Михаэля Эгердинга, посвятившего отдельный раздел «зеркалу» в монографии «Метафорика позднесредневековой мистики» (“Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik”) [Egerding, 1997b, S. 530–537]. М. Вильде в книге «Новый образ образа Божия: образ и теология у Майстера Экхарта» (“Das neue Bild vom Gottesbild: Bild und Theologie bei Meister Eckhart”), в главе «Зеркальное подобие» (“Das Spiegelgleichnis”), систематизирует материал по использованию метафоры зеркала Майстером Экхартом в созданных на немецком языке проповедях и в латинских схоластических сочинениях мыслителя [Wilde, 2000, S. 51–64].

Анонимный немецкий трактат о причастии

Наряду с хорошо изученными текстами высокого Средневековья существует внушительный корпус малоисследованных сочинений на народных языках, также выступающих свидетельствами того, насколько излюблен был образ зеркала у средневековых авторов. В настоящей работе мы хотели бы обратиться к случаям употребления метафоры зеркала в анонимном философско-богословском сочинении эпохи позднего Средневековья, известном под названием «Мистический трактат о мессе и ее влияниях в любящей душе» (“Mystischer Traktat über die Messe und ihre Wirkungen in der minnenden Seele”)¹ и созданном на баварском диалекте средневерхненемецкого языка. Изначально безымянный, свой заголовок текст получил, по-видимому, благодаря Адольфу Францу, упоминающему трактат в труде «Месса в немецком Средневековье» [Franz, 1902, S. 689–690]. В главе, посвященной рукописным источникам, мы находим у него следующее краткое описание сочинения: «Созданная в 1402 г. рукопись Cgm 851 (Тегернзее) содержит на листах ff. 27^v–179^r мистико-аскетические трактаты. На листе 27 со слов “Exultavit in spiritu sancto Iesus et dixit: Confiteor tibi pater etc. (Matth. 11, 25). Das puech der weisheit spricht: Alle wasser fliessent wider in iren ursprunh’ (Eccl. 1, 7)” начинается трактат о влияниях святейшего таинства причастия в любящей душе. Непосредственно за ним с листа 83 следует толкование мессы [...]» [Ibid., S. 689].

К настоящему моменту известно пять списков «Мистического трактата...», хранящихся в Баварской государственной библиотеке (г. Мюнхен). Это рукописи: Cgm 89, Cgm 839, Cgm 851, Cgm 778, а также Cgm 4374.

Самым ранним из перечисленных манускриптов выступает неполный пергаментный кодекс Cgm 89, созданный ок. 1375 г. Часть листов этого манускрипта утрачена. Данная рукопись содержит целиком трактат о причастии, переход к трактату о мессе, а также приблизительно треть трактата о мессе. Точная информация о времени и месте происхождения текста отсутствует. Тем не менее благодаря исследованиям Х. Бауэра известно, что местом рецепции и распространения сочинения стал бенедиктинский монастырь Тегернзее – один из важнейших интеллектуальных центров Южной Германии XIV–XV вв. Так, упомянутый выше кодекс Cgm 851 сохранил отметки, сделанные рукой Амброзия Шварценбека, библиотекаря Тегернзее, свидетельствующие о том, что в 1488 г. манускрипт был передан в дар монастырю

¹ Под таким названием текст представлен в каталоге Баварской государственной библиотеки [Münchener Digitalisierungszentrum Digitale Bibliothek, web].

горожанкой Мюнхена Маргаретой Плумауерин [Schneider, 1984, S. 634]. Помимо этого, доподлинно известно, что в скриптории аббатства были созданы копии трактата, вошедшие в рукописные сборники Cgm 778, ff. 3^r-32^v (создан ок. 1400 г.) и Cgm 839, ff. 32^v-116^v (датируется 1427 г.) [Bauer, 1996, S. 2].

С текстологической точки зрения наиболее вероятной представляется гипотеза, что трактат задумывался его анонимным составителем как своего рода диптих, первая часть которого посвящена обсуждению таинства причастия и преображению души при вкушении Святых Даров. Как было установлено Куртом Иллингом, вторая часть сочинения представляет собой весьма вольное переложение на средневерхне-немецкий язык латинского трактата Альберта Великого «О мессе» [Illing, 1975, S. 26-29]. Несмотря на то, что оба текста содержательно образуют тематически единое сочинение, в списках из Тегернзее Cgm 839 (ff. 32^v-116^v), Cgm 778 (ff. 3^r-32^v), а также кодексе Cgm 4374 (ff. 147^r-202^r), созданном, предположительно, в Меддингене ок. 1500 г. [Schneider, 1996, S. 93], сохранилась только его первая часть, т.е. трактат о причастии и переход к толкованию мессы. Обе части целиком обнаруживаются только в рукописи Cgm 851.

Образ зеркала в анонимном трактате о причастии

Еще мюнхенский теолог XIX в. Й. Бах, первым обративший внимание на текст трактата и причислявший его к наиболее выдающимся образцам немецкой средневековой духовной прозы, возникшим под влиянием Майстера Экхарта, подчеркивал, что это сочинение отличает выразительность языка и изысканная, символически усложненная образность [Bach, 1864, S. 190-193]. Й. Бах следующим образом характеризовал текст и его создателя: «Анонимный составитель одного из существующих в большом количестве текстов о евхаристии предлагает в своем сочинении “О таинстве мессы” теософию в самом полном смысле. Наделенный богатой поэтической фантазией, которая подчас затемняет ясность его мысли, он представляет нам алтарное таинство как некий удивительный цветок, из чаши которого даруется святость и жизнь, свет и свобода тому, кто оставит себя и предаст свою жизнь Богу [...]» [Ibid., S. 190].

Среди многочисленных сравнений, образных описаний, присутствующих в тексте, ведущая роль принадлежит образу зеркала. В трактате используются языковые конструкции, которые можно считать вполне типичными для традиции средневековой немецкой духовной литературы. Так, например, «зеркалом без пятен» (*speculum ane male*) анонимный составитель называет Христа, отражающего благодать и могущество Отца: «...об этом говорит еще и святой Иоанн, что Слово есть также Бог: “В начале было Слово”. Ибо оно есть сияние и отражение Божественного достоинства (ere), явленный образ (auzgedrvktes bilde) природы Отца. Говорит святой Павел: [Он есть] сияние вечного Света или же чистота Отца, ясное зеркало без пятен, отражение отраженного [в нем] образа всемогущества Отца и Его благости²» [Cgm 89, S. 4-5]³.

Вслед за словоупотреблением, сложившимся в средневековой немецкой духовной литературе, в частности у Давида Аугсбургского [Egerding, 1997b, S. 532] и Генриха Сузо [Ibid., S. 536], непорочная чистота Богоматери также сравнивается автором трактата с зеркалом. Одно из характерных описаний Девы Марии, появляющихся в тексте, звучит так:

² «Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его...». Перевод пассажей рукописи BSB Cgm 89 здесь и далее мой (Евр. 1: 3).

³ “...da von spri[!] sant Johannes da von ist ovch daz wort got. In principio erat verbum. wan ez ist ein schein oder ein glantz der gotlichen ere. vnd ein auszgedrvktes bilde der vaterlichen naturen spricht sant pavls ein glast dez ewigen lihtes. oder chlarhæt dez vater. Ein lutter spigel ane meil. ein widerspilndeiz widerbilde. der vaterlichen almachtichæt vnd siner gv“te...”

wan Marien reiniv sel daz pildereich wort leben dez weislich in ir beslozzen trvck dez waren alle ir tugent vol dez liehtes gotlicher form vnd der tugentspigel die in gotes wesent sint. do von si vor allen menschen waz an tugenden ein gotinne vnd an gotez traut. wan ir tugent niht wenchen mohte von stæte widerscheine dez pildærez [Cgm 89, S. 79–80].

И точно так же, как чистая душа Марии с мудростью несла в себе избыливающее образы (bildreich) Слово, были все ее добродетели преисполненные света божественной формы, зеркалом добродетели и пребывающими в Божественном бытии. Потому среди всех людей была она, благодаря своей добродетели, Богиней и возлюбленной Бога, ибо добродетели ее не могли уклониться от непрерывного отражения образа [Божия].

В разделе, посвященном просветлению разума души в таинстве причастия, компилятор сравнивает с зеркалом ангела, несущего душе свет истинного знания: «Иной способ [просветления души] заключается в том, что ангел предстает перед разумом души как некое зеркало перед глазами, как отражение форм или духовных образов, в которых содержится сокрытая истина» [Ibid., S. 102–103]⁴. Образ, к которому он при этом прибегает, можно также считать вполне типичным для средневековой духовной метафоры⁵.

Однако особого внимания заслуживает использование метафоры зеркала при обсуждении христологических аспектов учения о евхаристии, представленного в трактате. Анонимный составитель «Мистического трактата...» обращается к этой метафоре для разъяснения тезиса о том, что Христос, соединяющий в себе Божественную и человеческую природы, является необходимым звеном в устройении универсума. Опираясь на строки первой главы Евангелия от Иоанна, автор трактата метафорически описывает природу Христа в следующих словах:

...wan der vater oder der svn. oder der heilig geist. Ist shephaer aller creaturen. niht von wderplick der eigenschaft vaterlicher art zv° dem worte. noch daz wort von personlicher art. Svnder von gemeinschaft eins gotlichen wesens. vnd einer naturen. nach informvng ir ewigen glantzen reichen pildæren. vliezzent v°z dem spigel gotlicher naturen. In dem aller creaturen gescheptes wesen ewichlichen ein leben waz mit got als sant Johannes spricht. In principio. [Ibid., S. 1–2].

...ибо как Отец, так и Сын, и Святой Дух есть Создатель всего творения не посредством отражения Отца в Слове и не благодаря Слову самому по себе, но по единству всего Божественного бытия и природы. Посредством сообщения (nach informung) вечных, исполненных сияния образов истекают они из зеркала божественной природы, в котором сотворенное бытие всех созданий извечно было жизнью с Богом, как говорит святой Иоанн: «В начале»⁶.

Далее, ссылаясь на текст «Утешения философией» Боэция⁷, а также используя аллюзию на цитату из немецкой проповеди 12 «Qui audet me» Майстера Экхарта:

⁴ "...die ander weise ist daz der engel der sel verstantvnsse ze plicke gegenpieten sam einem spigel fur die ovgen etlich form oder geistlich pilde in dem si verporgen warheit".

⁵ См. у Майстера Экхарта: DW III, 335, 1; 342, 1–3; 345, 2.4; 346, 7; 353, 2, а также у Дионисия Ареопагита: «Ведь если благовидный ангел возвещает Божественную Благодать, будучи сам по причастию, вторично, тем же, чем является по существу, первично, Возвещаемое, то ангел есть "образ" Божий, проявление неявленного света, "зеркало" чистое, светлейшее, незапятнанное, неповрежденное, "незамаранное", воспринимающее всю, с позволения сказать, красоту благообразного образа Божия и беспримесно сияющее в себе, насколько это возможно, благодатью священного молчания» [Дионисий Ареопагит, 2002, с. 369].

⁶ (Ин. 1: 1).

⁷ Имеется в виду следующее место:

«...прекрасный
И Сам, несешь в разумности Своей неповторимой
Прекрасный мир, лепя его, ваятель и художник,
По образу сознания Своего».

[Боэций, 1990, с. 238; Boethius, 1934, f. 63, 18–24]

«...если взять муху в Боге, то в Боге она благородней, нежели высший ангел сам по себе» [Экхарт, 2010, с. 128; DW I, S. 199]⁸, компилятор переходит к обсуждению того, что в блаженном зеркале Божественного ума содержатся вечные прообразы вещей и что, пребывая в нем, любая вещь, даже самая ничтожная, становится прекраснее, чем ангел небесный сам по себе. Заимствованные цитаты автор трактата сплетает воедино в следующем предложении:

von den bildæren spricht ein hoher. Meister Boetius. O dv aller schonister got dv treist in dem wunnenspiegel deines mutes ewichlichen ein schone werlt wol spricht er schone. wan daz chleinst dinch in dirre werlt. Sam ein mavs oder ein wurmel. der erden daz ist schoner in dem wunnenspiegel in got danne der schonest engel dez himelz in im selber. [Cgm 89, S. 2].

Об образах говорит достопочтенный мастер Бозций: «О Ты, превосходящий все в Своей красоте Бог, Ты несешь в блаженном зеркале Твоего ума извечно прекрасный мир», ведь даже самая малая вещь в этом мире, будь томышь или земляной червь, прекраснее в блаженном зеркале в Боге, чем прекраснейший ангел небес (взятый) сам по себе.

В приведенных строках обращает на себя внимание композит «блаженное зеркало» (*wunnenspiegel*), не только отсутствующий в высказываниях Бозция и Экхарта, но и, как можно видеть, настойчиво повторяемый анонимным компилятором в одном небольшом пассаже. Под «блаженным зеркалом Божественного ума» анонимный составитель подразумевает Христа. Сравнение Бога Сына с «блаженным зеркалом», или «зеркалом, преисполненным блаженства», вполне традиционно для средневековой немецкой духовной литературы. Так, например, аналогичное употребление метафоры зеркала встречается в сочинениях Генриха Сузо, называющего Христа «чистым и ясным (сияющим) зеркалом Божественного могущества» (*ein luter klarer spiegel der götlichen majestat*), «прекрасным светоносным образом благодати Отца» (*ein schönes liehtes bilde der vatterlichen gueti*), «блаженным блеском вечного света» (*wunneklicher glanz dez ewigen liehtes*) [цит. по: Egerding, 1997b, S. 535]. В духовной поэме «Струющийся свет Божества» Мехтильда Магдебургская также использует схожую метафору, сравнивая Христа с зеркалом Небесного Отца, превосходящим всякое блаженство: «О зеркало наибоженнейшего Отца Небесного, Иисусе Христе, ко Кресту высоко прибитый руками и ногами Своими!» (*allerwunneklichsten spiegel des himelschen vatters...*) [Мехтильда Магдебургская, VII 18, 32–33, 2008, С. 245]. Ближе всех анонимному составителю «Мистического трактата...» оказывается в данном случае Давид Аугсбургский, автор трактата «Жизнь Христа – наше зеркало»⁹. Он использует интересующий нас композит в следующем контексте: «Как Твоя Божественность, доступная взору души, есть [ее] высшая радость, [так же и] Твоя человеческая [природа] будет для тела в Царствии Небесном блаженным зеркалом для радостного воскресения [...]»¹⁰ (*Als din go^etheit der sele gesehen ist. ein vo^eliv fro^vde. daz din menscheit. also si dem libe in himelriche. ze der frolichen vrstende. ein wunnenspiegel [...]*) [Бондарко, с. 255]).

Встречается данное выражение также и у Майстера Экхарта, который сравнивает Божественную природу с «блаженным зеркалом», в котором бытие всех вещей было извечно едино с Божественной сущностью:

⁸ См. у Майстера Экхарта проповедь 12, DW I, S. 199, 6: “Der eine vliegen nimet in gote, die ist edeler in gote, dan der hoehste engel an im selber si”.

⁹ «Пфайфер считал “Жизнь Христову” фрагментом (Bruchstück) трактата “Об откровении” (Pfeiffer 1953: 1–2). Однако следует согласиться с мнением Р. Майер, согласно которому “Жизнь Христова” – это более поздняя сокращенная редакция, принадлежащая кому-то из аугсбургских францисканцев (Meuer 1993: 572)» [Бондарко, с. 77].

¹⁰ Перевод мой.

[...] wie götlich wesen in im selber beslozen trage aller creature adel da von aller creature wesen ist ein widerblic götliches wesens Sant Johannes sprichet quod factum est in ipso vita erat allez daz geschaffen ist daz was in gote ein leben Da von aller creature wesen nach dem vorgenden bildenerer ist in gote ewelich gewesen ein götlich leben. Dar umbe bi dem ersten worte daz daz buoch der wisheit seit alliu dinc so ist gemeinet daz unser liebiu frouwe ruowe irs innern menschen gesuochet hat an dem ewigen guote götlicher nature in der als in eim wunnespiegel aller creature wesen ewelich ist in götlichem wesene ein Unt daz ist ze verstan von dem vorgenden bilde aller dinge in gote diu ein götlich wesen sint [Vinzent, 2020, web].

...так как Божественное бытие включает в себе благородство всех творений, оттого бытие всех творений является отражением Божественного бытия. Святой Иоанн говорит: “Quod factum est in ipso vita erat” («все, что сотворено, было единой жизнью в Боге»). Поэтому бытие всех творений в форме предшествующих образов извечно пребывало Божественной жизнью в Боге. Потому под первыми словами, упоминаемыми в Книге Премудрости, – «все вещи» – подразумевается, что наша возлюбленная Госпожа искала покоя ее внутреннего человека в вечном благе Божественной природы, в которой, словно в блаженном зеркале, бытие всех творений извечно едино в Божественном бытии. И это можно понять, исходя из того, что предшествующие образы всех вещей являются в Боге одним Божественным бытием¹¹.

Несмотря на эти параллели, необычным в данном случае представляется то, что, в отличие от перечисленных случаев использования композита *wunnespiegel* у Давида Аугсбургского и Майстера Экхарта, а также в схожих по звучанию оборотах в сочинениях Мехтильды Магдебургской и Генриха Сузо, в «Мистическом трактате...» он приобретает еще одну функцию. Помимо приведенного нами выше пассажа, данный оборот встречается в тексте еще одиннадцать раз в неизменном виде. Более того, обращает на себя внимание, что анонимный компилятор использует эпитет *wunnespiegel* не только ради достижения эстетического эффекта в ряду других языковых украшений, которыми изобилует «Мистический трактат...», но также и как синоним имени Христа. Так, например, в пассаже, поясняющем слова Боэция о природе и происхождении вечных образов, составитель говорит о том, что сотворенный Богом мир, существующий во времени, возникает в «блаженном зеркале» Божественной сущности. А именно: «Из извечно прекрасного мира (т.е. Божественного мира вечных идей. – А.С.) в блаженном зеркале Божественной сущности распространил он этот мир, который есть наш [мир], во времени» (aus der ewigen schonen werlt in dem wunnespiegel gotes wesunge hat er ensprengt disiv werlt div vnser ist in der zeit) [Cgm 89, S. 2–3]. Упоминание о «блаженном зеркале» появляется в этом тексте также в разделе, где анонимный автор трактата перечисляет, по какой причине душа устремляется к Вечному Слову в таинстве евхаристии:

div dritte sache da von sich div sel in dem sacrament an daz ewig wort gotes vnd an daz gotes wesen mit alle ir wizen hencken. wil. daz ist ein vnsprechleichiv auszspringendev freude dez hertzens ettwenne mit liplicher bervrvnge gegen der zv°chnft dez wunnespigels des ewigen wortes in die sel mit aller der nature der gotheit oder ettwenne daz verstanvsse der sel von dem vberlaste dez abgrvndes gotliches liehtes daz dyonisius vnd Moyses heizent daz gotlichen vinstennvsse [Ibid., S. 21].

Третье, почему душа желает устремиться в таинстве причастия к Вечному Слову и к Бытию Бога всем своим знанием, есть невыразимая, рвущаяся наружу радость сердца, возникающая иногда то от приближения блаженного зеркала Вечного Слова, [переживаемого] душой как телесное прикосновение, то от осознания душой тяжести бездны Божественного света, которую Дионисий и Моисей именуют «Божественным мраком»¹².

¹¹ Перевод мой.

¹² См. Пс. 17: 12: «И мрак сделал покровом Своим, сению вокруг Себя мрак вод, облаков воздушных».

Между тем автор «Мистического трактата...», очевидно, разграничивает буквальное и метафорическое употребление «зеркала» в своем тексте. В особенности это проявляется в пассаже, где с зеркалом сравнивается человеческая душа:

[D]en funften stern ir pietent die cherubin die sint die vbervliezzende vaz gotlicher bechantnvssse da von div sel nimt fur aller creaturen frevde trahten vnd denchen mit vollem hertzen nach gotlichen dingen so daz ewig wort sich selber spigel und schowe in der sel sam im einen lebenden spigel [Cgm 89, S. 91].

Пятая звезда преподносится ей (душе) херувимами, которые суть переполненные Божественным знанием сосуды. Благодаря этому душа преисполняется радостью созерцать [Божественное] и размышлять всем сердцем о Божественных вещах, так что Вечное Слово отражается [в душе] и смотрится в душу словно (sam) в некое живое зеркало.

Прибегая к незначительному на первый взгляд уточнению – использованию сравнительной частицы «словно» (sam), компилятор придает метафоре живого зеркала своего рода теоретическое значение – наряду с другими богословскими понятиями, использованными в процитированном пассаже, такими как «Вечное Слово» или «сердце души», изначально также выполнявшими роль метафор. Однако помещенные в один смысловой ряд с такими устоявшимися понятиями, как «Божественное знание» (gotliche bechantnvssse), «Божественные вещи» (gotliche dingen), «творения» (creaturen) и т.п., они начинают выполнять семантические функции абстрактных понятий, не утрачивая при этом своей метафоричности.

В частности, это терминологическое использование дает о себе знать в тех случаях, когда в трактате говорится о том, что Бог Сын есть отражение Бога Отца и при этом также и всей единосущной Троицы, или о том, что Христос – это зеркало Божественного ума, вместилище образов всех сотворенных вещей, из которого они происходят, чтобы быть воплощенными в материи, и вместе с тем образец для подражания для каждой человеческой души (Cgm 89, S. 1–3). По-видимому, схожие интуиции позволили анонимному составителю трактата использовать композит «блаженное зеркало» также и как термин для раскрытия триадической формулы, согласно которой Бог Сын одновременно является и отражением Бога Отца, и самостоятельным лицом Троицы. Или, как пишет об этом сам составитель «Мистического трактата...»:

div schone dez wunnenspigels hat den widerplick. dez vaterlichen angesihtes in ewichæt so gar an sich gewent. dar ob der vater in ewichæt einen ovgenblick da von sich gecheret hete. So mv^est im selber zervnnen sein der vaterhæt. so wer der svn niht mer svn. vnd der heilige geist wær niht mer gewesen. vnd wær in gotlicher nature niht mer dehein personlich vnder-scheit. noch triualtichæt [Cgm 89, S. 3].

Красота блаженного зеркала восприняла отражение лика Отца в вечности настолько полно, что если бы Отец хоть на мгновение отвернулся от него в вечности, то тогда исчезла бы Его отцовская природа, и тогда Сын не был бы больше Сыном, и Святой Дух больше бы не существовал, и в Божественной природе больше не было бы ни различия Божественных лиц, ни триединства [...]

Таким образом, насколько можно судить, зеркало используется автором компиляции как в качестве метафоры, вполне традиционной для духовно-философских сочинений эпохи, так и в роли вполне самостоятельного философско-богословского понятия, скрепляющего воедино несколько характерных для традиции средневековой немецкой духовной литературы ходов мыслей, связанных с рассуждениями о фигуре Христа.

Насколько оригинален составитель трактата, использующий термин, возникший на перекрестии философии и изящной словесности, и с чем может быть связано употребление композита *wunnenspiegel* в качестве обозначения, заменяющего имя Христа? Однозначного ответа на данный вопрос нет, но вместе в тем трудно отрицать, что

развитие позднесредневековых представлений об оптических явлениях и зрительном восприятии также могло сказаться на семантическом наполнении метафоры, допуская в том числе переход метафоры зеркала в регистр самостоятельного понятия. Так, например, начиная с XIII столетия получают развитие новые теории зрительных образов, пересматривающие природу и процесс возникновения зеркального отражения. Как показывает в своих работах чешский исследователь Л. Личка, благодаря Петру Оливи (ок. 1248–1298) и Петру Ауреоли (ок. 1280–1322) формируется специфическое философское представление о зеркалах, сохранившее свою значимость вплоть до Нового времени.

Рассматриваемые Личкой концепции парижских францисканцев сосредоточены вокруг представления об активности чувств в процессе восприятия. Как показывает исследователь, Петр Оливи, находящийся под влиянием мировоззрения Августина, склонен к дуализму и, следовательно, преуменьшает каузальную роль материальных объектов в возникновении восприятия, подчеркивая при этом каузальность сенсорных способностей. Как заключает Личка, по мнению Петра Оливи, для возникновения восприятия необходимо внимание и то, что переключает внимание. Внимание описывается философом в терминах традиции экстремистской оптики, т.е. как виртуальный луч или своего рода прожектор. Как только внимание фиксируется на объекте, сенсорная сила (сила восприятия) обретает способность реализовать перцептивный акт. Особыми видами объектов, задача которых состоит в переключении направления внимания наблюдателя, для Петра Оливи выступают как раз зеркала. Объясняется это тем, что, согласно законам геометрической оптики, луч внимания не может ни проникнуть в зеркальную поверхность, ни задержаться на ней; по законам оптики он отражается в другую сторону, переключая тем самым внимание зрителя.

Более склонный к номинализму Петр Ауреоли, напротив, допускает, что объекты внешнего мира могут оказывать влияние на органы чувственного восприятия и что деятельность органов чувств состоит в активной обработке информации, полученной извне. Петр Ауреоли утверждает, что сенсорные способности (органы чувств) получают копии или образы, исходящие от объектов, а затем активно их обрабатывают. Как только образ получен, сенсорная сила (сила восприятия) совершает особого рода действие, продуктом которого являются ощущения. Это перцептивное содержание, называемое объективным явлением или кажущимся бытием, есть нечто произведенное в акте познания, но в то же время нечто неразлично связанное с воспринимаемой вещью. Как показывает Л. Личка, согласно Петру Ауреоли, зеркала обладают особым свойством отделять образ воспринимаемого объекта от его реального облика. Следствием этого оказывается представление, что отражение, возникающее в зеркальной поверхности, наделено самостоятельным онтологическим статусом [Lička, 2017].

Конечно, было бы чрезмерной и ничем не обоснованной смелостью утверждать, что теории зеркальности Петра Оливи и Петра Ауреоли могли непосредственно повлиять на те любопытные новации, которые обнаруживаются при анализе содержания понятия «блаженное зеркало» в рукописи Sgm 89. Такого непосредственного влияния в тексте рукописного трактата о мессе не прослеживается, хотя, конечно, каких-то опосредованных заимствований совершенно исключать нельзя. Использование выражения «блаженное зеркало» для обозначения Бога Сына, Логоса, посредника между Богом и творением, и сравнения с зеркалом Девы Марии, человеческой души, а также ангела, участвующего в духовном преображении человека в евхаристическом таинстве, возникли не на пустом месте, а в результате интенсивного позднесредневекового дискурса, связанного с пересмотром более ранних средневековых представлений об образах и зеркальности, характерных для упоминавшихся выше немецких духовных авторов XIII – начала XIV в.

Современные исследования позднесредневековой интеллектуальной культуры показали, что важнейшим связующим звеном между Парижским университетом

XIV в. и немецкой духовной литературой XIV–XV вв. стала так называемая венская школа пастырской теологии [Haberkern, 2003], для которой, помимо прочего, было характерно переосмысление наследия более ранней немецкой и нидерландской (нижнегерманской) духовной литературы, в том числе понятий Вечного Слова, образа, образа и прообраза [Khorikov, 2007]. Поэтому нельзя исключать того, что в конце XIV – XV в. благодаря переводческой и проповеднической деятельности ряда представителей венской школы новые интерпретации «зеркала» и «образа» проникают также и в немецкоязычные духовные тексты, в частности те, что переписывались в аббатстве Тегернзее и ряде других монастырей на юге Германии и в Австрии [Bauer, 1996; Drossbach, Wolf, 2018], с которыми венская школа была тесно связана. Впрочем, этот многообещающий сюжет мировой науке еще только предстоит исследовать детально, равно как и то, как именно было связано появление и распространение в аббатстве Тегернзее «Мистического трактата о мессе...» с этим широким движением создания новых интеллектуальных и духовных текстов на народных языках, охватившим в XV в. все южногерманские земли.

Рукописи

München, Bayerische Staatsbibliothek (BSB), Cgm 89.
München, Bayerische Staatsbibliothek (BSB), Cgm 851.
München, Bayerische Staatsbibliothek (BSB), Cgm 839.
München, Bayerische Staatsbibliothek (BSB), Cgm 778.
München, Bayerische Staatsbibliothek (BSB), Cgm 4374.

Список литературы

- Бондарко, 2014 – *Бондарко Н.А.* Немецкая духовная проза XIII–XV веков: язык, традиция, текст. СПб.: Наука, 2014. 674 с.
- Бозций, 1990 – *Анциций Манлий Торкват Северин Бозций.* Утешение философией и другие трактаты / Пер. с лат. В.И. Уколовой, М.Н. Цейтлина. М.: Наука, 1990. 414 с.
- Генрих Сузо, 2008 – *Сузо Г.* Книга Вечной Премудрости / Пер. со ср.-верх.-нем. М. Хорькова. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2008. 296 с.
- Генрих Сузо, 2003 – *Сузо Г.* Книга истины. Книга любви / Пер. со ср.-верх.-нем. М.Л. Хорькова. СПб.: Алетейя, 2003. 174 с.
- Дионисий Ареопагит, 2002 – *Дионисий Ареопагит.* Соч. Толкования Максима Исповедника / Пер. Г.М. Прохорова. СПб.: Алетейя, 2002. 854 с.
- Майстер Экхарт, 2010 – *Майстер Экхарт.* Речи наставления. Книга Божественного утешения. О человеке высокого рода. Об отрешенности. Проповеди / Пер. со ср.-верх.-нем. М.Ю. Реутин; изд. подгот. М.Ю. Реутин; отв. ред. Н.А. Бондарко. М.: Наука, 2010. 438 с.
- Мехтильда Магдебургская, 2008 – *Мехтильда Магдебургская.* Струющийся свет Божества / Пер. со ср.-верх.-нем., коммент. Р.В. Гуревич, Е.В. Соколовой, В.А. Сухановой. М.: Наука, 2008. 358 с.
- Михайлов, 2013 – *Михайлов П.Б.* Категории богословской мысли. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 312 с.
- Anzulewicz, 1999a – *Anzulewicz H.* «De forma resultante in speculo» des Albertus Magnus: Handschriftliche Überlieferung, literargeschichtliche und textkritische Untersuchungen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters – BGPTM N.F. 531). Münster: Aschendorff, 1999. vi + 355p.
- Anzulewicz, 1999b – *Anzulewicz H.* Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus (BGPTM N.F. 532). Münster: Aschendorff, 1999. vi + 355p.
- Bach, 1864 – *Bach J.* Meister Eckhart, der Vater der deutschen Speculation: als Beitrag zu einer Geschichte der deutschen Theologie und Philosophie der mittleren Zeit. Wien: W. Braumüller, 1864. 243 p.

Bauer, 1996 – *Bauer C.* Geistliche Prosa im Kloster Tegernsee. Untersuchungen zu Gebrauch und Überlieferung deutschsprachiger Literatur im 15. Jahrhundert (MTU, 107). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1996. 299 p.

Boethius, 1934 – *Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius.* Philosophiae consolatione libri quinque / Hrsg. von Wilhelm Weinberger (PL 64). Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1934. 234 p.

Drossbach, Wolf, 2018 – *Drossbach G., Wolf K.* Reformen vor der Reformation, Sankt Ulrich und Afra und der monastisch-urbane Umkreis im 15. Jahrhundert (Studia Augustana 18). Berlin: De Gruyter, 2018. 7 + 391p.

DW I – *Meister Eckhart.* Die deutschen Werke. Bd. I. Meister Eckharts Predigten (1–24) / Hrsg. und übersetzt von J. Quint. Stuttgart: Kohlhammer, 1958. 643 p.

DW II – *Meister Eckhart.* Die deutschen Werke. Bd. II. Meister Eckharts Predigten (25–59) / Hrsg. und übersetzt von J. Quint. Stuttgart: Kohlhammer, 1988. 968 p.

DW III – *Meister Eckhart.* Die deutschen Werke. Bd. III. Meister Eckharts Predigten (60–86) / Hrsg. und übersetzt von J. Quint. Stuttgart: Kohlhammer, 1976. 702 p.

Egerding 1997a – *Egerding M.* Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik. Bd. 1. Systematische Untersuchung. Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh, 1997. 246 p.

Egerding 1997b – *Egerding M.* Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik. Bd. 2. Bildspender – Bildempfänger – Kontexte. Dokumentation und Interpretation. Paderborn; München; Wien; Zürich: Ferdinand Schöningh, 1997. 752 p.

Franz, 1902 – *Franz A.* Die Messe im deutschen Mittelalter: Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des Religiösen Volkslebens. Freiburg: Herder, 1902. 770 p.

Haberkern, 2003 – *Haberkern E.* Die Wiener Schule der Pastoraltheologie im 14. und 15. Jahrhundert. Entstehung, Konstituenten, literarische Wirkung. 2 Bde. Göppingen: Kümmerle, 2003. 790 S.

Heinrich Seuse 1907 – *Heinrich Seuse.* Deutsche Schriften, im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte / Hrsg. von Karl Bihlmeyer. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1907. 826 S.

Illing, 1975 – *Illing K.* Alberts des Grossen “Super Missam” – Traktat in mittelhochdeutschen Übertragungen: Untersuchung ungen und Texte (MTU 53). München: Beck, 1975. 265 S.

Khorkov, 2007 – *Khorkov M.* Der Traktat “Von dem ewigen wort” und der augustinische Kontext der Rezeption der Lehre von der Gottesgeburt am Oberrhein im 15. Jahrhundert // University, Council, City: Intellectual Culture on the Rhine (1300–1550) / Eds. by L. Cesalli, N. Germann, M.J.F.M. Hoenen. Turnhout: Brepols, 2007. P. 203–218.

Largier, 1999 – *Largier N.* Spiegelungen. Fragmente einer Geschichte der Spekulation // Zeitschrift für Germanistik. Neue Folge. 1999. Vol. 9. No. 3. S. 616–636.

Lička, 2017 – *Lička L.* Attention, Perceptual Content, and Mirrors: Two Medieval Models of Active Perception in Peter Olivi and Peter Auriol // Filosofický časopis. Special Issue. 2017. No. 2. P. 101–119.

Marburger Repertorien, Repertorien zur Überlieferung der älteren deutschen Literatur (Mittelalter und Frühhumanismus). URL: <http://www.marburger-repertorien.de> (дата обращения: 19.12.2021).

Mechthild von Magdeburg, 1990 – *Mechthild von Magdeburg.* Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung / hrsg. von Hans Neumann, Band I: Text, besorgt von Gisela Vollmann-Profe (MTU,100). München: Artemis Verlag, 1990. 28 + 314 S.

Münchener Digitalisierungszentrum Digitale Bibliothek. URL: <https://digitale-sammlungen.deen> (дата обращения: 07.07.2020).

Schneider, 1984 – *Schneider K.* Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 691–867. Wiesbaden: Harrassowitz, 1984, S. 633–638 *manuscripta mediaevalia*. Handschriftenkataloge online. URL: <http://bilder.manuscripta-mediaevalia.dehskatalogeHSK0046.htm> (дата обращения: 20.12.2021).

Schneider, 1996 – *Schneider K.* Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die mittelalterlichen Handschriften aus Cgm 4001–5247. Wiesbaden: Harrassowitz, 1996. URL: <http://bilder.manuscripta-mediaevalia.de/hs/kataloge/HSK0492.htm> (дата обращения: 20.12.2021).

Vinzent, 2020 – *Vinzent M.* The Unknown Meister Eckhart IV. De sanctis. Homily S59,6 [Pfeiffer 101] Markus Vinzent’s Blog. URL: <http://markusvinzent.blogspot.com/2020/05/the-unknown-meister-eckhart-iii-de.html> (дата обращения: 20.12.2021).

Wilde, 2000 – *Wilde M.* Das neue Bild vom Gottesbild: Bild und Theologie bei Meister Eckhart. Dokimion Bd. 24. Freiburg / Schweiz: Universitätsverlag, 2000. 384 p.

Philosophical Significance of the Mirror Metaphor in the Anonymous Treatise on Mass (Manuscript BSB München Cgm 89)

Arina V. Simonian

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

The article is devoted to a detailed analysis of mirror metaphor in an anonymous late-14th-century vernacular theological and philosophical treatise, written in Bavarian dialect and known as “The Mystical Treatise on Mass and Its Influences on a Loving Soul”. It is preserved as manuscript Cgm 89 in the Bavarian State Library (BSB) in Munich. This text has never been edited critically and still remains unpublished. As a result of its historical and philosophical analysis, the author of this study offers a hypothesis, that “mirror” is used in the treatise not only as a typical metaphor, but also as a term that reflects the teaching presented in this text.

Keywords: medieval philosophy, spiritual literature of the Late Middle Ages, German mystics, Meister Eckhart, anonymous treatise on mass, mirror, “wunnespiegel”, Tegernsee

Manuscripts

München, Bayerische Staatsbibliothek (BSB), Cgm 89.
München, Bayerische Staatsbibliothek (BSB), Cgm 851.
München, Bayerische Staatsbibliothek (BSB), Cgm 839.
München, Bayerische Staatsbibliothek (BSB), Cgm 778.
München, Bayerische Staatsbibliothek (BSB), Cgm 4374.

References

Anzulewicz H. *De forma resultante in speculo des Albertus Magnus: Handschriftliche Überlieferung, literargeschichtliche und textkritische Untersuchungen* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters – BGPTM N.F. 531). Münster: Aschendorff, 1999. vi + 355 S.

Anzulewicz H. *Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus* (BGPTM N.F. 532). Münster: Aschendorff, 1999. vi + 355 S.

Bach J. *Meister Eckhart, der Vater der deutschen Speculation: als Beitrag zu einer Geschichte der deutschen Theologie und Philosophie der mittleren Zeit*. Wien: W. Braumüller, 1864. 243 S.

Bauer C. *Geistliche Prosa im Kloster Tegernsee. Untersuchungen zu Gebrauch und Überlieferung deutschsprachiger Literatur im 15. Jahrhundert* (MTU, 107). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1996. 299 S.

Boethius Anicius Manlius Severinus. *Philosophiae consolatio libri quinque*. In: *Patrologia Latina*, vol. 64, hrsg. von Wilhelm Weinberger. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1934. 234 S.

Boethius Anicius Manlius Severinus. *Uteshenie Filosofiei i drugie traktaty* [The Consolation of Philosophy and and Other Treatises], trans. by V.I. Ukolova, M.N. Tseitlina. Moscow: Nauka Publ., 1990. 414 p. (In Russian)

Bondarko N.A. *Nemetskaya dukhovnaya proza XIII–XV vekov: yazyk, traditsiya, tekst* [German Spiritual Prose of the 13th–15th Centuries: Language, Tradition, Text]. St.-Petersburg: Nauka Publ., 2014. 674 p. (In Russian)

Dionysius the Areopagite. *Dionisii Areopagitae Sochineniya. Tolkovaniya Maksima Ispovednika* [Dionysius the Areopagite. Works. Maximus the Confessor’s Commentaries], trans. by G.M. Prokhorov. St.-Petersburg: Aleteiya Publ., 2002. 854 p. (In Russian)

Drossbach G., Wolf K. *Reformen vor der Reformation, Sankt Ulrich und Afra und der monastisch-urbane Umkreis im 15. Jahrhundert*. Berlin: De Gruyter, 2018. 7 + 391 S.

Egerding M. *Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik*, Bd. 1. *Systematische Untersuchung*. Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh, 1997. 246 S.

- Egerding M. *Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik*, Bd. 2. *Bildspender – Bildempfänger – Kontexte. Dokumentation und Interpretation*. Paderborn; München; Wien; Zürich: Ferdinand Schöningh, 1997. 752 S.
- Franz A. *Die Messe im deutschen Mittelalter: Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des Religiösen Volkslebens*. Freiburg: Herder, 1902. 770 S.
- Haberkmern E. *Die Wiener Schule der Pastoraltheologie im 14. und 15. Jahrhundert. Entstehung, Konstituenten, literarische Wirkung*. 2 Bde. Göppingen: Kümmerle, 2003. 790 S.
- Heinrich Seuse. *Deutsche Schriften, im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte*, hrsg. von Karl Bihlmeyer. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1907. 826 S.
- Heinrich Seuse. *Kniga istiny. Kniga lyubvi* [The Book of Truth. The Book of Love], trans. by M. Khorkov. St.-Petersburg: Aleteiya Publ., 2003. 174 p. (In Russian)
- Heinrich Seuse. *Kniga Vechnoi Premudrosti* [The Little Book of Eternal Wisdom], trans. by M. Khorkov. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Publ., 2008. 296 p. (In Russian)
- Illing K. *Alberts des Grossen "Super Missam" – Traktat in mittelhochdeutschen Übertragungen: Untersuchungen und Texte*. (MTU 53). München: Beck, 1975. 265 S.
- Khorkov M. Der Traktat "Von dem ewigen wort" und der augustinische Kontext der Rezeption der Lehre von der Gottesgeburt am Oberrhein im 15. Jahrhundert. In: *University, Council, City: Intellectual Culture on the Rhine (1300–1550)*, eds. by L. Cesalli, N. Germann, M.J.F.M. Hoenen. Turnhout: Brepols, 2007, pp. 203–218.
- Largier N. Spiegelungen. Fragmente einer Geschichte der Spekulation, *Zeitschrift für Germanistik. Neue Folge*, 1999, vol. 9, no. 3, S. 616–636.
- Lička L. Attention, Perceptual Content, and Mirrors: Two Medieval Models of Active Perception in Peter Olivi and Peter Auriol, *Filosofický časopis. Special Issue*, 2017, 2, pp. 101–119.
- Marburger Repertorien, Repertorien zur Überlieferung der älteren deutschen Literatur (Mittelalter und Frühhumanismus)*. Available at: <http://www.marburger-repertorien.de> (accessed: 19.12.2021).
- Mechthild von Magdeburg. *Das fließende Licht der Gottheit*. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung, hrsg. von H. Neumann, Bd. I: Text, besorgt von Gisela Vollmann-Profe (MTU, 100). München: Artemis Verlag, 1990. 28 + 314 S.
- Mechthild von Magdeburg. *Struyashchiysya svet Bozhestva*. [The Flowing Light of the Godhead.], ed. by R.V. Gurevich, E.V. Sokolova, V.A. Suhanova. Moscow: Nauka Publ., 2008. 358 p. (In Russian)
- Meister Eckhart. *Die deutschen Werke*, Bd. I. Meister Eckharts Predigten (1–24), hrsg. und übersetzt von J. Quint. Stuttgart: Kohlhammer, 1958. 643 S.
- Meister Eckhart. *Die deutschen Werke*, Bd. II. Meister Eckharts Predigten (25–59), hrsg. und übersetzt von J. Quint. Stuttgart: Kohlhammer, 1988. 968 S.
- Meister Eckhart. *Die deutschen Werke*, Bd. III. Meister Eckharts Predigten (60–86), hrsg. und übersetzt von J. Quint. Stuttgart: Kohlhammer, 1976. 702 S.
- Meister Eckhart. *Rechi, nastavleniya. Kniga Bozhestvennogo utesheniya. O cheloveke vysokogo roda. Ob otreshennosti. Propovedi* [The Talks of Instruction. The Book of Divine Comfort. The Nobleman. On Detachment. Sermons], trans. by M.Y. Reutin; ed. by M.Y. Reutin, N.A. Bondarko. Moscow: Nauka Publ., 2010. 438 p. (In Russian)
- Mikhailov P.B. *Kategorii bogoslovskoi mysli* [Categories of Theological Thought]. Moscow: Izd-vo PSTGU Publ., 2013. 312 p. (In Russian)
- Münchener Digitalisierungszentrum Digitale Bibliothek*. Available at: <https://digitale-sammlungen.deen> (accessed: 07.07.2020).
- Schneider K. *Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Cgm 691–867*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1984. Available at: <http://bilder.manuscripta-mediaevalia.dehskataloge/HSK0046.htm> (accessed: 20.12.2021).
- Schneider K. *Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die mittelalterlichen Handschriften aus Cgm 4001–5247*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1996. Available at: <http://bilder.manuscripta-mediaevalia.de/hs/kataloge/HSK0492.htm> (accessed: 20.12.2021).
- Vinzent M. *The Unknown Meister Eckhart IV. De sanctis. Homily S59,6* [Pfeiffer 101] Markus Vinzent's Blog. Available at: <http://markusvinzent.blogspot.com/2020/05/the-unknown-meister-eckhart-iii-de.html> (accessed: 20.12.2021).
- Wilde M. *Das neue Bild vom Gottesbild: Bild und Theologie bei Meister Eckhart*. (Dokimion Bd. 24). Freiburg / Schweiz: Universitätsverlag, 2000. 384 S.

А.А. Сысолятин

Риторика Заратустры: метафоры как элемент философии Ницше*

Сысолятин Александр Андреевич – аспирант. МГУ имени М.В. Ломоносова, философский факультет. Российская Федерация, 119991, г. Москва, ГСП-1, Ломоносовский просп., д. 27, корп. 4; e-mail: lar-how@yandex.ru

В статье проводится анализ Заратустры как художественного элемента текста с точки зрения представлений Ницше о риторике и природе языка. На основе ранних текстов Ницше автор формулирует представление о двух риторических режимах: стабилизации метафор и их избыточном производстве. Устанавливается содержательное соответствие между риторическими режимами и парой «аполлоническое – дионисийское». Автор показывает, что в тексте «Так говорил Заратустра» происходят постоянные колебания центрального персонажа между двумя режимами, чему соответствует терминологическая разница между сновидением (Traum) и опьянением (Rausch). Предпринимается попытка реконструировать различие между трагическим героем, чья риторическая роль заключается в сдерживании дионисийских метафор, и сверхгероем Заратустрой, с помощью которого Ницше стремится преодолеть противопоставленность двух риторических режимов.

Ключевые слова: Ницше, Заратустра, персонаж, неопределенность, язык, риторика, метафора, аполлоническое, дионисийское

Оправданность и цель использования художественных средств при создании «Так говорил Заратустра» являются традиционной проблемой в исследованиях философии Ницше. Очевидно, что, несмотря на все стилистические особенности его текстов, Ницше был способен выразить идеи своего центрального произведения в ином виде, так как относительно полное описание его философии по составу концепций может быть дано без обращения к «Заратустре» и изощренным интерпретациям его художественной формы. Ницше может быть прочитан и был не единожды прочитан исследователями не через призму «Заратустры», и это не помешало состояться развернутым интерпретациям его философии¹. Очередной анализ текста «Так говорил

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-311-90001 «Принципы философской методологии Ф. Ницше в “Так говорил Заратустра”».

¹ Наиболее популярным текстом для различных систематизаций философии Ницше стал, вероятно, сборник фрагментов «Воля к власти».

Заратустра», проводимый нами, обусловлен не столько белыми пятнами в существующих интерпретациях ницшевского проекта, сколько стремлением ответить на вопрос, чем может быть значим для нас Заратустра сам по себе. Другими словами, проблема, стоящая перед нами, заключается не в определении роли Заратустры как олицетворения автора или же какой-либо философской идеи Ницше, а в определении его роли исключительно как элемента текста. Нас интересует не Заратустра-персонаж, а Заратустра как дискурсивная форма.

Исходной точкой нашего анализа являются ранние тексты Ницше, в которых он описывает свои представления о природе языка. Прежде всего, нас интересуют его заметки, сделанные во время чтения курса риторики в Базельском университете в 1872–1873 гг. Поль де Ман указывает, что Ницше не интересовала риторика как искусство красноречия и убеждения: главным объектом риторики он считал фигуры (метафору, метонимию и т.д.) [De Man, 1979, p. 105]. Для нас в этом важнее всего то, что фигуративный взгляд на риторику Ницше распространял на язык в целом. Приведем цитату из заметок Ницше: «Мы можем пойти даже столь далеко, чтобы назвать риторику продолжением средств, встроенных в сам язык <...> Не существует такой вещи, как внериторический, “естественный” язык, который можно было бы использовать в качестве точки отсчета: язык сам по себе является продуктом чисто риторических средств и уловок. <...> Фигуры – это не что-то, что может быть добавлено в язык или изъято из него; они составляют его подлинную природу» [Ibid.].

Противопоставляются здесь два взгляда на язык. С одной стороны, язык как средство связи с окружающим миром, существование которого непредставимо без указания на нечто внеположенное. С другой стороны, язык как реальность самих фигур, которые не нуждаются для своего существования в отсылании к чему-то иному. Следствия позиции Ницше оказываются достаточно радикальными: фактически Ницше отказывает языку в способности быть медиумом знания и медиумом общения. Будучи фигуративным по своей природе, язык в принципе не может указывать на что-либо вне своих границ: метафора всегда связывается с другой метафорой и т.п. Поль де Ман, рассматривая ницшевское понимание языка, приходит к выводу, что фигуративному «разрушению» подвергается также идея истины – как наиболее общая метафизическая метафора: «Критическая деконструкция, приведшая к открытию литературной, риторической природы философского стремления к истине... не может быть отвергнута: литература становится основной темой философии и моделью истин, которыми философия вдохновляется. <...> Философия становится бесконечной рефлексией своего собственного разрушения от рук литературы» [Ibid., p. 115].

Вместо того чтобы дополнительно обосновывать риторическую природу метафизики на материале философии Ницше, мы предлагаем сейчас взять эту мысль в качестве допущения и обратить внимание на другую проблему. Если Ницше считал фигуративный взгляд на язык единственно адекватным, то как мы можем зафиксировать эту адекватность? На каком основании мы способны пользоваться языком, который, если буквально принимать приведенную выше цитату, не имеет никакого основания? В несколько ином виде формулирует эту проблему Александр Нехамас – как проблему «всего лишь интерпретации» [Nehamas, 1999, p. 63]: в конечном счете мы перестаем понимать сам момент нашего согласия с утверждениями самого Ницше, если каждое утверждение – всего лишь метафора, фигура, интерпретация и т.д. Необходимо не просто обнаружить фигуры, из которых язык состоит и которые он постоянно воспроизводит, но и указать на источник фигур, т.е. на движущую силу риторики.

Для этого мы обратимся к другому раннему тексту Ницше «Об истине и лжи во вненравственном смысле». В нем предлагается своеобразная генеалогия идеи достоверности, т.е. распространенного среди людей убеждения, что средствами языка

может быть выражено действительное существование вещей. Корнем этого убеждения Ницше считает заинтересованность людей в обеспечении своей безопасности: «Интеллект, как средство для сохранения индивида, развивает свои главные силы в притворстве; ибо благодаря ему сохраняются более слабые и незащитные особи; <...> Что собственно знает человек о самом себе?.. Разве не умалчивает от него природа почти все, даже о его теле – извороты кишок, быстроту кровообращения, сплетение волокон, – для того, чтобы загнать его в область гордого обманчивого сознания и запереть его в ней!» [Ницше, 2013, с. 436]. Стоит отметить, что безопасность здесь понимается не как исключительно витальная: Ницше усматривает особого рода эпистемологическую угрозу для человека со стороны его самого. Единственной непосредственно доступной реальностью для человека (и потому единственно ясной) Ницше объявляет реальность, производимую силой человеческого же интеллекта, а она совпадает с реальностью языковой: «Мы называем человека “честным”; почему он сегодня поступил честно? спрашиваем мы. И наш ответ гласит: благодаря своей честности... Снова то же самое: лист есть причина листьев. Мы не знаем совершенно ничего об основном качестве, которое называлось бы “честностью”, но лишь о многочисленных индивидуальных и вместе с тем неодинаковых поступках, которые мы сопоставляем, не обращая внимания на их различие, и называем честными поступками; наконец, из них мы заключаем об одной *qualitas occulta* по имени “честность”» [Там же, с. 439]. Отношение между реальностью вещей и языковой реальностью можно назвать отношением замещения [De Man, 1979, p. 113]: интеллект производит языковую реальность, которая объявляется в интересах безопасности человеческого индивида реальностью вообще. Более того, языковая реальность становится действительным содержанием человеческой жизни, поскольку только благодаря ей возможны устойчивые отношения индивида с другими людьми и с самим собой [Ницше, 2013, с. 437].

Ницше прямо называет производимое интеллектом замещение обманом, но смысл обмана заключается вовсе не в том, что язык скрывает от нас действительное положение дел. Иллюзорность мира метафор подразумевает, что единственная форма, в какой мир может быть доступен сознанию, – это языковая, т.е. риторическая, форма, и обман интеллекта состоит не в сокрытии вещей, а в забвении изначальной метафоричности мира: «Только благодаря тому, что человек забывает этот первоначальный мир метафор, только благодаря отвердению и застыванию изначально струившейся расплавленным потоком из первобытного богатства человеческой фантазии массы образов, только благодаря непобедимой вере в то, что *это* солнце, *это* окно, *этот* стол есть истина сама по себе, короче, только потому, что человек забывает, что он – субъект, и притом художественно *созидающий* субъект, он живет в некотором спокойствии, уверенности и последовательности; если бы он на мгновение мог выйти из стен тюрьмы, в которую его заключила эта вера, тотчас бы пропало его “самосознание”» [Там же, с. 442]. Языковая иллюзия, таким образом, оказывается сущностной характеристикой человеческого существования. Мы заинтересованы в ней ровно в той мере, в какой иллюзия способна удерживать наше сознание на границе реальностей, т.е. до тех пор, пока язык будет казаться в одно и то же время автономным от вещей и фундаментально связанным с ними. Иными словами, мы не можем ни признать язык полностью иллюзорным, ни отождествить его с миром полностью.

Следует обратить внимание на мнение Хайдеггера о роли субъективности в ницшевском понимании творчества. Он определяет искусство как одну из форм воли к власти, однако приписывать человеку статус субъекта искусства, противопоставленного произведениям-объектам, кажется ему неадекватным философии Ницше. Отталкиваясь от описания эстетических состояний как состояний «опьянения», Хайдеггер утверждает, что для Ницше «в обладании чувством по отношению к красоте

субъект выходит за пределы себя самого и таким образом утрачивает субъективное и перестает быть субъектом», а также что «красота разрывает круг внеположного, в себе самом утвержденного “объекта” и делает его сущностной и изначальной принадлежностью “субъекта”» [Хайдеггер, 2006, с. 125]. Если сопоставить эту мысль с цитатой из предыдущего абзаца, мы увидим, что человек по отношению к языку действительно находится в неопределенной позиции. Самообман интеллекта приводит к тому, что субъект языка оказывается как бы частью его, при этом он продолжает быть автором, а не произведением.

Ницше формулирует два взгляда на риторiku, которые мы будем называть двумя риторическими режимами; они противоположны, но не противоречат друг другу, поскольку являются частями единого процесса конструирования языковой реальности. Оба режима уже указаны в приведенной выше цитате. Первый – это стабилизация метафор; на этом риторическом режиме основан «естественный» язык человеческого общения и язык, посредством которого мы организуем наше познание мира. Основная цель риторики в рамках этого режима состоит в организации устойчивых, воспроизводимых и в конечном счете конвенциональных общепринятых связей метафор друг с другом. Для того чтобы обеспечить стабильность системы метафор, интеллект как бы дезавуирует самого себя, т.е. производит намеренное забвение. Человек отказывается от знания о себе как об источнике метафор для того, чтобы облегчить себе пользование ими. Второй режим, который генеалогически предшествует стабилизации метафор, – это безудержное, беспорядочное производство метафор. Описывая его, Ницше говорит о некой условной первобытности, в рамках которой человек, как бы переживая праздник риторического творчества, создает языковые фигуры, совершенно не считаясь с окружающими его вещами. Творчество метафор предполагает создание средствами риторики целых миров; интеллект ничем не сдерживает себя, производит многочисленные неоднородные системы метафор и наслаждается наблюдением за ними.

Необходимо уточнить позицию Ницше по поводу творчества метафор: то обстоятельство, что человек наслаждается свободой, данной ему средствами языка, вовсе не означает, что в этом состоянии он обладает также более точным знанием о действительности. Специфика второго режима риторики состоит как раз в том, что в его рамках познание не является вовсе сколько-нибудь значимой ценностью. Метафоры ценятся исключительно ради них самих, безотносительно их совместности с другими метафорами.

Сконструированная Ницше пара риторических режимов смежна по времени с другой, намного более известной парой аполлонического и дионисийского. В данном случае можно говорить о том, что это соседство не случайно, поскольку режимы риторики и два начала из «Рождения трагедии» содержательно имеют много общего. Обратим внимание на то, как Ницше проводит различие между аполлоническим и дионисийским искусством в докладе «Дионисийское мировоззрение»: «Бог прекрасного блика, прекрасной иллюзии, должен быть одновременно и богом истинного познания. Однако в природе Аполлона необходимо должна присутствовать и та нежная грань, через которую не может преступить сновидение, чтобы не оказать патологического действия, когда иллюзия не только тешит, но и обманывает, – то ограничивающее чувство меры, та свобода от диких порывов, тот мудрый покой бога-художника. <...> Дионисийское искусство, напротив, основывается на игре с опьянением, с экстазом. <...> Он чувствует себя богом, и то, что жило прежде лишь в силе его воображения, ныне воплощено в нем самом. Что ему теперь картины и статуи? Человек больше не художник, он стал произведением искусства; он сам шествует теперь восторженно <...> Если человек сам не испытывал этого состояния, то постигнуть его можно лишь путем сравнения: это похоже на то, как если бы человек видел сон и при этом ощущал его как сон» [Ницше, 2012а, с. 204–205].

Несмотря на то, что Ницше явно приписывает некую более высокую степень подлинности дионисийскому искусству, нельзя не заметить соответствие между безудержным творчеством метафор и дионисийским экстазом. Точно так же соответствуют друг другу стабилизация метафор и стремление к прекрасной иллюзорной гармонии аполлонического художника. Кроме того, в обоих случаях один из полюсов характеризуется состоянием забвения: аполлонический художник не смотрит на художественные образы как на иллюзии, чтобы не помешать их «успокаивающему» воздействию; то же самое было существенным и для стабилизации метафор.

Обе обсуждаемые сейчас пары связаны весьма сложным отношением. Аполлоническая стабильность конструирует идеал истины (в той мере, в какой она вообще является областью действия идеалов), идеал гармоничного законосообразного мира. В то же время дионисийское экстатическое творчество само по себе «истинно», т.е. являет свой исток открыто, однако при этом оно не имеет никакого отношения к идеалу истины² как гармоничного знания: «Чтобы держаться в границах, нужно их знать: отсюда – аполлонийский призыв $\gamma\upsilon\omega\theta\iota$ $\sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$. Но зеркалом, в котором аполлонийский грек только и мог видеть, то есть познавать, себя, был олимпийский мир богов, в котором он, однако, узнавал свою сокровенную сущность закутанной в прекрасную иллюзию сновидения. <...> Сокровеннейшей же целью культуры, ориентированной на иллюзию и меру, может быть лишь затушевание истины» [Ницше, 2012а, с. 213–214]. Вопрос о том, каким смыслом наделяется истина у Ницше в отличие от идеала истины и даже в противоположность ему, в контексте нашего рассуждения примет следующий вид: производит ли второй режим риторики что-то еще, кроме потенциально бесконечного мира метафор?

Обратим еще раз внимание на проблему «всего лишь интерпретации», обсуждаемую Александром Нехамасом. Анализируя критическую позицию Ницше в отношении метафизики и эссенциалистского языка, Нехамас отмечает, что Ницше предлагает подвергнуть разоблачению не саму нашу языковую способность, а ее применение: «Однако Ницше не утверждает, что сам наш язык ошибочен. <...> Даже если грамматические категории субъекта и предиката являются частью нашей природы, это вовсе не значит, что онтологические категории субстанции и атрибута или любые другие корректны. Логика и язык сами по себе нейтральны» [Nehamas, 1999, p. 96]. Утверждение о нейтральности языка относительно реальности хорошо согласуется с обсужденными нами выше режимами риторики, однако из него следует неоднозначное решение проблемы интерпретации у Ницше. Если принять идею нейтральности языка буквально, то мир метафор обретает действительную автономию, как если бы дионисийский художник мог полностью переселить нас в изобретенный им мир. Такое решение кажется рискованным, а, кроме того, сам Ницше указывает, что дионисийское творчество метафор всегда связано с саморазрушением создаваемых миров [Ницше, 2012а, с. 207]. Кажется почти несомненной позиция Ницше в этом вопросе: мир метафор непригоден для жизни, хотя и является неотъемлемой частью человеческого существования, из чего следует, что, несмотря на относительную автономию, он не может считаться самодостаточной действительностью.

Следующий шаг в нашем рассуждении будет связан с терминологической устойчивостью, которую демонстрирует Ницше в отношении двух режимов риторики. Мы уже указали на содержательное соответствие между ними и парой «аполлоническое-дионисийское». Каждому члену этой пары Ницше приписывает преимущественное состояние, в котором Аполлон и Дионис полнее всего раскрывают свое

² На внутреннюю противоречивость позиции художника в философии Ницше указывает Натали Шульте. Поэту никогда не удастся обмануть себя и полностью поверить в созданную им действительность, что приводит к саморазоблачению [Schulte, 2017, S. 291–292].

действие: это сон и опьянение. В немецком тексте [eKGWB, DW, 1] мы видим термины *Traum* и *Rausch*. *Traum* буквально стоит перевести как «сновидение» или «греза», чтобы отличить его от просто состояния сна (физиологического), а *Rausch* – как «упоеание» или «экстаз», т.е. опять-таки имеется в виду не просто физиологическое состояние. Эти два термина используются, судя по всему, одним и тем же образом в «Рождении трагедии», сопряженных ранних текстах и текстах поздних. Например, в «Сумерках идолов» Ницше называет главным эстетическим состоянием и условием всякого творчества опьянение (*Rausch*) [Ницше, 2009, с. 64; eKGWB, GD, Streifzuege-8], т.е. избыток силы, благодаря которому художник заставляет вещи стать больше того, чем они являются. Наше же внимание привлекает употребление термина *Traum* в тексте «Так говорил Заратустра», которое, как нам кажется, следует описанной выше логике различия двух режимов риторики.

С самого начала следует отметить, что в «Заратустре» *Rausch* как термин совершенно отсутствует и употребляется лишь в своем обычном значении – «шум». *Traum*, напротив, играет весьма существенную роль и встречается в ряде ключевых для произведения мест. Так, очередной поворотный момент в истории Заратустры, оставление учеников, связан со столкновением главного героя с «самым тихим часом», которое происходит именно в сновидении [Ницше, 2007, с. 152]. Далее, в начале третьей части «Заратустры», Ницше описывает видение о карлике и воротах Мгновения. В конце этого видения, перед появлением образа пастуха, откусившего голову змее, Заратустра восклицает: «Было ли это во сне? Или наяву?» [Там же, с. 163]. В немецком тексте: “Träumte ich denn? Wachte ich auf?” [eKGWB, Za, III-Gesicht-2] – т.е. буквально он спрашивает, грезил ли он или пробудился, перестал грезить. Предпоследняя глава третьей части завершается чем-то напоминающим расставание Заратустры с возлюбленной, Жизнью, этот поворотный момент отмечен стихотворением, где Полночь говорит: «Из сна теперь очнулась я» [Ницше, 1996, с. 165–166]. В немецком тексте: “Aus tiefem Traum bin ich erwacht” [eKGWB, Za, III-Tanzlied-3], – т.е. этот момент также символически отмечается как момент прекращения грезы. Наконец, в финале четвертой части, когда Заратустра преодолевает сострадание к высшим людям, он говорит о них: “...ihr Traum kät noch an meinen Mitternächten” [Ibid., IV-Zeichen], что означает: их греза, мечта продолжает «пережевывать» полуночи Заратустры, т.е. то, что им было уже давно преодолено.

Это далеко не исчерпывающий список появлений термина *Traum* в тексте «Заратустры», и в дальнейшем мы обратим внимание также на некоторые другие. Эти примеры были выбраны нами как достаточно показательные для того, чтобы схематично описать риторическую динамику, управляющую центральным ницшевым персонажем. Тот факт, что именно сновидение, греза, а не опьянение занимает ведущее место в сюжете «Заратустры» (при всей энигматичности этого сюжета), не должен напрямую вести нас к интерпретации позиции главного героя через идею художественного обмана. Нельзя спорить с тем, что Заратустра является именно художественным персонажем, однако Ницше не стал бы придавать ему столько значения, если бы он был подвержен описанной нами выше метафорической «деконструкции» точно тем же образом, что и разоблачаемые им самим метафизические понятия.

Во всех случаях, когда используется термин *Traum*, мы сталкиваемся с Заратустрой в каких-либо пограничных состояниях, как бы между сновидением и действительностью. Даже кажущаяся финальность главы «Знамение», завершающей четвертую часть, не должна вводить нас в заблуждение. Пришествие к герою смеющегося льва, которое упоминалось им в тексте ранее как знак исполнения его пророчества о сверхчеловеке, вовсе не означает пробуждения к «подлинности» и достижения откровения. В отличие от высших людей Заратустра не грезит, однако его

действительность едва ли является противоположностью грезам. Он лишь провозглашает наступление «великого полудня» [Ницше, 2007, с. 330] и покидает свою пещеру, что само по себе не дает достаточных ключей для интерпретации.

Каждый момент столкновения со сновидением, так или иначе, указывает на нестабильность позиции Заратустры, т.е. вместо сокрытия метафорической иллюзии производит частичное ее раскрытие – в отношении других персонажей или самого главного героя. При этом сны, которые видит Заратустра, не подвергаются разоблачению, если сравнивать с другими разоблачениями из текста, как в главе «О новом кумире». Риторический режим этой главы и подобных ей глав как раз в большей степени напоминает стабилизацию метафор, т.е. аполлоническое сновидение по формальным признакам, поскольку в них мы обнаруживаем прямую речь, сообщающую какую-либо идею: «Государство? Что это такое? Итак, наострите уши, сейчас я скажу вам слово о смерти народов. Государством называется самое холодное из всех холодных чудовищ. И холодно лжет оно; эта ложь ползет из его уст: “Я, государство, емь народ”» [Там же, с. 50]. Именно такие главы и предоставляют читателю некий кусочек системы знания, притом не всегда только негативно-го: Ницше делает достаточно много содержательных утверждений.

Во всех же случаях, когда мы встречаем в тексте действительно прямое упоминание сновидения, риторический режим меняется: образность речи интенсифицируется, становится крайне затруднительным свести читаемое к набору связанных суждений и т.д. В конечном итоге упоминания сновидения представляют собой риторические загадки. Вспоминая же о фактическом отсутствии термина *Rausch* в «Так говорил Заратустра», мы получаем возможность сделать следующее предположение. В качестве художественного произведения «Заратустра» является литературной иллюзией – точно так же, как иллюзорны и все упорядоченные системы метафор. Однако принципиальное значение для «Заратустры» имеет выход на границу этой иллюзии, т.е. смена риторического режима внутри самого сновидения в соответствии с характеристикой дионисийского творчества: «Это похоже на то, как если бы человек видел сон и при этом ощущал его как сон». Термин *Rausch* как таковой отсутствует в тексте именно потому, что *Rausch* является формой этого текста.

Следует добавить к сказанному еще несколько наблюдений. Предполагая относительную терминологическую однородность ницшевских текстов, можно установить связь ряда существенных фрагментов, принадлежащих различным произведениям, однако составляющих своего рода единую мысль. Глава «О возвышенных» из «Так говорил Заратустра», где Ницше постулирует необходимость для ума, разоблачающего ценности других, разоблачать также самого себя, завершается загадочной фразой: «Это и есть тайна души: только когда герой покинул ее, приближается к ней, в сновидении [im Traume], – сверхгерой» [Там же, с. 124; eKGWB, Za, II-Erhabene]. Интерес представляет фигура сверхгероя, а именно: что значит быть сверхгероем в отличие от героя? И почему он приближается к душе именно в сновидении? Афоризм, который, вероятно, стоит связать с этой фразой, мы встречаем в составе «По ту сторону добра и зла»: «Вокруг героя всё становится трагедией, вокруг полубога – сатирической драмой, а вокруг Бога всё становится – чем же? быть может, “миром”?» [Ницше, 2012б, с. 92]. Упоминание трагедии в контексте того, что свойственно герою, само по себе кажется достаточно понятным, однако в случае Ницше есть более точный смысл такого соединения идей.

В уже упоминавшихся нами ранних ницшевских текстах трагедия характеризуется как средство гармонизации дионисийского творчества, т.е. фактически как средство преобразования одного риторического режима в другой: «Вместе с сознанием того, кто очнулся от опьянения, он видит повсюду ужас или абсурд человеческого существования; ему это мерзко. Здесь достигается опаснейший предел, к которому могла приблизиться эллинская воля с ее аполлоновско-оптимистическим

основополагающим принципом. И тут она немедля применяла свою природную целительную силу, чтобы снова переломить этот отрицающий настрой. Ее средствами были трагическое произведение искусства и трагическая идея» [Ницше, 2012а, с. 215–216]. Трагедия становится формой, или, иначе, фигурой, в которую удается поместить фрагмент дионисийской риторики, при этом сохранив стабильную систему метафор вокруг; своего рода «карман», скрывающий один риторический режим внутри другого. Герой может считаться частью такой фигуры или даже самой фигурой целиком³.

Итак, героя следует понимать как одну из сложных аполлонических форм, т.е. форму стабильного сновидения. В связи с этим интересно обратить внимание на знаковый фрагмент из финальных книг «Веселой науки»: «Перед нами маячит другой идеал... идеал духа, который наивно, стало быть, произвольно и из бьющего через край избытка полноты и мощи играет со всем, что до сих пор называлось священным, добрым, неприкосновенным, божественным <...> быть может, только теперь и появляется впервые великая серьезность, впервые ставится вопросительный знак, поворачивается судьба души, сдвигается стрелка часов, начинается трагедия...» [Ницше, 2014, с. 581–582]. Если предположить, что именно описываемый здесь Ницше играющий дух дает начало трагедии, тогда мы должны будем сказать, что переоценка ценностей, которую начинает производить этот дух, происходит в рамках стабилизирующего риторического режима. Герой, будучи фигурой трагедии, позволяет нам вместить внутри нормального течения человеческой жизни нечто в иных условиях несовместимое с ней, а значит, он является сновидением в том состоянии, когда оно может разрушиться под давлением метафор.

Парой процитированного фрагмента из «Веселой науки» нам представляется фраза из «Сумерек идолов», завершающая главу, где Ницше демонстрирует схему своей критики метафизики: «Полдень; мгновение, когда тень так коротка; конец заблуждения, сопровождавшего нас так долго; апогей человечества; INCIPIT ZARATHUSTRA [начинается Заратустра]» [Ницше, 2009, с. 34]. Кажется, не будет большим преувеличением связать два данных фрагмента как описания начальной и финальной стадий трансформации, – в случае нашего рассуждения, риторической трансформации. Приход Заратустры означает устранение идеала истины, вместе с которым устраняется и его противоположность: «Вместе с истинным миром мы упразднили также и кажущийся!» [Там же]. В отличие от героя, начинающего трагедию, Заратустра уже ничего не скрывает и, соответственно, не разоблачает. Несмотря на то, что его речи зачастую являются именно разоблачениями, ход сюжета «Так говорил Заратустра» и то условное рассуждение, которое мы сейчас реконструируем на материале разных текстов Ницше, – всё указывает в конечном счете на стремление главного героя перестать быть героем, т.е. перейти в другой риторический режим.

Стоит также отметить, что все рассмотренные нами сейчас фрагменты из текстов Ницше пронизывает одна и та же метафора – поворота стрелки часов, и она же – полночи/полудня. Помимо очевидной констатации, что все подобные моменты символически нагружены как моменты перехода, мы хотим отметить, что для Заратустры связанные с этими метафорами нестабильность и неопределенность всегда характеризуются повторением. Ницшевский герой многократно помещается в ситуации риторической нестабильности, из которых он переходит не в иной режим

³ В этом контексте важным представляется мнение Андрея Александровича Россиуса о дионисийском начале как начале личном [Россиус, 2019, с. 109–110]. Утверждение мирового страдания является не универсальным символом: оно приобретает индивидуальное лицо. Мы хотим подчеркнуть, что этим лицом является как раз трагический герой.

метафор, а в еще одну ситуацию нестабильности⁴. Столкновение с «самым тихим часом» ведет к столкновению с карликом и пастухом, которое ведет героя дальше к полуночному колоколу и т.д. Ряд встреч Заратустры, разумеется, фактически ограничен объемом книги: их число конечно, однако они не приводят его к чему-либо, кроме новых загадок. Заратустра является не просто колеблющимся героем, который ищет основание для изменения себя в чем-то ином или в самом себе. Будет вернее сказать, что он является трагическим героем, который вышел за границы трагедии, т.е. сновидением, выходящим на границу сна, мгновением перед пробуждением.

Таким образом, общая схема мысли, которую мы реконструировали, принимает следующий вид. Исходя из представления о языке как о метафорической способности человека, мы формулируем задачу отыскания источника метафор, однако характер действия нашей языковой способности не позволяет анализировать ее напрямую. Мы обнаружили, что Ницше придает Заратустре черты трагического героя, т.е. создает его как риторическую фигуру, совмещающую два режима метафор – стабилизацию и избыточное производство. При этом Заратустра является своего рода противоположностью трагического героя, так как результатом его действий является не конечная стабилизация метафор, а указание на метафорическую неполноту. Это значит, что вместо обнаружения основания нашей языковой способности, которое позволило бы объяснить ее относительную автономию от внеязыковой действительности, мы столкнулись с тем, что сам вопрос об основании оказывается неадекватен изучаемому предмету. *Rausch* в качестве формального элемента «Так говорил Заратустра» как бы захватывает *Traum*, т.е. избыточное производство метафор одерживает верх над стабилизацией, однако это не приводит к разрушению речи.

Нет никаких причин объявлять *Rausch* безосновным: это ничем не насыщает нашу интерпретацию «Заратустры», а также запутывает и без того сложный вопрос. Тем не менее результат его действия нельзя назвать и исключительно негативным. Постоянно удерживающая читателя на границе объяснения метафора Заратустры как сверхгероя позволяет Ницше осуществить совмещение двух риторических режимов иным образом, чем это делает фигура трагического героя. В случае Заратустры сон и опьянение снимаются в качестве противоположных полюсов нашей языковой способности и включаются внутрь риторической фигуры, не принадлежащей в чистом виде ни одному из режимов. Если трагический герой с помощью аполлонического сдерживал в литературных рамках дионисийский разрушительный порыв, то сверхгерой Заратустра пытается устранить разницу между *Traum* и *Rausch*, удерживая и постоянно повторяя момент пробуждения, когда ни сновидение, ни действительность еще не исключили обратное себе.

Центральный ницшевский персонаж, рассмотренный с точки зрения представлений его автора о риторике, был оценен нами как попытка создать новый вид метафор: художественный элемент, который балансирует на границе внутри- и внеязыковой реальности. Он также может быть понят как попытка Ницше произвести трансформацию в самих способах использования языка, в результате чего будет преодолена проблема самообмана интеллекта, которая является ключевым элементом рассуждений Ницше о природе языка. Не исключено, что Заратустра является единственным в своем роде примером действия нового риторического режима, однако, даже если Ницше воспользовался им лишь единожды, Заратустру вовсе не следует считать замкнутым в себе артефактом мышления.

⁴ Фредерика Гюнтер, пусть и с другой точки зрения, показывает в своей статье, что Заратустра является героем-неудачником, которому раз за разом не удается достигнуть своей цели [Günter, 2016].

Список литературы

- Ницше, 2012а – *Ницше Ф.* Дионисийское мировоззрение / Пер. с нем. И. Эбаноидзе // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 1/1. М.: Культурная революция, 2012. С. 201–226.
- Ницше, 2014 – *Ницше Ф.* Веселая наука / Пер. с нем. К. Свасьяна // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 3. М.: Культурная революция, 2014. С. 315–596.
- Ницше, 2013 – *Ницше Ф.* Об истине и лжи во вненравственном смысле / Пер. с нем. В. Бакусева, В. Нежежиной, И. Эбаноидзе и др. // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 1/2. М.: Культурная революция, 2013. С. 433–448.
- Ницше, 2012б – *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла / Пер. с нем. Н. Полилова // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012. С. 7–228.
- Ницше, 2009 – *Ницше Ф.* Сумерки идолов / Пер. с нем. Н. Полилова // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 6. М.: Культурная революция, 2009. С. 9–106.
- Ницше, 2007 – *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра / Пер. с нем. Ю. Антоновского // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 4. М.: Культурная революция, 2007. 432 с.
- Ницше, 1996 – *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра / Пер. с нем. Ю. Антоновского // *Ницше Ф.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 5–237.
- Россиус, 2019 – *Россиус А.А.* Ранний Ницше в свете позднего: «Рождение трагедии» // Ницше сегодня. М.: Издательский Дом ЯСК, 2019. С. 97–118.
- Хайдеггер, 2006 – *Хайдеггер М.* Ницше / Пер. с нем. А. Шурбелева // *Хайдеггер М.* Ницше: в 2 т. Т. 1. СПб.: Владимир Даль, 2006. 608 с.
- eKGWB, GD – Digitale Kritische Gesamtausgabe (eKGWB): Götzen-Dämmerung. URL: www.nietzschesource.org/eKGWB/index#eKGWB/GD (дата обращения: 18.10.21).
- eKGWB, DW – Digitale Kritische Gesamtausgabe (eKGWB): Die dionysische Weltanschauung. URL: www.nietzschesource.org/eKGWB/index#eKGWB/DW (дата обращения: 18.10.21).
- eKGWB, Za – Digitale Kritische Gesamtausgabe (eKGWB): Also sprach Zarathustra. URL: www.nietzschesource.org/eKGWB/index#eKGWB/Za-I (дата обращения: 18.10.21).
- De Man, 1979 – *De Man P.* Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust. New Haven and London: Yale University Press, 1979. 317 p.
- Günter, 2016 – *Günter F.F.* «Glauben sie nur den Stammelden?» Zur Dichtersprache Zarathustras // Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2016. S. 377–398.
- Nehamas, 1999 – *Nehamas A.* Nietzsche. Life as Literature. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999. 278 p.
- Schulte, 2017 – *Schulte N.* Nur Narr, nur Dichter? Das Lied der Schwermuth in Nietzsches Zarathustra // Nietzsche als Dichter. Berlin: De Gruyter, 2017. S. 273–296.

Rhetoric of Zarathustra: Metaphors as an Element of Nietzsche's Philosophy*

Alexander A. Sysolyatin

Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. 27/4 Lomonosovsky prosp., GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: lar-how@yandex.ru

In this article the author analyzes Zarathustra as a literary element of text from Nietzsche's point of view on rhetoric and nature of language. On the basis of early Nietzsche's writings the distinction between two rhetoric regimes, stabilization of metaphors and overproduction of metaphors, has been established. In addition to this, the author reveals a conceptual correspondence between rhetoric regimes and apollonian – dionysian pair. Further it is demonstrated that in "Thus spoke Zarathustra" its main character continuously oscillates from one regime to another, and this oscillation is marked with terminological distinction between dream (Traum) and euphoria (Rausch).

* The reported study has been prepared for publication with the financial support from the Russian Foundation for Basic Research, grant No. 20-311-90001, project "Principles of F. Nietzsche's philosophical methodology in "Thus spoke Zarathustra"".

The author attempts to reconstruct the distinction between tragic hero, which rhetoric purpose consists in control of dionysian metaphors, and overhero-Zarathustra, with use of which Nietzsche tries to exceed an opposition between rhetoric regimes.

Keywords: Nietzsche, Zarathustra, character, ambiguity, language, rhetoric, metaphor, apollonian, dionysian

References

Heidegger M. *Nietzsche*, trans. by A. Shurbelev, vol. 1. St.-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2006. 608 p. (In Russian)

Nietzsche F. Dionisijskoe mirovozzrenie [The Dionysian Vision of the World], trans. by I. Ebanoidze. In: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 1/1. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2012, pp. 201–226. (In Russian)

Nietzsche F. Ob istine i lzhi vo vnenravstvennom smysle [On Truth and Lies in a Nonmoral Sense], trans. by V. Bakusev, V. Nevezhina, I. Ebanoidze et al. In: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 1/2. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2013, pp. 433–448. (In Russian)

Nietzsche F. Po tu storonu dobra i zla [Beyond Good and Evil], trans. by H.H. Polilov. In: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 5. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2012, pp. 7–228. (In Russian)

Nietzsche F. Sumerki idolov [Twilight of the Idols], trans. by H.H. Polilov. In: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 6. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2009, pp. 9–106. (In Russian)

Nietzsche F. Tak govoril Zaratustra [Thus Spoke Zarathustra], trans. by Yu. Antonovskii. In: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 4. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2007. 432 p. (In Russian)

Nietzsche F. Tak govoril Zaratustra [Thus Spoke Zarathustra], trans. by Yu. Antonovskii. In: F. Nietzsche, *Sochineniya* [Works], vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 5–237. (In Russian)

Nietzsche F. Veselaya nauka [The Gay Science], trans. by K. Svas'yan. In: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 3. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2014, pp. 315–596. (In Russian)

Rossius A.A. Rannij Nietzsche v svete pozdnego: «Rozhdenie tragedii». In: *Nietzsche segodnya* [Nietzsche Today]. Moscow: Izdatel'skij Dom YASK Publ., 2019, pp. 97–118. (In Russian)

Digitale Kritische Gesamtausgabe (eKGWB): Also sprach Zarathustra. URL: www.nietzschesource.org/eKGWB/index#eKGWB/Za-I (accessed: 18.10.21).

Digitale Kritische Gesamtausgabe (eKGWB): Die dionysische Weltanschauung. URL: www.nietzschesource.org/eKGWB/index#eKGWB/DW (accessed: 18.10.21).

Digitale Kritische Gesamtausgabe (eKGWB): Götzen-Dämmerung. URL: www.nietzschesource.org/eKGWB/index#eKGWB/GD (accessed: 18.10.21).

De Man P. *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven and London: Yale University Press, 1979. 317 p.

Günter F.F. «Glauben sie nur den Stammelden?» Zur Dichtersprache Zarathustras. In: *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2016. S. 377–398.

Nehamas A. *Nietzsche. Life as Literature*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999. 278 p.

Schulte N. Nur Narr, nur Dichter? Das Lied der Schwermuth. In: *Nietzsches Zarathustra*. In: *Nietzsche als Dichter*. Berlin: De Gruyter, 2017. S. 273–296.

Г.В. Бисеров

Гераклит в базельских лекциях Ницше: историко-философская реконструкция

Бисеров Глеб Владимирович – аспирант. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: gleb.biserov@mail.com

Настоящая статья представляет историко-философскую реконструкцию контекста создания базельской лекции Ницше о Гераклите, а также анализ ее основных особенностей в сравнении с другими ранними текстами Ницше, посвященными Гераклиту. Вспомогательными для реконструкции являются герменевтический и источниковедческий методы, позволяющие задать вопрос об основаниях интерпретации Гераклита у Ницше, в том числе о современных Ницше источниках и трактовках гераклитовской философии, с которыми он был знаком. В статье показано, что именно лекция о Гераклите, а не малые работы Ницше о древних греках была ключевым звеном в становлении взглядов немецкого философа на учение Гераклита.

Ключевые слова: Ницше, Гераклит, Вагнер, базельские лекции, доплатоновские философы

В 1872–1876 гг. Ницше читает в университете Базеля курс лекций о доплатоновских философах, а в его черновиках остаются подробные записи к ним. Современный интерес к базельским лекциям Ницше вызван тем, что они представляют собой один из пропущенных источников, долгое время остававшихся известными лишь узкому кругу специалистов. Настоящая статья предвдваряет планируемую мной совместно с А. Жаворонковым публикацию первого русскоязычного перевода базельской лекции о Гераклите. В статье ставятся следующие задачи: (1) восстановить исторический контекст и хронологию создания текста Ницше; (2) рассмотреть источники реконструкции текста, их надежность, достоинства и недостатки; (3) прояснить место лекции о Гераклите в базельских лекциях и в других работах Ницше раннего периода. Все упомянутые задачи служат основной цели – подготовке историко-философского фундамента для интерпретации места Гераклита в базельских лекциях и в философии Ницше в целом. В то же время из соображений объема почти все связанные с содержанием ницшевской интерпретации Гераклита вопросы, кроме базового вопроса о ее оригинальности по сравнению с современными Ницше трактовками, остаются за рамками рассмотрения.

1. История создания

Зимой 1869 г. начинающий профессор классической филологии Фридрих Ницше дает объявление о курсе лекций. Профессор назовет его «История древнейших греческих философов» [Nietzsche, 1994, S. 209], а рукописное объявление, размещавшееся у дверей его кабинета, сохранится в архиве до наших дней. Остался и черновик с кратким содержанием курса (фрагмент 3[84], зима 1869/1870 – весна 1870 г.):

«Доплатоновские философы.

Мудрец среди греков.

Анаксимандр. Меланхолия и пессимизм. Родство с трагедией.

Пифагор. Религиозное движение 6-го века.

Ксенофан. Состязание с Гомером.

Парменид. Абстракция.

Гераклит. Артистическое мирозерцание.

<...>

Сократ. Воспитание, любовь.

Платон. Универсально агрессивен. } Борьба против образования» [Nietzsche, 1978, S. 83].

Уже в этом черновике 1869 г. Ницше присваивает каждому древнему философу стихию: Гераклит ассоциирован с искусством, Пифагор – с религией, Платон и Сократ – с разрушением греческих форм (образования), хотя Сократ в «воспитательном» и «любовном» ключе, а Платон – в «агрессивном». Отметим также важность заглавия «Доплатоновские философы». После влиятельной публикации фрагментов древнейших греческих философов под редакцией Г. Дильса (1903) в XX в. в научный оборот прочно вошел термин «досократики». Ницше включает Сократа в рассмотрение и дает лекциям название «Доплатоновские философы» по двум причинам. Во-первых, одновременно Ницше читает курс о Платоне, и вместе с ним эти лекции формируют единый цикл. Во-вторых, для Ницше термин «доплатоновский» имеет не формальный историко-географический смысл (как, например, триада афинской школы), а относится непосредственно к философской интерпретации. Для Ницше Платон – первый синтетический тип философа, чье учение соединяет в себе черты различных философских систем, в то время как доплатоники, включая Сократа, представляют либо чистые коренные типы этих систем, либо предшественников одного из них.

В 1869 г. курс лекций не состоялся: молодой филолог не набрал достаточное количество слушателей¹. Тем не менее намерение Ницше работать над философией древних греков не исчезло. Зимой 1869–1870 гг. он решает завести отдельную тетрадь под названием «Доплатоновские философы», но в следующий раз он вернется к ним уже в 1872 г. Возможно, создание и подготовка к публикации «Рождения трагедии» (1871) побудили Ницше в очередной раз обратиться к доплатоникам, чтобы подобрать более прочный фундамент для положений, высказанных в этой скандальной книге.

В последние дни декабря 1871 г. «Рождение трагедии», первая книга Ницше, выходит из-под типографского пресса. В те дни Ницше переживает неимоверный подъем сил после непростого года, ознаменованного вначале болезнью, затем полуторамесячным лечением и напряженной работой над написанием и корректурой

¹ Несмотря на то, что ряд исследователей, в числе которых и переводчик лекций Г. Уитлок [Nietzsche, 2001, р. xxiii], полагают, что Ницше действительно прочитал эти лекции в зимнем семестре 1869–1870 гг., последние историко-философские исследования подтвердили ранее общепризнанную точку зрения, что Ницше первый раз прочел свой курс только в 1872 г. [Parkhurst, 2019].

книги, которую он вынужден совмещать с большой академической нагрузкой в университете и старшей школе («Педагогийум») Базеля. Тогда, в предшествующий «Доплатоновским философам» зимний семестр 1871–1872 гг., Ницше читал в университете курс о «Диалогах» Платона (девять слушателей) и о латинской эпиграфике (шесть) [Янц, 2017, с. 408].

Закончив зимний семестр, в феврале–марте 1872 г. Ницше читает в Базеле публичные лекции о будущем образовательных учреждений, собирающие полный зал в триста слушателей. Он окрылен дружбой с Вагнерами и даже отказывается от предложенной ему более солидной профессуры в немецком Грайфсвальде, чем вызывает восторг и уважение базельцев, при этом подумывает и вовсе бросить профессорскую профессию и посвятить себя Байрейту как «культурной революции» под началом Вагнера. Профессор Ницше, ближайший к маэстро человек, регулярно навещает Рихарда и Козиму в их доме в Трибшене. В общем, Ницше в то время переживает ощущение ранних успехов, дополненное влюбленностью в Козиму и зачарованностью дружбой с Вагнером. Это время знаменует одну из высших точек на его жизненном пути, и в этой точке Ницше решает вернуться к курсу о доплатоновских философам.

Начиная с зимы и особенно с весны 1872 г. обнаруживается все больше свидетельств активной подготовки лекций². В апреле 1872 г. Ницше заказывает в библиотеке ряд необходимых ему книг, в том числе «Фрагменты древнегреческих философов» Муллаха [Mullach (ed.), 1860] – одно из первых собраний фрагментов Гераклита, в котором, примерно за 40 лет до издания Дильса, собрано 96 фрагментов. Однако Ницше не обязательно погружаться в них, скорее, он делает это в справочных целях: ведь ранее он подробно их изучал, читая в оригинале как первоисточники, Плутарха и Диогена Лаэртского, так и современных ему Бернайса, Ласалля и других. Сохранилась еще одна подготовительная таблица с оглавлением курса:

«Философы-доплатоники.

Философия в рамках языка. Мудрец как старец, король, жрец, маг. Тожество жизни и философии. Но всегда в границах эллинства. До Платона, который ниспровергал эллинское <...>

Гераклит. Идеализация состязания. Мир как игра. Философ и женщины» [Ницше, 2007, с. 360].

Как мы видим, здесь Гераклит уже связан с тремя темами: состязание, игра и женщины. Но если состязание и игра действительно окажутся основными темами лекции о Гераклите, то о женщинах в ней нет ни слова.

Летний семестр начинается в апреле 1872 г., и в этот раз желающих записаться на «Доплатоновских философам» достаточно. С апреля по сентябрь Ницше читает лекции по три часа в неделю десяти слушателям, что не так мало для университета со 168 слушателями. Благодаря базельским архивам сохранились их имена: Jules [Julius] Cornu, Wilhelm Matzinger, Achil[les] Burckhardt, Friedrich Speiser, Ernst

² В комментарии к изданию «Философии в трагическую эпоху Греции» (ФТЭ) в томе 1/1 русского собрания сочинений [Ницше, 2012, с. 401] перечислен ряд фрагментов того периода как черновики к ФТЭ: группа 19 [89, 188, 189, 190, 214, 315, 316, 325], группа 21 [5, 6, 9, 11, 13, 14, 15, 16, 19], группа 23 [1, 2, 3, 5, 6, 8, 12, 14–41], группа 26 [1, 8, 9]. Представляется, что в действительности упомянутые фрагменты группы 19 содержат наброски, составленные в процессе подготовки и чтения базельских лекций, о чем свидетельствует, например, содержание фрагмента 19 [315], перечисляющего в точности названия и содержание лекций, но не находящего такого же соответствия в ФТЭ. Фраза “sehr einfach” («очень просто») в этом фрагменте говорит о выполненной задаче, о подготовленном оглавлении. О связи между ФТЭ и базельскими лекциями см. раздел 3 настоящей статьи.

Jaecklin, Enoch Müller, Albert Ackermann, Hans Siegrist и еще двое без фамилий (Marty и Barth) [StABS, Erziehung X 34]³.

Хотя Ницше, если судить по его переписке, в летние месяцы 1872 г. обеспокоен в основном Вагнерами и защитой «Рождения трагедии» от критики, именно в лекциях о доплатониках продолжается основная философская работа. В письме к Герсдорфу от 5 октября 1872 г. Ницше напишет, что в течение летнего семестра он все время занимался «Философами-доплатониками» и «Хоэфорами» Эсхила «день и ночь в равных долях» [BVN 1872–258]. Поскольку работа над «Хоэфорами», основная работа хотя и занимала много времени, являлась главным образом филологической, в «мастерской философа» проводится над «Доплатониками». Ее итоги Ницше оценит в письме к Роде от 26 августа [BVN 1872–252]: «Мои черновики пока немного в беспорядке, но я все время чувствую себя на пути, без сомнения, и, если хватит времени, обязательно опубликую результат. Особенно плодотворными оказались мои летние занятия философами-доплатониками».

По окончании летнего семестра 1872 г. Ницше по следам своего курса напишет «Пять предисловий к пяти ненаписанным книгам» (декабрь 1872) и «Философию в трагическую эпоху Греции» (март 1873) как полемическое изложение лекций. Эти две работы неразрывно связаны с лекциями о доплатониках: последние выступают фундаментом, а первые две скорее манифестами, обращенными к Вагнерам. «Пять предисловий...» Ницше дарит Козиме Вагнер на Рождество в декабре 1872 г., пригласив их вместо себя. Первое и главное из этих предисловий, «О пафосе истины», написано о Гераклите. В свою очередь, «Философию в трагическую эпоху» Ницше пишет легко, за двадцать дней весны 1873 г., а в апреле отправляется в Байреит, чтобы прочесть ее Вагнерам вслух.

Чтения продолжаются несколько дней, и Козима записывает в дневнике, что 7 апреля Ницше прочел вслух свою «новую интересную работу о доплатоновских философах» [Янц, 2018, с. 88]. Но на этом месте Вагнер резко прерывает ницшевский план дальнейшей работы над книгой о древнегреческих философах и предлагает ему заняться публицистикой «на злобу дня», а именно – написать памфлет против Д. Штрауса [Там же, с. 88–93]. Ницше обращается к этой работе – так появляется первое «Несвоевременное размышление». Рукопись ФТЭ будет отложена, Ницше к ней больше не вернется.

Известно, что Ницше, несмотря на критику со стороны Вагнера и отвлечение на Штрауса, длительное время планировал издать «Доплатоновских философов» отдельной книгой, однако его замысел не был осуществлен. Эти планы можно спутать с планами публикации ФТЭ. Скорее всего, Ницше планировал лишь одну «Книгу о философах» (*Philosophenbuch*) и работал над ней в течение зимнего семестра [Там же, с. 62]. ФТЭ была написана как ее первая полемическая проба, предназначенная на суд Вагнеру. Планы публикации не были осуществлены не только из-за отвлечения злободневностью «Несвоевременных размышлений» и рекомендаций Вагнера, но и из-за профессиональной критики в адрес «Рождения трагедии», предыдущей книги Ницше об Античности.

Курс лекций о доплатониках повторится уже летом 1873 г. В этот семестр лекции привлекают 11 слушателей, в том числе Пауля Рэ и Карла фон Герсдорфа.

³ Швейцарец Жюль Корню, будущий университетский профессор, защитивший докторскую диссертацию в 1874 г., сдавал Ницше греческий язык. Ницше упоминает его в одном из писем как переводчика Шопенгауэра на французский язык. Ахилл Буркхардт – учитель гимназии Базеля. Позднее он замещал Ницше в «Педагогуме», получая часть его зарплаты. Фридрих Шпайзер – в будущем профессор теологии в университете Фрибура. Очевидно, что теологи и философы составляли значимую часть аудитории. В 1876 г. будет наблюдаться уже совершенно иная картина: сам Ницше напишет, что к нему на лекции ходят лишь двое – музыкант и юрист (о Гасте и Шеффлере).

Последний подтверждает в своих письмах, что Ницше особенно много работает над лекциями о доплатониках⁴ [Nietzsche, 2001, pp. xxviii–xxix]. В 1876 г. лекции о доплатониках читаются в последний раз, и на них записывается всего несколько человек, в том числе Генрих Кёзелиц, который оставил конспект лекций.

В 1876–1878 гг., уже изможденный болезнью, Ницше берет отпуск в Базеле и отправляется в Италию. За это время он готовит рукопись работы «Человеческое, слишком человеческое», во многом учитывающую материалы естественно-научных исследований, использованные Ницше во время подготовки базельских лекций о доплатониках. В 1879 г. Ницше вновь включит «Доплатоновских философов» в план лекций, но к преподаванию уже не вернется: состояние здоровья заставит его покинуть профессорскую кафедру.

Представленная событийная канва возникновения лекций о доплатоновских философах позволяет оценить место этих материалов в кругу других в базельский период. На мой взгляд, лекции о доплатоновских философах служат скрытым фундаментом для развития основной философской линии Ницше в базельский период, идущей от «Рождения трагедии» через малые работы «О пафосе истины» и «Об истине и лжи во вненравственном смысле» к «Человеческому, слишком человеческому». В связи с неудачей «Рождения трагедии» задуманная Ницше «Книга о философах» остается на полке в виде материалов лекций и неоконченного черновика ФТЭ. Однако, как было сказано ранее, собранные Ницше во время работы над лекциями естественно-научные материалы будут использованы им в ЧСЧ.

2. Источники реконструкции

Как говорилось выше, стечение неудачных обстоятельств не позволило осуществиться плану публикации «Книги о философах». От лекций о доплатониках сохранился конспект самого автора, который до настоящего момента являлся основой их печатных изданий. Возникает вопрос, что понимать под базельскими лекциями в целях их реконструкции. Сохранившийся и опубликованный в KGW манускрипт? Включать ли в это понятие подготовительные фрагменты автора и конспекты слушателей?

Реконструкция базельских лекций не может ограничиваться одним конспектом Ницше, с учетом того что прочитаны они были три раза и готовились на протяжении нескольких лет. Поэтому под «базельскими лекциями» я буду понимать подготовленный и прочитанный Ницше курс в целом, а задачу реконструкции лекции о Гераклите видеть в максимально полном и подтвержденном фактами воссоздании сказанного о Гераклите слова Ницше, о котором впоследствии будут вспоминать ученики философа. При таком рассмотрении частями лекций о Гераклите я считаю следующие дополнительные источники: (1) фрагменты рукописей Ницше, непосредственно относящиеся к подготовке лекций в 1869 и 1872–1873 гг., в том числе заглавия лекций; (2) конспект лекций, выполненный Генрихом Кёзелицем в 1876 г.; (3) список лекций, составленный Рихардом Элером в 1894 г.; (4) корреспонденцию Ницше; (5) воспоминания и письма слушателей лекций. Эти же источники могут быть использованы в будущем для реконструкции и интерпретации оставшейся части базельских лекций о доплатониках. Разумеется, главным источником остается рукопись самого автора, пронумерованная ваймарским архивом Ницше как P-II-11.

⁴ Воспоминания Гердсдорфа заслуживают отдельного внимания со стороны историков философии. Он не только находился рядом с Ницше в этот важнейший период 1872–1873 гг., но и ассистировал профессору в Базеле, посещая лекции о доплатоновских философах.

Рукопись Р-II-11 представляет собой тетрадь 22 на 28 см, исписанную мелким, убористым почерком. По привычке Ницше заполняет одну страницу на каждом развороте, оставляя вторую страницу чистой для комментариев, приписок и последующих цитат, что оказывается полезным для датирования тетради и комментариев. Основной проблемой реконструкции «Гераклита Ницше» по этой рукописи является то, что Ницше записывал этот конспект для себя, поэтому рукопись содержит массу внутренних ссылок и сокращений, требующих осторожного разбора.

Вопрос датировки рукописи разрешен не до конца. Доподлинно известно, что она подготовлена не ранее 1872 г., поскольку основной текст в ней содержит отсылку к книге М. Гейнце [Heinze, 1872]. Теоретически рукопись могла быть подготовлена и позднее, но 1872-й можно считать годом ее создания по нескольким причинам. Во-первых, из писем Ницше известно, что он сам, в одиночку готовился к лекциям в 1872 г., когда лекции в первый раз были прочитаны в университете. В 1873-м, а также в 1874 г. Ницше уже помогал Герсдорфу, при этом последний свидетельствовал о сильно ухудшившемся зрении лектора, не позволяющем Ницше «разбрасываться тысячами цитат». Во-вторых, схожесть и даже идентичность ряда фраз ФТЭ и лекций свидетельствуют о том, что одна из этих работ написана «по следам» другой. Поскольку ФТЭ имеет точную дату создания – март 1873 г. – и является явно вторичным полемическим изложением более строгого с научной точки зрения текста лекций [Nietzsche, 2001, р. xxvi; Янц, 2018, с. 87–88], можно заключить, что их конспект был создан не позднее весны 1873 г. Наконец, наличие в рукописи приписок (стр. 11, 13, 19 и др.) говорит о том, что над рукописью проводилась дополнительная работа, предположительно в 1873 г. Кроме того, лекции дополнены в 1874 г. текстом «Διαδοχαί доплатоновских философов», что свидетельствует о непрекращающейся работе над этой темой. Последний текст Ницше диктует Карлу фон Герсдорфу и использует при чтении лекций в 1876 г. [Nietzsche, 1995, S. 613–623].

Важность датирования рукописи Р-II-11 летом 1872 г. трудно переоценить. Во-первых, эта дата указывает на серьезность занятий Ницше естественными науками уже в 1872 г., т.е. за шесть лет до работы над «Человеческим, слишком человеческим», что косвенно опровергает тезис ряда исследователей, таких как М. Кларк [Clark, 1990], о том, что ницшевская эпистемология начинается с романтизированного неокантианства («Об истине и лжи во вненравственном смысле») и движется к позитивизму через научные штудии: лекции были прочитаны раньше, чем была написана упомянутая малая работа. Во-вторых, предшествуя ФТЭ, текст лекций свидетельствует о глубине погружения Ницше в философию Гераклита и позволяет интерпретировать ФТЭ и особенно предисловие «О пафосе истины» как работы, следовавшие за тщательной подготовкой материала в рамках лекций.

По этим и другим причинам лекции о доплатоновских философах активно публиковались и изучались: за 1890–1930-е гг. вышло три их издания. Первым изданием лекций можно считать *Grosoktavausgabe* (1895) под редакцией Э. Фёрстер-Ницше. Вторым – *Philologica* (1912–1914). Затем – *Musarion* под редакцией Элера (1920–1921). В издании *Musarion* лекции помещены рядом с ФТЭ, что совершенно точно отражает взаимосвязь этих двух текстов. В послевоенное время лекции пережили период относительного забвения. Новое издание лекций увидело свет лишь в середине 1990-х гг., когда почти одновременно Борнман и Капителла на немецком [Nietzsche, 1994] и Паоло д'Иорио на французском [Nietzsche, 1994a] опубликовали лекции о доплатониках. На сегодняшний день имеются французский, английский и итальянский переводы лекций с комментарием: первый – под редакцией Паоло д'Иорио [Nietzsche, 1994a], второй – авторства Г. Уитлока [Nietzsche, 2001], третий –

под редакцией Пьеро Ди Джованни [Nietzsche, 2005]. Однако по разным причинам ни одно из перечисленных изданий не является удовлетворительным⁵.

Одной из причин отсутствия по-настоящему качественного издания лекций Ницше на немецком языке или в переводах являются трудности в работе с рукописью Р-II-11. Основные специфические проблемы первоисточника для перевода и расшифровки (первоисточника, напомним, не готовившегося автором к публикации) связаны, во-первых, с тем, что многие цитаты Ницше в лекциях являются парафразами на немецком или древнегреческом вперемешку с немецким, записанными по памяти без указания источников. КGW такие места не расшифровывает, приводя текст рукописи дословно. Кроме того, во многих местах использование того или иного текста (в первую очередь, современных Ницше исследований) вообще не обозначено. По этой причине исследователи до сих пор занимаются атрибуцией тех или иных фрагментов текста конспекта к первоисточникам Ницше. Наконец, в конспекте есть цитаты фрагментов с альтернативным переводом с древнегреческого языка без указания источников; такие цитаты требуют дополнительной атрибуции. Проблемами вторичного источника (KGW) являются также ошибки переноса, например спутанные номера глав при цитировании или отсутствие цитирования там, где оно есть в рукописи. Совокупность перечисленных выше трудностей послужила причиной тому, что текст лекций пока не переиздан на немецком, а также никогда не переводился и не издавался на русском языке.

Отметим и несколько ключевых особенностей стиля рукописи: во-первых, в ней присутствует характерный ницшевский темп: от одной концепции к следующей Ницше мчится с огромной скоростью. Трудно себе представить, как подобный объем мог быть представлен в одной устной лекции о Гераклите, но в ней Ницше успевает изложить не только свою концепцию временно-пространственной относительности через эксперимент К.Э. фон Бэра, но также данные Гельмгольца об энергетическом балансе солнечной системы, обрисовывает контуры эпистемологического треугольника Гераклит–Парменид–Анаксимандр и кратко останавливается на ключевых концепциях самого Гераклита. Во-вторых, текст рукописи изобилует цитатами, не всегда приведенными со ссылками, что разительно отличает текст лекций от опубликованных работ и черновиков Ницше. По воспоминаниям Герсдорфа, Ницше буквально «сыпал» цитатами на лекциях, пока ему позволяло зрение, но позднее, к 1876 г., ему пришлось выучить свои основные цитаты наизусть, превращая лекции в своеобразный перформанс. В-третьих, стилистика повествования делает очевидным то обстоятельство, что для Ницше аудитория лекций была вторична: он был в большей степени занят проработкой философских концепций – безотносительно к педагогическим устремлениям донести материал до слушателей.

3. Место Гераклита в базельских лекциях

Может показаться, что Гераклит всего лишь «один из» в ряду античных мыслителей, интересовавших Ницше. Это так и не так. С одной стороны, Ницше действительно рассматривает ряд «блестящих мыслителей», уделяя место и время каждому из них. Например, лекции о доплатониках содержат 12 глав, в которых Ницше отдельно рассматривает философов от Фалеса до Сократа, и только одна из глав посвящена Гераклиту. Кроме того, Ницше одновременно читает отдельный цикл лекций о Платоне. С другой стороны, при ближайшем рассмотрении всего три философа выступают в лекциях о доплатониках как «чистые парадигмы» (Платон –

⁵ В частности, издание Уитлока изобилует переводческими ошибками, разбор которых, к сожалению, занял бы слишком много места в настоящей статье.

первый пример смешения парадигм) и лишь один из трех может представлять чистую парадигму, близкую самому Ницше. Чистые парадигмы – это Пифагор, Гераклит и Сократ: «мудрец как религиозный реформатор, мудрец как гордый, одинокий искатель истины и мудрец как вечный исследователь всех вещей» [Nietzsche, 1994, S. 265].

Интерес к Гераклиту у Ницше возрастает постепенно, и вплоть до (и включая) «Рождения трагедии» (1871) Гераклит для Ницше остается «одним из» античных философов. Так, в юношеских работах 1861–1864 гг. Ницше практически не упоминает Гераклита, а в 1865–1868 гг. упоминает его в одном ряду с другими философами, в первую очередь с Эмпедоклом и Сократом [Jensen, 2010, p. 336]. В «Рождении трагедии», создававшемся в течение всего 1871 г., Гераклит упомянут трижды, и каждый раз довольно дежурно: первый раз вскользь, вместе с Пифагором, как великий мудрец VI в., второй раз – в связи с двойным движением огня и третий – в связи с игрой ребенка (фрагмент В52).

Поворотная точка ницшевской рецепции Гераклита – декабрь 1872 г., когда Ницше передает «Пять предисловий к пяти неизданным книгам» в подарок Козиме Вагнер. Первое же из пяти предисловий, «О пафосе истины», целиком посвящено Гераклиту: «Мир вечно нуждается в истине, и, следовательно, ему вечно нужен Гераклит; хотя для самого Гераклита мир не нужен» [Ницше, 2012, с. 268]. Ницше, найдя Гераклита, как будто сам до конца не верит своей находке: «Чем была Гераклитова истина? И что с ней случилось? Летучее сновидение, стершееся с чела человечества вместе с другими снами» [Там же, с. 267].

Что же произошло между «Рождением трагедии» (1871), где Гераклит упомянут вполне дежурно, и «О пафосе истины» (конец 1872 г.), где Гераклит – философ, познавший истину? Ответ может дать прочтение базельских лекций о доплатониках. Пройдя ранее намеченным маршрутом от начала до конца, от Фалеса до Сократа, Ницше именно Гераклиту уделяет в них особое место. В лекции о Гераклите (и нигде больше) Ницше делает свыше ста ссылок и сносок на источники и цитирует не менее сорока прямых фрагментов Гераклита, т.е. почти половину всех фрагментов, доступных в издании Муллаха. О месте Гераклита в базельских лекциях свидетельствует и объем этой лекции в записи, существенно превышающий объем черновики других лекций, вошедших в курс «Доплатоновские философы».

Отдельно следует также осветить и вопрос о связи между базельскими лекциями и ФТЭ, в том числе по отношению к Гераклиту. Ведь в последней работе, написанной в марте 1873 г., Гераклит также занимает центральное место [Там же, с. 321]. Пылкость и романтизм стиля, незаконченность вместе с многократными упоминаниями Шопенгауэра заставили многих исследователей считать ФТЭ незрелой работой и продуктом увлечения Ницше Шопенгауэром и Вагнером. Эта позиция не учитывает изначальное назначение ФТЭ как полемического доклада, подготовленного к специальному случаю. Тем не менее ФТЭ в настоящий момент гораздо больше известна, чем лекции, и давно переведена на русский язык. При этом лекция о Гераклите примерно в два раза превышает по объему раздел о Гераклите в ФТЭ. Очевидно, что в базельских лекциях позиция Ницше относительно античных философов сформулирована более подробно и обоснованно, а все естественно-научные сопоставления философии Гераклита и современной науки полностью исключены из ФТЭ. Кроме того, базельские лекции содержат огромное количество ссылок, цитат, сносок, почти полностью отсутствующих в ФТЭ.

Наконец, отметим разницу аудитории лекций и ФТЭ. Лекции как вводный курс, казалось бы, ориентированы на студентов Базеля, а ФТЭ – неоконченная публикация для широкой публики. Однако и то и другое лишь видимость! В случае с лекциями Ницше использует кафедру университета для формулирования и обоснования своей философии, читает лекции, сверяясь сам с собой. С другой стороны, ФТЭ в действительности имеет одного читателя – Рихарда Вагнера. Ницше стремится

продемонстрировать своему ментору ценность исследований доплатоновских философов, а поскольку Вагнер и Козима были шопенгауэрианцами, в ФТЭ имеется гораздо больше уместных и не очень аллюзий к Шопенгауэру, чем Ницше сделал бы «на своей территории», в аудитории Базельского университета. Тот факт, что в лекциях Ницше не нужен Шопенгауэр для интерпретации Гераклита, служит косвенным свидетельством и против тех интерпретаций раннего Ницше, в которых придается чрезмерное значение его увлечению Шопенгауэром [см., например, Clark, 1990]. На основании сопоставления этих текстов вернее будет сказать, что Ницше использует Шопенгауэра в ФТЭ как мост между «своими» греками и понятными Вагнеру и Козиме философскими категориями.

Итак, лекции представляются большой «черновой» работой, в ходе которой Ницше, во-первых, собирает и систематизирует материал о Гераклите, а во-вторых, – и это совершенно ницшевский жест – совершает переход к современности, изучая естественно-научные основания, подтверждающие обоснованность онтологии Гераклита. Второго компонента нет в ФТЭ, и уже отсюда становится ясно, где следует искать подлинного Гераклита Ницше.

4. Источники Ницше

Во время создания лекций о доплатониках еще не было издания под редакцией Дильса, увидевшего свет только в 1903 г. В качестве источника фрагментов Ницше, как отмечалось выше, использует издание “*Fragmenta Philosophorum Graecorum*” под редакцией Ф.В.А. Муллаха. Эту книгу он заказывает в библиотеке Базеля как раз в апреле 1872 г. [Oehler (hrsg.), 1942, S. 51], во время подготовки и чтения лекций. У Муллаха собрано 96 фрагментов Гераклита на греческом и латыни; первый том, в котором и содержатся эти фрагменты, опубликован в 1860 г. И хотя Ницше в 1868 г. назовет Муллаха небрежным бараном за обращение с фрагментами Демокрита, это не помешает ему высоко оценить подготовленное Муллахом собрание фрагментов за его полноту [Nietzsche, 1978, S. 407].

Отметим ряд отличий исследований Гераклита времени Ницше от современных реконструкций Дж.С. Кёрка, М. Марковича или А.В. Лебедева. В первую очередь, уровень издательской культуры во времена Ницше был совершенно иным, в частности, было гораздо больше издательских конъектур. До Дж. Бёрнета не было в ходу и общее понятие «досократики». Также было гораздо меньше известно об историко-археологическом контексте жизни доплатоновских философов. С точки зрения объема Ницше недостает около 50 фрагментов по сравнению с современным уровнем гераклитоведения. Он немного не дождался издания Байуотера [Bywater (ed.), 1877], одного из самых полных собраний до Марковича (1968).

Источники Ницше о Гераклите можно разделить на две условные группы: античные источники и современники. Из современников Ницше особенно важно выделить Я. Бернайса, М. Гейнце, Э. Целлера, Ф. Убервега и Ф. Лассала. Из античных авторов стоит отметить Диогена Лаэртского, а также Плутарха и Климента Александрийского. Из-за отсутствия места для подробного рассмотрения всех источников немного подробнее скажем лишь о Бернайсе и Гейнце, поскольку на них Ницше активно ссылается в лекции.

Якоб Бернайс (1824–1881) был выдающимся интеллектуалом эпохи Ницше и, как и Ницше, любимым учеником Ф.В. Ричля в Боннском университете. В 1848 г. он опубликовал свою диссертацию о Гераклите (“*Heraclitea*”), а в 1869 г. издал псевдо-эпиграфические письма (“*Die heraklitischen Briefe*”). В ницшевских лекциях о Гераклите Бернайс упомянут более десяти раз; кроме того, Ницше перенимает у Бернайса разбор цитат Гераклита из книги Ипполита и подробно полемизирует с его

прочтением, не соглашаясь с ним по поводу идеи катартического наказания огнем и индифферентной полярности справедливости и несправедливости. В личной библиотеке Ницше находился экземпляр “Die Heraklitischen Briefe”, а в 1869 г. Ницше опубликовал рецензию на эту книгу Бернайса. Последний, в свою очередь, обвинял Ницше в плагиате [Nietzsche, 2001, pp. 207–208].

Макс Гейнце (1835–1909), изучавший филологию, теологию и философию, защитивший диссертацию по древнегреческой философии стоицизма, был школьным учителем Ницше в Пфорте в 1861–1863 гг. Кроме того, в 1874–1875 гг. Гейнце был профессором в Базеле, т.е. коллегой Ницше [Reich, 2004, S. 88]. В 1872 г. Гейнце опубликовал книгу “Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie” («Учение о Логосе в греческой философии»). По цитированию этой книги Гейнце определяется дата создания рукописи базельских лекций о доплатониках. Ницше спорит с «моралистским» прочтением Гейнце, согласно которому запутавшийся в предопределенности Логоса и справедливости Гераклит не дает ответа на вопрос, что же определяет справедливость, если все предопределяет Логос. Для Ницше Гейнце служит примером внеконтекстной интерпретации Гераклита, «вчитывающей» в него несвойственные ему телеологию, разделение души и материи, короче говоря, христианскую мораль.

Эти и другие примеры подтверждают, что Ницше был прекрасно осведомлен о современных ему интерпретациях Гераклита. С точки зрения объема источников нового в прочтении Ницше немного – Ницше не открывает и не перерабатывает фрагменты, как это делает Бернайс. В то же время Ницше предлагает совершенно оригинальный для своего времени взгляд на Гераклита, находя у него атеистическую онтологию и отсутствие телеологии. Содержательный разбор этой интерпретации заслуживает отдельного исследования.

Итак, представленный в статье материал позволяет, во-первых, датировать существующую рукопись лекций Ницше о Гераклите летом 1872 г. и, во-вторых, утверждать, что эти лекции служат ключевым звеном в становлении ницшевского взгляда на Гераклита. Вопреки нередкому для исследователей мнению о Ницше как о поверхностном читателе античных авторов очевиден большой объем материала, изученного им при подготовке лекций о Гераклите. Тогда как Ницше более привычен нам в качестве автора сочинений свободного полемического стиля, здесь мы попадаем в мастерскую философа и наблюдаем становление отдельных аргументов и интерпретаций. В то же время представленный в лекциях взгляд Ницше на Гераклита ни в коей мере не является компиляцией уже существовавших и принятых им во внимание мнений, но выражает оригинальный философский подход.

Список литературы

- Лебедев, 2014 – *Лебедев А.В.* Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова. СПб.: Наука, 2014. 533 с.
- Ницше, 2007 – *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 7: Черновики и наброски 1869–1873 гг. М.: Культурная революция, 2007. 720 с.
- Ницше, 2012 – *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 1/1: Рождение трагедии. Из наследия 1869–1873 гг. М.: Культурная революция, 2012. 416 с.
- Янц, 2017 – *Янц К.П.* Жизнь Фридриха Ницше. Т. 1. М.: Культурная революция, 2017. 440 с.
- Янц, 2018 – *Янц К.П.* Жизнь Фридриха Ницше. Т. 2. М.: Культурная революция, 2018. 512 с.
- Wywater (ed.), 1877 – *Wywater I.* (ed.). Heracliti Ephesii Reliquiae. Oxford: Clarendon Press, 1877. 148 p.
- Clark, 1990 – *Clark M.* Nietzsche on Truth and Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 298 p.
- Heinze, 1872 – *Heinze M.* Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. Oldenburg: F. Schmidt, 1872. xiv + 336 S.

- Jensen, 2010 – *Jensen A.K. Nietzsche's Interpretation of Heraclitus in Its Historical Context // Epoché: A Journal for the History of Philosophy*. 2010. Vol. 2 (14). P. 335–362.
- Mullach (ed.), 1860 – *Fragmenta Philosophorum Graecorum / Ed. by F.W.A. Mullach*. Vol. 1. Paris, 1860.
- Nietzsche, 2001 – *Nietzsche F. The Pre-Platonic Philosophers / Trans. and comm. by G. Whitlock*. Urbana: University of Illinois Press, 2001. 287 p.
- Nietzsche, 1978 – *Nietzsche F. Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Bd. III/3 / Hrsg. von G. Colli, M. Montinari. Berlin; New York: De Gruyter, 1978. 445 S.
- Nietzsche, 1994 – *Nietzsche F. Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Bd. II/4 / Hrsg. von G. Colli, M. Montinari et al. Berlin; New York: De Gruyter, 1994. 643 S.
- Nietzsche, 1994a – *Nietzsche F. Les philosophes préplatoniciens / Texte établi par P. d'Iorio d'après les manuscrits originaux. Introduction et appareil critique par P. D'Iorio et F. Fronterotta*. Paris: Éditions de l'éclat, 1994. 395 p.
- Nietzsche, 1995 – *Nietzsche F. Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Bd. II/5 / Hrsg. von G. Colli, M. Montinari et al. Berlin; New York: De Gruyter, 1995. 527 S.
- Nietzsche, 2001 – *Nietzsche F. The Pre-Platonic Philosophers / Trans. and comm. by G. Whitlock*. Urbana: University of Illinois Press, 2001. 287 p.
- Nietzsche, 2005 – *Nietzsche F. I filosofi preplatonici / Ed. by P. di Giovanni*. Rom; Bari: Editori Laterza, 2005. xxxix + 169 p.
- Nietzsche, 2009 – *Nietzsche F. Digitale Kritische Gesamtausgabe: Briefe [BVN]*. URL: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB> (дата обращения: 20.12.2021).
- Oehler (hrsg.), 1942 – *Nietzsches Bibliothek / Hrsg. von M. Oehler*. Weimar: Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs, 1942. 56 S.
- Parkhurst, 2019 – *Parkhurst W.A.B. Dating Nietzsche's Lecture Notes for The Pre-Platonic Philosophers // Nietzsche-Studien*. 2019. Bd. 48. S. 312–313.
- Reich, 2004 – *Reich H. Nietzsche-Zeitgenossenlexikon: Verwandte und Vorfahren, Freunde und Feinde, Verehrer und Kritiker von Friedrich Nietzsche*. Basel: Schwabe, 2004. 248 S.

Heraclitus in Nietzsche's Basel Lectures: A Historical-Philosophical Reconstruction

Gleb V. Biserov

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

The paper presents a brief reconstruction of the genesis of Nietzsche's Basel lecture on Heraclitus and an analysis of its key features in comparison to other Nietzsche's early texts that dedicated to Heraclitus. Hermeneutical and historical approach used in the paper allows to raise the question about the foundations of Nietzsche's interpretation of Heraclitus. I review Nietzsche's contemporary sources and interpretations of Heraclitean philosophy in many cases significantly different from those on which contemporary researchers of Heraclitus rely. I show that the Basel lectures rather than Nietzsche's minor writings on the Greeks appear to be the key element in forming Nietzsche's views on Heraclitus.

Keywords: Nietzsche, Heraclitus, Wagner, Basel lectures, pre-Platonic philosophers

References

- Bywater I. (ed.) *Heracliti Ephesii Reliquiae*. Oxford: Clarendon Press, 1877. 148 p.
- Clark M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 298 p.
- Heinze M. *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*. Oldenburg: F. Schmidt, 1872. xiv + 336 S.
- Janz C.P. *Zhizn' Friedrich'a Nietzsche [Life of Friedrich Nietzsche]*. Vols. 1, 2. Moscow: Kul'turnaja revoljucija Publ, 2017, 2018. 440, 512 p. (In Russian)

Jensen A.K. Nietzsche's Interpretation of Heraclitus in Its Historical Context, *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, 2010, vol. 2 (14), pp. 335–362.

Lebedev A.V. *Logos Geraklita. Rekonstruktsiya mysli i slova* [The Logos of Heraclitus. A Reconstruction of his Word and Thought]. St.-Petersburg: Nauka Publ., 2014. 533 p. (In Russian)

Mullach F.W. A. (ed.) *Fragmenta Philosophorum Graecorum*. Vol. 1. Paris, 1860.

Nietzsche F. *Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Bd. III/3, hrsg. von G. Colli, M. Montinari. Berlin; New York: De Gruyter, 1978. 445 S.

Nietzsche F. *Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Bd. II/4, hrsg. von G. Colli, M. Montinari et al. Berlin; New York: De Gruyter, 1994. 643 S.

Nietzsche F. *Les philosophes préplatoniciens*. Texte établi par P. d'Iorio d'après les manuscrits originaux. Introduction et appareil critique par P. D'Iorio et F. Fronterotta. Paris: Éditions de l'éclat, 1994. 395 p.

Nietzsche F. *Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Bd. II/5, hrsg. von G. Colli, M. Montinari et al. Berlin; New York: De Gruyter, 1995. 527 S.

Nietzsche F. *The Pre-Platonic Philosophers*, trans. and comm. by G. Whitlock. Urbana: University of Illinois Press, 2001. 287 p.

Nietzsche F. *I filosofi preplatonici*, ed. P. di Giovanni. Rom; Bari: Editori Laterza, 2005. xxxix + 169 p.

Nietzsche F. *Polnoe sobranie sochinenij: v 13 t.* [The Complete Works of Friedrich Nietzsche. In 13 vols.], t. 7. Moscow: Kul'turnaja revoljucija Publ., 2007. 720 p. (In Russian)

Nietzsche F. *Polnoe sobranie sochinenij: v 13 t.* [The Complete Works of Friedrich Nietzsche. In 13 vols.], t. 1/1. Moscow: Kul'turnaja revoljucija Publ., 2012. 416 p. (In Russian)

Nietzsche F. *Digitale Kritische Gesamtausgabe: Briefe* [BVN]. 2009. Available at: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB> (accessed: 20.12.2021).

Oehler M. (hrsg.) *Nietzsches Bibliothek*. Weimar: Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs, 1942. 56 S.

Parkhurst W.A.B. Dating Nietzsche's Lecture Notes for The Pre-Platonic Philosophers, *Nietzsche-Studien*, 2019, Bd. 48, S. 312–313.

Reich H. *Nietzsche-Zeitgenossenlexikon: Verwandte und Vorfahren, Freunde und Feinde, Verehrer und Kritiker von Friedrich Nietzsche*. Basel: Schwabe, 2004. 248 S.

Л.Е. Жукова

Представления о Божественном в творчестве Б.К.С. Айенгара как отражение идей основоположников неоведанты

Жукова Любовь Евгеньевна – аспирант. Русская христианская гуманитарная академия. Российская Федерация, 191011, г. Санкт-Петербург, набережная реки Фонтанки, д. 15; e-mail: zhukowa@yandex.ru

Статья посвящена представлениям о Божественном в творческом наследии основателя современной школы йоги Б.К.С. Айенгара. Автор рассматривает различные аспекты Божественного, выделенные Айенгаром, и сопоставляет работы популяризатора йоги с трудами основателей неоведанты. В качестве мыслителей, наиболее ясно выражающих актуальные для настоящей работы положения, представлены всемирно известные реформаторы индуизма Рам Мохан Рай, Свами Даянанда, Рамакришна Парамахамса и Свами Вивекананда. С помощью герменевтического метода выявляется согласие Айенгара с философами эпохи индийского ренессанса в вопросах познания Бога, представления доказательств существования Бога, отнесения индуизма к ряду монотеистических религий. Автор не делает окончательных выводов относительно принадлежности Айенгара к конкретной школе веданты, поскольку убеждения учителя йоги лежат в русле положений адвайта-веданты и вишишта-адвайты. Несмотря на отмеченную в процессе исследования тенденцию Айенгара к некритическому смешению идей западных и восточных религиозно-философских учений, определяется философская позиция Айенгара, которая позволяет считать его современным представителем течения неоведанты.

Ключевые слова: индийская философия, Айенгар, индийский ренессанс, Свами Вивекананда, Рамакришна, Рам Мохан Рай, Свами Даянанда, неоведанта, пути богопостижения, йога

Йога – божественная религия,
путь, ведущий к реализации Бога.
Б.К.С. Айенгар

Процесс глобализации, активно протекающий в наши дни, приводит к взаимному обмену духовными ценностями, созданными в рамках мировых культур, и к неизбежной трансформации этих ценностей. Представления о Боге как на Западе, так и на Востоке, религиозные и нравственные предписания испытывают взаимные влияния, приводящие к определенным преобразованиям. Для понимания направлений этих преобразований весьма актуальным, на наш взгляд, является изучение идей о различных аспектах Божественного, транслируемых такими общественно значимыми личностями, как Б.К.С. Айенгар.

Беллур Кришнамачар Сундарараджа Айенгар (1918–2014) – один из самых известных современных учителей йоги, автор книг по практике и философии йоги, переведенных на десятки языков. Ускорение взаимной интеграции мировых культур, неотъемлемой частью большинства которых сегодня является йога, делает работы Айенгара заслуживающими особого внимания.

Учение Айенгара, содержащееся в его многочисленных книгах, не выглядит как целостная философская система. Наш автор не претендует на право называться философом, подчеркивая, что он не ученый и не философ, но «просто ревностный приверженец йоги» [Айенгар, 2015б, с. 31]. Однако внимательное изучение текстов Айенгара позволяет сделать вывод о разработке им целого ряда философских вопросов. В частности, он тщательно рассмотрел некоторые философские универсалии, большинство которых относятся к школам йоги и санкхьи, и уделил большое внимание понятию Бога. Будучи глубоко религиозным человеком, он посвятил отдельные главы своих работ теме Божественного, часто обращался к ней в статьях и лекциях.

В ходе исследования работ Айенгара нами были выявлены некоторые положения, отражающие религиозно-философские взгляды основателей неоведанты, что побудило нас провести более глубокий сопоставительный анализ текстов указанных авторов. Особый акцент при изучении творческого наследия мыслителей сделан на их представлениях о Боге. Мы ставим целью показать, как концепция Божественного, предложенная учителем йоги, соотносится с представлениями о Боге неоведантистов, и на основании этого сопоставления определить философскую позицию Айенгара как современного представителя неоведанты.

В отечественной науке до настоящего времени нет исследований, посвященных философским аспектам учения Айенгара. Мы надеемся восполнить этот пробел, рассмотрев его трактовку религиозно-философского понятия Бога в исторической ретроспективе на фоне работ основателей неоведанты. В качестве источников для данной статьи взяты труды Айенгара, включающие в себя книги, записи лекций, статьи и интервью для печатных и электронных изданий, а также главные философские сочинения основоположников неоведанты и работы изучавших их отечественных и зарубежных востоковедов. Представителями философской мысли эпохи индийского ренессанса выступают наиболее влиятельные личности, такие как Рам Мохан Рай (1772–1833), Свами Даянанда (1824–1883), Рамакришна Парамахамса (1836–1886) и Свами Вивекананда (1863–1902). В сочинениях данных авторов, на наш взгляд, отчетливо выражены основные идеи, актуальные для настоящего исследования.

Рам Мохан Рай является не только выдающимся философом Индии, но и социальным реформатором. В 1828 г. он основал одно из первых в Индии религиозно-реформаторских обществ, «Брахмо Самадж», в основе идей которого лежал рациональный синтез разных религий. Большинство исследователей считают Рая основателем неоиндуизма, однако востоковед Т.Г. Скороходова отличает движение «Брахмо Самаджа» от неоиндуизма, относя Рая к представителям брахмоизма [Скороходова, 2014, с. 314]. Второй яркой фигурой интересующего нас периода стал Свами Даянанда, основавший в 1875 г. социально-религиозное общество «Арья Самадж». В истоках философских взглядов Даянанды лежало стремление вернуться к религии далеких предков – арийцев, использовавших ведийские ритуалы. Рамакришна Парамахамса, проповедник и гуру, имел не меньшее влияние на индийское общество, чем Рай и Даянанда. Его религиозная деятельность сыграла важную роль в объединении многочисленных течений индуизма и обозначила дальнейшее направление развития неоведанты. Главным учеником и продолжателем идей Рамакришны стал всемирно известный мыслитель Свами Вивекананда, основавший в 1897 г. неоведантистское духовное общество «Миссия Рамакришны», по сей день распространяющее учение Рамакришны по всему миру.

Не возникает сомнения, что труды всех основателей неоведанты в том или ином виде оказали влияние на мировоззрение современных общественных деятелей Индии. Представляется целесообразным выяснить, в каком виде их идеи получили выражение в творчестве Айенгара.

Для понимания образа Бога в работах Айенгара необходимо помнить, что его книги обращены прежде всего к представителям западной культуры. Имея богатый опыт общения с учениками, обладавшими менталитетом, отличным от индийского, Айенгар предвидит сложности, которые возникнут у читателей его книг. Поэтому он выдвигает на первый план монотеистическую концепцию индуизма, указывая, что «индуисты – не идолопоклонники» [Айенгар, 2017, с. 207], и проводит параллели между индуистскими богами и христианскими святыми, имея в виду многочисленность и функции тех и других.

Среди множества имен единого Бога Айенгар приводит такие, как Ади Пуруша, Ади Дайва, Господь, Универсальная душа, Параматман, Парам Пуруша, Пуруша Вишеша, Ишвара, Вишвачетана Пуруша, Антарьямин и Шариин [Айенгар, 2015б, с. 74]. Из всех имен Бога Айенгар особенно выделяет имя Ишвара, наиболее точно выражающее, по его мнению, образ Бога монотеистических религий. Учитель йоги считает Ишвару Божественностью, не имеющей отношения к конкретному вероисповеданию [Айенгар, 2017, с. 209]. Такое пристальное внимание к Богу Ишваре связано с влиянием «Йога-сутр» Патанджали (далее – ЙсП), текста, лежащего в основании учения Айенгара.

Отметим, что Ишвара Айенгара наделен гораздо большим могуществом, нежели Ишвара Патанджали. В ЙсП почитание Ишвары является лишь одним из условий достижения освобождения (II. 45). Но у Патанджали в обсуждение вопроса преданности Ишваре, по выражению немецко-британского востоковеда М. Мюллера, «вносилось мало страстности» [Мюллер, 1995, с. 312]. Ишвара может способствовать освобождению его почитателей, практикующих йогу, но его почитание не является необходимым условием достижения йогической цели. В данном контексте М. Элиаде удачно называет Ишвару «макройогиним, очень вероятным властителем некоторых йогических течений» [Элиаде, 2004, с. 143], акцентируя внимание на его ограниченных функциях. Айенгар же в этом вопросе придерживается мнения более поздних комментаторов ЙсП, например Вачаспати Мишры и Нилакантхи, придающих Ишваре больше «божественных» полномочий, и идет еще дальше, объявляя Ишвару не только владыкой всех пуруш, но и «совокупностью всех представлений о божественности во всех формах» [Айенгар, 2017, с. 207].

Наиболее основательно, на наш взгляд, подходит к вопросу имен Бога Даянанда. С целью доказать отсутствие политеизма в индийской религии он апеллирует к ведам, посвящая в своем главном труде «Свет истины» толкованию имен Бога целую главу, где каждое из имен Бога представляет собой одно из имен божеств из гимнов Вед, таких как Агни, Сурья, Ваю, Митра, Варуна, и сопровождается этимологическим разъяснением, включающим характеристики, атрибуты и функции Бога. К примеру, имя Ишвара он толкует, используя значения санскритского корня «īś» – «сила», «знание», – как «Тот, чье знание и сила бесконечны» [Dayananda, 1932, p. 8], а имя Пуруша поясняет через значение корня «ṛ» – «наполнять», «поддерживать» как «Тот, кто считает и классифицирует материальные объекты и души» [Ibid., p. 15].

Даянанда утверждает, что перечисленные им сто имен подобны «каплям в океане», в действительности существует множество имен Бога, обусловленное бесконечностью атрибутов и действий Бога. В своем толковании ведийских текстов Даянанда видит возможность противостоять идеям колонизаторов об «изначальной ущербности древнеиндийской культуры» [Костюченко, 1983, с. 165]. Объявление имен божеств из гимнов Вед эпитетами единого Бога позволяет ему представить иностранцам один из аргументов в пользу уникальной самобытности индийской цивилизации, а отнюдь не ее отсталости.

Религиозный проповедник Рамакришна, утверждая единство Бога, говорит, что «Тот, кто есть Кришна, в то же время и Шива, и Божественная Мать, и Христос, и Аллах» [Рамакришна, 2019, с. 21]. Имена Бога различаются, по мнению Рамакришны, в зависимости от национальности, времени и места жительства тех, кто ему поклоняется. Постулируя истинность всех религий, Рамакришна фактически находит способ построения плодотворного диалога между ними. Отечественный индолог В.В. Бродов склонен считать учение Рамакришны «пассивной формой протеста... против гнета британских колонизаторов» [Бродов, 1967, с. 139], однако мы не видим в деятельности бенгальского проповедника осознанного противостояния иностранцам.

Для аргументации идеи о единстве Бога Вивекананда апеллирует к научным знаниям, в процессе получения которых и индусы, и европейцы пришли к одному выводу. Однако индусы исследовали природу ума, а европейцы разрабатывали науку о материи, но оба пути привели к «Единому, выражением которого являются все эти формы и силы» [Vivekananda, 1958a, p. 140]. Отметим, что Вивекананда настаивает на именовании Бога Единым, полагая, что всемирная религия не должна проповедовать Бога, которого может признать только часть человечества. Бог представляет собой душу человека, поэтому ни в одном языке мира нет более подходящего слова «для выражения близости Бога, чем слово “Единое”» [Ibid., p. 141].

Апелляции к вопросу множественности имен Бога у всех наших авторов нацелены на категорическое отрицание политеистичности индуизма. Для широкой аудитории этот тезис звучит из уст Вивекананды, который в своем выступлении на Всемирном парламенте религий в 1893 г. громогласно заявляет: «...в Индии нет политеизма!» [Vivekananda, 1907, p. 15]. Способы доказательства единства Бога различны: Даянанда ищет ответ в Ведах, Рай – в Упанишадах, Рамакришна – в личном религиозном опыте, Вивекананда – ссылаясь на мировые научные достижения, а Айенгар опирается на древние тексты, как Рай и Даянанда. Но если мотивация реформаторов индуизма в их противостоянии идеям колонизаторов не вызывает вопросов, то у Айенгара она напоминает неявную борьбу с влиянием западного общества. Парадоксально, что спустя столетие после своих предшественников он все еще вынужден доказывать Западу, что индуизм не ущемлен.

Пытаясь описать качества Бога, Айенгар осознает всю сложность этой задачи и перечисляет лишь немногие из них, прежде всего истинность, вечность и великолепие. Эти качества, по его утверждению, отражают свойства «благодати (садгуны)» [Айенгар, 2015б, с. 78]. Всем верующим, которые обращаются к Богу с молитвами, необходимо помнить об этих качествах, однако при достижении определенного уровня развития человека Бог становится доступен для восприятия как лишенный любых качеств (ниргуна). Таким образом, с одной стороны, Айенгар видит Бога как ниргуну, Абсолют, находящийся за пределами свойств природы, а с другой – как сагуну (Абсолют, наделенный качествами). Причем гуна (качество) Бога отлична от основных понятий философии санкхьи – саттвы, раджаса и тамаса; учитель йоги называет ее кальяна-гуной, олицетворяющей «великолепие, благодать и процветание» [Там же, с. 75]. В итоге Айенгар больше склоняется к пониманию Бога как наделенного качествами, причем исключительно благоприятными.

В вопросе наделения Бога формой и образом Айенгар принимает концепцию его парадоксальной двоякости. Так, по утверждению учителя йоги, Бог одновременно обладает образом и лишен его, конкретен и абстрактен, проявляется в отдельной форме и не имеет формы [Айенгар, 2016а, с. 257]. Айенгар транслирует пантеистичную идею пронизанности всего мироздания Божественностью. Источником этой идеи он называет Веды, авторы которых были «провидцами, мистиками и поэтами» и могли видеть проявление Божественности как в одушевленных, так и в неодушевленных объектах мира [Айенгар, 2017, с. 168]. Веды выступают для него вполне авторитетным источником знания, утраченного современными людьми.

Для Даянанды, который основывает свои философские взгляды на вере, «выкованной из чистого металла Вед» [Роллан, 2007, с. 708], Бог однозначно является бесформенным. Данный аспект Бога он аргументирует тем, что «конечная субстанция может обладать только конечными атрибутами» [Dayananda, 1932, p. 195] и это обстоятельство лишило бы Бога, обладающего формой, возможности быть вездесущим и всеведущим. Даянанда указывает на проблему определения создателя божественного тела, в том случае, если бы Бог его имел. Поэтому он категорически заявляет, что «Бог никогда не воплощается» [Ibid., p. 195], а Кришна, Христос и другие почитаемые в различных конфессиях божества были обычными людьми. Аналогичную позицию занимает Рай. Ссылаясь на «авторитетные тексты», он утверждает, что Бог, обладая формой и будучи предметом описания, не мог бы стать вечной причиной Вселенной [Рай, 2018б, с. 355].

Верой в то, что Бог может воплощаться в любое тело, пронизаны все проповеди Рамакришны, который для убедительности приводит слова средневекового индустского поэта Кабира: «Бог, имеющий форму, – моя Мать, Бог, не имеющий формы, – мой Отец. Кого я буду унижать, кого я буду возвышать?» [Рамакришна, 2019, с. 22]. При этом у Рамакришны мы находим высказывание, приведенное Айенгаром, о явлении Бога человеку в образе или без образа, в первом случае – набожным людям, а во втором – лишь достигшим состояния самадхи [Там же, с. 25]. Бенгальский мистик не строит доказательств дуальности свойств Бога, зато эту задачу берет на себя его ученик Вивекананда. Отвечая на вопрос, как бесконечный Абсолют становится конечной Вселенной, он предлагает представить «время, пространство и причинность» подобием стекла [Vivekananda, 1958a, p. 130], через которое мы смотрим на Абсолют и видим его в форме Вселенной. Вся Вселенная, по мнению Вивекананды, представляет собой лишь форму Бога.

Отметим, что в вопросе о том, что Бог одновременно может быть сагуной и ниргуной, все мыслители выражают единодушное согласие. При этом Даянанда пытается представить логичное объяснение данного противоречия. По его мнению, Бог как сагуна обладает всеведением, вездесущностью, а как ниргуна – свободен от атрибутов материальных объектов и душ [Dayananda, 1932, p. 218]. Хотя в этом пояснении явно выражена позиция Даянанды как двайта-ведантиста, в нем нет явного разногласия с подходами к данному вопросу других неоведантистов.

Айенгар разделяет положения адвайта-веданты о противоречивой двоякости проявления Божественных свойств. Описания многочисленных атрибутов Бога в его работах не содержат проповеднических мотивов, а встраиваются в его сугубо практические рекомендации по выполнению физических и дыхательных упражнений йоги. Несистематичный характер описаний Божественного интуитивно избран Айенгаром и обладает наибольшей доступностью для восприятия западными учениками.

Стремясь мотивировать своих учеников к совершенствованию практики, Айенгар говорит о таких качествах Бога, как совершенство, точность, истинность. Он призывает своих последователей видеть в точности положения тела при выполнении асан йоги один из полноценных видов искусства, которое в его представлении является самим Богом [Айенгар, 2016б, с. 338], поскольку воплощает в себе качество совершенства.

Качество истинности Божественного разъясняется Айенгаром при описании процесса продвижения в практике йоги. Бог, по его мнению, пребывает в ясности [Там же, с. 305], которая тесно связана с обретаемой практикующим йогу по мере его развития свободой тела и интеллекта. Принесенная такого рода свободой «истина – это Бог» [Iyengar, 2012, p. 87]. У Раи объявление Бога истиной отражает иной контекст, связанный с эпистемологическим аспектом веры в Бога. Достижение истины, от которой зависит теологическое знание, по мнению Раи, делает человека «способным служить Верховному Сущему» [Рай, 2018в, с. 388] и утверждает

единство Бога. Из этой противоположности взглядов мыслителей вытекает различие в предлагаемых ими способах познания Бога.

В вопросе познания Божественного Айенгар занимает агностическую позицию. Причиной непознаваемости Бога, по убеждению учителя йоги, является ограниченность возможностей человеческого сознания, читты. В этом убеждении он опирается на текст ЙСП, указывающий на недостатки интеллекта, оказавшегося «в ловушке колебаний ума (вритти) и присущих ему корней страданий (кlesh)» [Айенгар, 2017, с. 201], что препятствует постижению Бога. Взамен рационального познания Айенгар предлагает познание на основе медитативного йогического опыта, или возможность «почувствовать существование Космической Силы» [Там же], что достигается определенными способами «очищения» сознания. По мнению Айенгара, стремление к познанию Бога заложено в природе человека и может проявиться как «инстинкт, толкающий нас стремиться к мечте» [Там же, с. 156].

Объявление работы с телом необходимым средством познания Бога вполне предсказуемо со стороны адепта йогической практики, но Айенгар в данном вопросе ставит телесную практику на высочайший уровень значимости. Он призывает к трепетному отношению к телу, называя его «воплощенным в земную красоту даром Божьим» [Айенгар, 2015а, с. 14], что оправдывается высшей целью практики йоги, прохождение последних стадий которой требует колоссальной физической выносливости. Учитель йоги делает акцент на правильном, даже совершенном выполнении асан йоги, что может привести к пониманию Божественности [Айенгар, 2017, с. 32]. Для иллюстрации роли тела в процессе постижения Бога Айенгар применяет ряд запоминающихся метафор из Упанишад: «Садхака использует тело как лук, а асаны как стрелы, чтобы поразить цель – атман» [Айенгар, 2016б, с. 297]. Наиболее похожая цепочка сравнений приведена в Майтри-упанишаде (VI.24): «Тело – лук, Аум – стрела, разум – ее острие, мрак – цель» [Упанишады, 1992, с. 153]. Под мраком следует понимать невежество, уничтожение которого ведет к возможности созерцания Брахмана. Примечательно, что Айенгар предлагает видеть в качестве стрелы, служащей инструментом для достижения цели, йогическую асану, а целью у него становится атман, понимаемый как личное «я», духовный стержень человеческого существа, на данном этапе еще не отождествленный с высшим бытием, Брахманом.

Асаны и пранаямы, по мнению Айенгара, лишь начало духовного пути, но столь же ценным на этом пути является соблюдение этических требований [Айенгар, 2016б, с. 314], составляющих две первые ступени йоги, хотя Айенгар редко упоминает о них в своих лекциях, подразумевая, что их неотъемлемость от остальных этапов йогической практики несомненна. Нравственные ценности учитель йоги рекомендует усваивать путем сосредоточения на «идеальных существах», в числе которых он называет Раману Махарши, Рамакришну Парамахансу, Христа и Будду [Айенгар, 2016а, с. 378], что явно говорит о его обращении к двум основным аудиториям: восточной и западной. В этом выражении отражается и стремление к толерантности, принятое в современном обществе, и вынужденный реверанс в адрес западной цивилизации, и склонность учителя йоги к индоцентризму.

Отметим, что опытное и рациональное познание не исключают друг друга в учении Айенгара, но роль разума отходит на второй план, что обусловлено собственным жизненным путем учителя йоги. Айенгар признает, что священные индуистские тексты поддерживали его на пути совершенствования в йогической практике, но не указывали четкий курс [Айенгар, 2017, с. 8]. Более того, именно практика йоги явилась, по признанию Айенгара, основным стимулом для изучения древних текстов. Близкую позицию в вопросе выбора пути познания Бога занимает Рамакришна.

Признавая результативность как пути знания (джняна), так и пути веры (бхакти) и даже оправдывая их синтез [Рамакришна, 2019, с. 79], Рамакришна при этом

заявляет: «Нельзя познать Божество путем чтения книг» [Рамакришна, 2019, с. 58]. Изучение писаний настолько уступает непосредственному постижению Бога, что способно превратить все писания в ненужную солому [Там же]. Рамакришна резко критикует ученых, или пандитов-книжников, которые лишь говорят о Божественных истинах, а привязаны к «мирским вещам» [Там же, с. 73]. В этом осуждении ученых выражена самая характерная, по словам Т.Г. Скороходовой, черта учения Рамакришны – антидогматизм [Скороходова, 2014, с. 318].

Как и Айенгар, Рамакришна говорит, что для постижения Божественного необходимо достигнуть состояния самадхи, при котором «совершенное молчание царит в душе» [Рамакришна, 2019, с. 75]. Разница во взглядах мыслителей возникает при описании средств, ведущих к этому состоянию. Если для Рамакришны такими средствами становятся страстное желание и вера, которая «делает чудеса» [Там же, с. 86], то для Айенгара этот путь лежит через строгое следование умственной и духовной дисциплине, согласованной с восемью ступенями ЙсП.

Такой подход к познанию Бога согласуется с убеждениями лидеров «Брахмо Самаджа» [Скороходова, 2014, с. 318], а прежде всего Раммохана Рая, который глубоко разработал эпистемологический аспект идей индийского ренессанса. Начиная с учения Рая, разум приобретает новое значение в вопросе постижения Вселенной, тогда как классические ведантисты единственным достоверным источником познания считали шрути [Костюченко, 1983, с. 172]. Рай предлагает пытаться познать Бога «по его деяниям и воздействиям» [Рай, 2018б, с. 350], не стремясь определить его сущность. Из данной установки у Рая вытекает значимость разума, без помощи которого человек не может постичь вообще никакой идеи [Рай, 2018в, с. 388].

Хотя Рай не отрицает возможности постижения Бога в религиозном опыте, он настаивает на необходимости интеллектуальных усилий для определения истинности и ложности принципов религиозных верований, а также проверки доказанных ранее принципов взамен слепой веры [Рай, 2018а, с. 333]. То, что Рай предпочитает рационализм другим установкам познания, объясняется не стремлением к построению конструктивного диалога с Западом, а рационалистической установкой, привитой ему двойным образованием, исламским и индуистским.

Вивекананда, как и его учитель Рамакришна, отрицает роль разума в познании Бога, однако основательно укрепляет это отрицание рациональными аргументами. По его мнению, Бога невозможно познать, поскольку он является «вечным субъектом» [Vivekananda, 1958а, р. 82], а «знать – значит объективировать», что не представляется возможным в отношении Бога, который и есть наше «Я». Стремление к поиску Бога, которое Айенгар считает инстинктом, заложенным в природе человека, у Вивекананды есть сам Бог, побуждающий человека изнутри «воочию познать его» [Ibid., р. 81]. Познание Бога, по словам Вивекананды, может быть только опытным, а человека, который не достиг такого познания, мыслитель ставит на один уровень с атеистом [Ibid., р. 285].

Очевидно, мистический опыт видения Бога доминирует над рациональным познанием у Айенгара, который принимает при этом позицию Рамакришны и Вивекананды. Востоковед О.В. Мезенцева видит в таком подходе неоведантистов влияние Рамануджи [Мезенцева, 2001, с. 128], Айенгар же, вероятно, заимствует эту идею у неоведантистов. Однако учитель йоги не отрицает значимости изучения и рационального анализа древних текстов, что продиктовано необходимостью принимать во внимание ценности западной цивилизации.

Несмотря на то, что в учении Айенгара отсутствует четкая система доказательств существования Бога, в своих трудах он неоднократно обращается к данной теме. Учитель йоги предлагает нравственное доказательство, основанное на наличии у человека совести, которая «причиняет нам боль» [Айенгар, 2017, с. 151], но свидетельствует о том, что таким образом с нами говорит Бог.

Будучи адептом телесной практики, Айенгар создает весьма показательную логическую конструкцию, нацеленную на доказательство ложности утверждения о том, что Бога не существует. Она адресована тем ученикам, которые не верят в Бога, говоря, что не видят его. Айенгар приводит пример существующего, но невидимого объекта – нашей собственной спины. Не видя свою спину, в процессе практики йоги мы можем получить опыт переживания тела и почувствовать спину. Тем же путем, по утверждению Айенгара, у нас есть возможность ощутить существование Бога [Iyengar, 2012, p. 59]. Он убежден, что практикующий йогу не может оставаться атеистом [Ibid., p. 144], поскольку в своей практике он стремится к совершенству, являющемуся одним из главных атрибутов Божественного. Говоря о совершенстве Бога, Айенгар косвенным образом использует онтологическое доказательство его бытия, упомянутое С. Радхакришнаном в отношении Бога ЙсП [Радхакришнан, 1993, с. 325]. Однако, по мнению Айенгара, обоснования бытия Бога не требуются тем, кто практикует йогу, а предназначены для самой широкой аудитории.

В работах основоположников неоведанты редко встречаются доказательства существования Бога. К примеру, у сторонника рационализма в познании Рая имеются отдельные высказывания, касающиеся космологического и телеологического доказательств. Он убежден, что «есть Сущий», на основании того, что мы видим «разнообразную, прекрасную, удивительную вселенную <...> рождение, существование и разрушение ее частей» [Рай, 2018б, с. 351]. Кроме того, он выдвигает аргументы в пользу существования Бога, предлагая рассмотреть различные формы жизни, законы движения планет, упорядоченные состояния роста и распада растительного и животного мира [Рай, 2018а, с. 337]. Целесообразность устройства Вселенной является для Рая наиболее убедительным обоснованием бытия Бога.

Наиболее четко тема доказательств существования Бога разработана Даянандой. В «Свете истины» он предлагает убедиться в бытии Всевышнего, наблюдая замысел и разум во Вселенной. При этом он уподобляет такой способ познания Бога познанию твердой субстанции, вызывающей осязательные, обонятельные либо другие ощущения [Dayananda, 1932, p. 193]. Помимо телеологического доказательства, Даянанда приводит этический аргумент, которым пользуется и Айенгар. Он полагает, что чувства страха, стыда, мужества, удовлетворения счастьем вызываются «не человеческой душой, а Божественным Духом» [Ibid., p. 193]. Наконец, в числе достоверных источников познания Бога Даянанда называет непосредственное, опытное познание, уничтожающее все сомнения у познающего субъекта. При этом «душа, освобожденная от всякой нечистоты», получает возможность познать и себя, и Бога.

Вивекананда не строит доказательств бытия Бога, заведомо ведущих к безрезультатной полемике, но говорит о возможности достижения такого состояния, когда Бог становится видимым непосредственно. В качестве альтернативы он приводит пример «богов-судей других религий, которые могут требовать массы доказательств» [Vivekananda, 1958б, p. 92] своего существования. Для истинно верящего человека, считает Вивекананда, такие доказательства уже не нужны.

Отсутствие стремления у неоведантистов предьявлять в своих учениях доказательства бытия Бога может быть обусловлено особой значимостью для них мистического, религиозного вида познания. При этом Айенгар, не будучи философом и богословом, старается убедить последователей в существовании Бога. В его выступлениях сквозит обеспокоенность распространением атеистического мышления; учитель йоги с сожалением констатирует: «...мы не верим в Бога, который создал человека, но почему-то верим в богов, созданных человеком, – в политических божков» [Айенгар, 2016а, с. 237]. Работы Айенгара отражают реакцию на общемировые тенденции в обществе, которое отказывается от слепой веры в связи с развитием науки, но при этом рискует потерять духовные ориентиры.

Осмысляя эту ситуацию, Айенгар разъясняет основные функции Божественного, ссылаясь на индуистские представления, согласно которым Бог является Создателем, Организатором и Разрушителем в одном лице [Айенгар, 2017, с. 66]. Он подчеркивает, что триада функций соответствует Тримурти, трем основным божествам индуистского пантеона – Брахме, Вишну и Махешваре (Шиве). Идею выполнения трех божественных функций Айенгар использует в качестве объяснения принципов действия пранаямы, в которой вдох олицетворяет созидательную энергию Бога, задержка дыхания – его организующую силу, а выдох – «губительную силу разрушения» [Айенгар, 2015б, с. 238].

Разделяя пантеистическое видение мира, Айенгар утверждает, что мир пропитан атманом, но призывает не представлять Бога «кукловодом, одновременно дергающим за триллионы ниточек» [Айенгар, 2017, с. 171], так как Бог не управляет миром напрямую. Айенгар транслирует взятую из Упанишад идею мира как площадки для игры (лилы) Бога. Так, в «Брихадараньяка-упанишаде» (IV.3.7) устами Яджнавалкьи говорится об атмане, который «блуждает по обоим мирам, словно думая, словно двигаясь» [Брихадараньяка-упанишада, 1964, с. 119], при этом люди «видят место его развлечения, его самого не видит никто» (IV.3.14). Айенгар снова проводит параллель с выполнением практики йоги, представляя человека как микрокосм и сравнивая площадку для игр Бога с площадкой, – в роли которой выступает тело человека, – для игр индивидуальной души (дживатмана). Обращаясь к теме творения мира, учитель йоги говорит о создании Богом пуруши, или атмана, наделении его силой самости (ахамкары), а затем о сотворении Богом энергии (праны) и первоэлементов природы (гун) [Айенгар, 2015б, с. 79]. В утверждении Айенгара можно увидеть идеи креационизма, хотя основатели неоведанты его отрицают.

Более четко процесс творения представлен у Рая, объявляющего Бога источником всего вещества и его проявлений. Мыслитель сравнивает созданный Богом мир с самим Богом, используя метафору сходства песчаной равнины, залитой отраженными «полуденными лучами солнца» [Рай, 2018б, с. 358], с широким морем. Рай выводит на передний план творческую функцию Бога, считая, что Бог создает не только вселенную, но и законы для нее [Там же, с. 357]. Т.Г. Скороходова считает такое представление о Боге новаторским [Скороходова, 2018, с. 94]. В представлении Рая, творческой функцией обладают не традиционные мифологический Брахма и философский Ишвара, а единый Верховный Бог. В своих трудах он почти не упоминает функцию разрушения. Создается впечатление, что Рай, явно не отрицая цикличности Божественного творческого процесса, внутренне отказывается принимать идею цикличности мироздания, утверждая тем самым ценность результатов творения Бога.

Даянанда поддерживает древнеиндийскую концепцию цикличности творения мира, а к трем упомянутым выше функциям Бога добавляет еще две, считая Бога «Великим Судьей и Господином всего» [Dayananda, 1932, p. 191]. Бог для Даянанды не является единственной первопричиной мира, он творит вселенную из материи (пракрити), поддерживает и преобразует ее в элементарную форму [Ibid., p. 230]. Пракрити как материал для создания вселенной выступает второй причиной мира, а душа, придающая объектам форму, – третьей причиной. Учение Даянанды, соединившее в себе элементы веданты, санкхьи и вайшешики, О.В. Мезенцева считает отходом от веданты [Мезенцева, 2001, с. 125]. Во взглядах Даянанды на функции Бога отсутствует идея Божественной игры, но эта идея пронизывает учения Рамакришны и Вивекананды. Так, Рамакришна называет мир игрушкой Матери [Рамакришна, 2019, с. 103], говоря об одной из форм Божественного. Развивая мысль учителя, Вивекананда стремится укрепить ее логическими аргументами. Он говорит об атрибуте Божественного совершенства, который исключает у Бога необходимость преследовать какие-то свои цели в процессе творения мира. По словам Вивекананды, «Вселенная – это продолжающаяся игра» Бога [Vivekananda, 1958б, p. 94], и, кроме этой «забавы», иного мотива у Бога нет.

Представление Айенгара о Божественных функциях в очередной раз оказывается близким к идеям Рамакришны и Вивекананды. Особенно явно об этом свидетельствует его убеждение в цели творения, выступающего Божественной игрой. Но сам процесс творения, по логике Айенгара, уже содержит некоторые намеки на креационизм, что может являться следствием углубления взаимовлияния мировых религий. Кроме того, все транслируемые учителем йоги положения о функциях Бога – образы, иллюстрирующие принципы практики йоги, и это также сказывается на их изложении Айенгаром.

Говоря об интенциях Божественных действий, Айенгар отмечает и цели человеческой души. Каждая душа, по его убеждению, стремится к одной цели в жизни – достижению Бога. Это стремление Айенгар называет также «поиском божественной сущности», присутствующей, но редко проявленной в каждом человеке [Айенгар, 2017, с. 17]. Именно к этой цели он призывает двигаться своих последователей.

Человеческую душу Айенгар предлагает представить составной частью триады, или мандалы [Айенгар, 2016б, с. 259], элементы которой, называемые им механизмами, инструментами, включают в себя тело (шарира), сознание (читта) и душу (атман). Айенгар уравнивает душу по значимости с телом и сознанием, тем самым подчеркивая, что существует иной, более высокий план бытия, частью которого душа не является. Мандала человека подобна «Вселенной, видоизменяющейся внутри человека» [Там же, с. 259]. В своих выступлениях Айенгар опирается на концепцию человека как микрокосма, поскольку это способствует осознанию особенностей телесной практики йоги.

Микрокосмический образ человека используется Айенгаром при сравнении девяти планет индийской мифологии, являющихся «служителями Бога», и девяти врат человеческого тела. При этом Айенгар ссылается на Шветашватара-упанишаду (Ш.18), гласящую, что «в граде с девятью воротами наделенный телом “гусь” устремляется наружу» [Упанишады, 1992, с. 122]. Эти девять врат, или девять отверстий человеческого тела, могут контролироваться практикующим йогу, в результате чего он становится сыном Бога, на которого уже не могут влиять планеты – слуги Бога [Айенгар, 2016а, с. 187]. В данной метафоре содержится указание на близость взглядов Айенгара к позиции вишишта-адвайты.

В своих работах Айенгар не говорит об иллюзорности мира, а освобождение души, по его представлениям, не сопровождается полной потерей ею индивидуальности. Линия вишишта-адвайты подтверждается суждением Айенгара о том, что человек не может стать Богом [Айенгар, 2020, с. 183]. Стремление к Богу делает человека «божественным», что предполагает ведение им жизни, в которой сочетаются «удовольствия жизни и радости духа» [Там же]. Таким образом, Айенгар допускает возможность для человеческой души уподобиться Богу в некоторых ее аспектах.

В данном вопросе мнение Айенгара согласуется с подходом Рая, который допускает приближение к Богу в размышлении о нем и стремлении его постичь [Рай, 2018б, с. 360]. Основатель неоведанты ясно говорит, что правление Бога нельзя сравнить с правлением человека, чья мудрость ограничена, а действия «смешаны с эгоизмом, хитростью и лицемерием» [Рай, 2018а, с. 342]. По существу, здесь содержится то же самое утверждение о невозможности достижения тождества между Богом и человеком.

В работах Даянанды убеждение в том, что человеческая душа никогда не сможет стать Богом, принимает категоричный характер [Dayananda, 1932, p. 240]. По мнению автора, как душа, так и материя, будучи пронизаны Богом, по своей природе отличны от него, поэтому «никогда не могут быть едины с Ним» [Ibid., p. 218]. Душа сохраняет индивидуальность в состоянии освобождения [Ibid., p. 261], причем это состояние отнюдь не вечно, а временно и подчинено закону цикличности существования вселенной. Предложенное В.С. Костюченко определение позиции Даянанды как двайтаведанты [Костюченко, 1983, с. 168] представляется нам далеким от взглядов Айенгара.

Отдельные высказывания Айенгара позволяют выявить его согласие с некоторыми положениями адвайтистской философии Вивекананды. К примеру, Айенгар призывает практикующих йогу использовать тело в качестве «трамплина», чтобы добраться до «чистого обнаженного ума» [Айенгар, 2016б, с. 69]. Показательно, что «чистый обнаженный ум» учитель йоги называет Абсолютным сознанием [Там же, с. 70], при этом не только используя терминологию Вивекананды, но и транслируя одну из основных концепций адвайты.

Утверждая, что практикующий йогу на определенной стадии своего развития способен осознать свою жизнь как «часть действия Божественного в природе, которое раскрывается и действует в образе человека» [Там же, с. 53], Айенгар выражает мысль, созвучную высказанной Вивеканандой. На лекции в Лондоне в 1896 г. Вивекананда, убеждая слушателей, что они являются всеведущим и вездесущим Богом, сказал: «Вы действуете во всех вещах, двигаетесь всеми ногами, говорите всеми устами, живете во всех сердцах» [Vivekananda, 1958a, p. 80]. Кроме того, Айенгар считает, что путь к божественной любви лежит через «любовь одной воплощенной души к другой» [Айенгар, 2017, с. 80], и утверждает, что это знание прочувствовано им в личном жизненном опыте. Такое убеждение согласуется с адвайтистским представлением о Божественном, отмечаемым Вивеканандой. Со свойственной ему прямоотой философ индийского ренессанса говорит, что человек любит только тогда, когда в предмете своей любви он видит «не комок земли, а самого Бога» [Vivekananda, 1958a, p. 286].

Таким образом, учение Айенгара, сочетая в себе отдельные положения философии йоги, санкхьи и веданты в вопросе отношений Бога и души, но не обладая четкой ориентацией по отношению к той или иной школе веданты, отчасти созвучно философским идеям Рая и Вивекананды.

Итак, исследование работ Айенгара и основателей неоведанты позволило выявить некоторые положения, общие для всех рассмотренных нами мыслителей.

Во-первых, все авторы акцентируют внимание на монотеистичности индуизма. Различными в их работах являются лишь методы доказательства единства Бога. Рай и Даянанда склонны искать подтверждения этому в древних индийских текстах, Рамакришна опирается на религиозный опыт, а Вивекананда – на достижения мировой науки. Айенгар, как Рай и Даянанда, в доказательстве единства Бога стремится подчеркнуть уникальность древнеиндийской культуры, что в большей степени вызвано беспокойством из-за утраты традиций.

Во-вторых, все мыслители поднимают вопрос о доказательстве бытия Бога, однако, за исключением Даянанды, используют довольно слабую аргументацию, считая, видимо, данный вопрос второстепенным. На наш взгляд, такой подход вызван выбором ими опытного, медитативного способа познания Бога, который не требует доказательств. Айенгар выделяет наличие большого числа разноплановых аргументов в пользу существования Бога, что может являться следствием озабоченности утратой духовных ценностей современным мировым сообществом.

В-третьих, в вопросе познания Бога всеми авторами признается исключительно интуитивный подход, развиваемый, в частности, посредством йогических практик. Философы признают ограниченность возможностей человеческого разума на фоне всестороннего Божественного совершенства. Поскольку наши авторы принадлежат обществу с традиционалистским типом цивилизационного развития, их общая точка зрения на проблему познаваемости Бога вполне ожидаема.

Анализ работ мыслителей показал, что в трактовке различных аспектов Бога Айенгар тяготеет к позиции адвайтистов Рамакришны и Вивекананды. Так, он придерживается мнения о способности Бога быть одновременно наделенным формой и лишенным ее, а также о том, что он может иметь качества или не иметь их. Как и адвайтисты, в вопросах познания Бога он умалчивает роль книжного знания, считая

древние тексты необходимой, но далеко не достаточной поддержкой на пути к Богу. Кроме того, он поддерживает идею творения мира Богом как Божественной игры, от которой отказываются Рай и Даянанда. Однако мы можем предположить допущение Айенгаром креационизма либо отсутствие у него внимания к этому вопросу, что отличает его от адвайтистов.

Следует признать, что не представляется возможным выявить четкую позицию Айенгара относительно принадлежности к определенной школе веданты. Во взглядах на отношения Бога и человеческой души он разделяет отдельные идеи как вишишта-адвайты, так и адвайта-веданты. Анализ работ Айенгара говорит о том, что, выражая идею Божественного, учитель йоги смешивает западные и восточные религиозно-философские учения. Подобный подход характерен для многих представителей современной индийской духовной культуры, пренебрегающих тонкостями философской рефлексии о высшем начале в пользу более простых формулировок, доступных широким массам людей. Стоит отдать должное Айенгару, чье творческое наследие содержит тщательную проработку основных вопросов, касающихся аспектов Божественного, и дает нам полное право считать его автора продолжателем течения неоведанты.

Список литературы

- Айенгар, 2015а – *Айенгар Б.К.С. Искусство йоги* / Пер. с англ. Сыктывкар: Флинта, 2015. 128 с.
- Айенгар, 2015б – *Айенгар Б.К.С. Сердце йога-сутр* / Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2015. 358 с.
- Айенгар, 2016а – *Айенгар Б.К.С. Аштадала-йогамала* / Пер. с англ. К.А. Бакунина; под ред. С.В. Пахомова. Т. 1. СПб.: Наука, 2016. 413 с.
- Айенгар, 2016б – *Айенгар Б.К.С. Аштадала-йогамала* / Пер. с англ. К.А. Бакунина; под ред. С.В. Пахомова. Т. 2. СПб.: Наука, 2016. 489 с.
- Айенгар, 2017 – *Айенгар Б.К.С. Свет жизни: йога. Путешествие к цельности, внутреннему спокойствию и наивысшей свободе* / Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. 139 с.
- Айенгар, 2020 – *Айенгар Б.К.С. Дерево йоги. Ежедневная практика* / Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн, 2020. 238 с.
- Брихадараньяка-упанишада, 1964 – *Брихадараньяка-упанишада* / Пер. с санскр. А.Я. Сыркина. М.: Наука, 1964. 240 с.
- Бродов, 1967 – *Бродов В.В. Индийская философия Нового времени*. М.: Изд-во Московского ун-та, 1967. 284 с.
- Костюченко, 1983 – *Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм*. М.: Мысль, 1983. 272 с.
- Мезенцева, 2001 – *Мезенцева О.В. Концепция Бога в индийской философии Нового и Новейшего времени // Универсалии восточных культур* / Под. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература РАН, 2001. С. 122–140.
- Мюллер, 1995 – *Мюллер М. Шесть систем индийской философии* / Пер. с англ. М.: Искусство, 1995. 448 с.
- Рамакришна, 2019 – *Прозвозвение Рамакришны* / Пер. с англ. М.: Амрита-Русь, 2019. 272 с.
- Радхакришнан, 1993 – *Радхакришнан С. Индийская философия: в 2 т.* / Пер. с англ. М.: МИФ, 1993. Т. 2. 732 с.
- Рай, 2018а – *Рай Раммохан. Дар верующим в Единого Бога* / Пер. с англ. и примеч. Т.Г. Скороходовой // *Скороходова Т.Г. Философия Раммохана Рая. Опыт реконструкции*. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2018. С. 332–346.
- Рай, 2018б – *Рай Раммохан. Краткое изложение веданты* / Пер. с англ. и примеч. Т.Г. Скороходовой // *Скороходова Т.Г. Философия Раммохана Рая. Опыт реконструкции*. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2018. С. 347–363.
- Рай, 2018в – *Рай Раммохан. Универсальная религия. Религиозные наставления, основанные на священных текстах* / Пер. с англ. и примеч. Т.Г. Скороходовой // *Скороходова Т.Г. Философия Раммохана Рая. Опыт реконструкции*. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2018. С. 386–389.

Роллан, 2007 – Роллан Р. Жизнь Рамакришны / Пер. с франц. А.А. Поляка, Э.Б. Шлосберга // Философия йоги. В поисках свободы. М.: ЭКСМО, 2007. С. 627–822.

Скорородова, 2014 – Скорородова Т.Г. Феномен Рамакришны Парамахамсы и формирование неоиндуизма в Бенгалии // Исторический журнал: научные исследования. № 3 (24). М.: НБ-МЕДИА, 2014. С. 313–323.

Скорородова, 2018 – Скорородова Т.Г. Философия Раммохана Рая. Опыт реконструкции. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2018. 416 с.

Упанишады, 1992 – Упанишады: в 3 кн. / Пер. с санскр. А.Я. Сыркина. Кн. 2. М.: Наука, 1992. 339 с.

Элиаде, 2004 – Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода / Пер. с англ. С.В. Пахомова. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2004. 512 с.

Dayananda, 1932 – *Dayananda Swami. Light of Truth* / Trans. to eng. by S. Prakash. Madras: Arya Samaj, 1932. 664 p.

Iyengar, 2012 – *Sparks of Divinity: The Teachings of B.K.S. Iyengar from 1959 to 1975* / Compiled by N. Perez-Christiaens. Paris: Institute the Yoga B.K.S. Iyengar, 2012. 322 p.

Vivekananda, 1907 – *Vivekananda Swami. Addresses at The Parliament of Religions* // The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes. Vol. 1. Calcutta: Advaita Ashrama, 1907. P. 1–24.

Vivekananda, 1958a – *Vivekananda Swami. Jnana Yoga* // The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes. Vol. 2. Calcutta: Advaita Ashrama, 1958. P. 57–290.

Vivekananda, 1958b – *Vivekananda Swami. Para-Bhakti or Supreme Devotion* // The Complete Works of Swami Vivekananda in nine volumes. Vol. 3. Calcutta: Advaita Ashrama, 1958. P. 70–102.

Concepts of the Divine in the Works of B.K.S. Iyengar as a Reflection of the Ideas of the Founders of Neo-Vedanta

Liubov E. Zhukova

Russian Christian Humanitarian Academy. 15 Naberezhnaya reki Fonfanki, St.-Petersburg, 191011, Russian Federation; e-mail: zhukowa@yandex.ru

The article discusses concepts of the Divine in the works of the modern yoga school founder, B.K.S. Iyengar. The center of interest is the basic accents put by Iyengar on various aspects of the Divine. The author gives the comparative analysis of the ideas about the Divine of Iyengar and founders of neo-vedanta and the world-famous reformers of Hinduism, such as Ram Mohan Rai, Swami Dayananda, Ramakrishna Paramahansa and Swami Vivekananda. To disclose the specifics of views on the problems of the search for and knowledge of God, the presentation of proofs of the existence of God, the relationship between God and the soul the methods of historic-philosophical reconstruction and comparative analysis were used. The author shows that it is impossible to determine whether Iyengar's teaching belongs to a particular school of Vedanta. Iyengar's beliefs share the views of the Advaita Vedanta and Vishishta Advaita philosophers. The conclusion that Iyengar philosophical views are an uncritical mixing of the ideas of Western and Eastern religious and philosophical teachings and continue the Neo-Vedanta tradition is done.

Keywords: Indian philosophy, B.K.S. Iyengar, Indian Renaissance, Swami Vivekananda, Ramakrishna, Rammohun Roy, Swami Dayananda, neovedanta, ways of God realization, yoga

References

Brihadaran'yaka Upanishada [Brihadaranyaka Upanishad], trans. from sansk. by A.Ya. Syrkin. Moscow: Nauka Publ., 1964. 240 p. (In Russian)

Brodov V.V. *Indijskaya filozofiya novogo vremeni* [Indian Philosophy of Modern Times]. Moscow: Moscow University Publ., 1967. 284 p. (In Russian)

Dayananda Swami. *Light of Truth*, trans. to eng. by S. Prakash. Madras: Arya Samaj, 1932. 664 p.

Eliade M. *Yoga: Immortality and Freedom*, trans. by S.V. Pakhomov. St.-Petersburg: St.-Petersburg Univ. Publ., 2004. 512 p. (In Russian)

- Iyengar B.K.S. *Astadalā Yogamālā*, trans. by K.A. Bakunin. Vol. 1. St.-Petersburg: Nauka Publ., 2016. 413 p. (In Russian)
- Iyengar B.K.S. *Astadalā Yogamālā*, trans. by K.A. Bakunin. Vol. 2. St.-Petersburg: Nauka Publ., 2016. 489 p. (In Russian)
- Iyengar B.K.S. *Core of the Yoga Sutras: The Definitive Guide to the Philosophy of Yoga*, trans. from eng. Moscow: Al'pina non-fiction Publ., 2015. 358 p. (In Russian)
- Iyengar B.K.S. *Light on Life: The Yoga Journey to Wholeness, Inner Peace, and Ultimate Freedom*, trans. from eng. Moscow: Al'pina non-fiction Publ., 2017. 139 p. (In Russian)
- Iyengar B.K.S. *The Art of Yoga*, trans. from eng. Syktyvkar: Flinta Publ., 2015. 128 p. (In Russian)
- Iyengar B.K.S. *The Tree of Yoga*, trans. from eng. Moscow: Al'pina non-fiction Publ., 2020. 238 p. (In Russian)
- Kostyuchenko V.S. *Klassicheskaya vedanta i neovedantizm* [Classical Vedanta and Neo-Vedantism]. Moscow: Mysl' Publ., 1983. 272 p. (In Russian).
- Mezenceva O.V. *Koncepciya Boga v indijskoj filosofii novogo i novejshego vremeni* [The Concept of God in the Indian Philosophy of Modern and Contemporary Times]. In: *Universalii vostochnyh kul'tur* [Universals of Oriental Cultures], ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2001, pp. 122–140. (In Russian)
- Muller M. *Six Systems of Indian Philosophy*, trans. from eng. Moscow: Iskusstvo Publ., 1995. 448 p. (In Russian)
- Provozvestie Ramakrishny* [The Proclamation of Ramakrishna], trans. from eng. Moscow: Amrita-Rus' Publ., 2019. 272 p. (In Russian)
- Radhakrishnan S. *Indian Philosophy*, trans. from eng. Vol. 2. Moscow: MIF Publ., 1993. 732 p. (In Russian)
- Rolland R. *Life of Ramakrishna*, in: *Filosofiya Yogi. V poiskah svobody* [The Philosophy of Yoga. In Search of Freedom], trans. by A.A. Polyak, E.B. Shlosberg. Moscow: EKSMO Publ., 2007, pp. 627–822. (In Russian)
- Roy R. *A Gift to Believers in One God*, trans. by T.G. Skorohodova. In: T.G. Skorohodova. *Filosofiya Rammohana Raya. Opyt rekonstrukcii* [The Philosophy of Rammohun Roy. An Experience in a Reconstruction]. St.-Petersburg: St.-Petersburg Oriental Studies Publ., 2018, pp. 332–346. (In Russian)
- Roy R. *Summary of Vedanta*, trans. by T.G. Skorohodova. In: T.G. Skorohodova. *Filosofiya Rammohana Raya. Opyt rekonstrukcii* [The Philosophy of Rammohun Roy. An Experience in a Reconstruction]. St.-Petersburg: St.-Petersburg Oriental Studies Publ., 2018, pp. 347–363. (In Russian)
- Roy R. *Universal Religion. Religious Instructions Based on Sacred Texts*, trans. by T.G. Skorohodova. In: T.G. Skorohodova. *Filosofiya Rammohana Raya. Opyt rekonstrukcii* [The Philosophy of Rammohun Roy. An Experience in a Reconstruction]. St.-Petersburg: St.-Petersburg Oriental Studies Publ., 2018, pp. 386–389. (In Russian)
- Skorohodova T.G. *Fenomen Ramakrishny Paramahamsy i formirovanie neoinduizma v Bengalii* [The Phenomenon of Ramakrishna Paramahamsa and the formation of Neo-Hinduism in Bengal], *History Journal: Scientific Research*, 2014, no. 3 (24), pp. 313–323. (In Russian)
- Skorohodova T.G. *Filosofiya Rammohana Raya. Opyt rekonstrukcii* [The Philosophy of Rammohun Roy. An Experience in a Reconstruction]. St.-Petersburg: St.-Petersburg Oriental Studies Publ., 2018. 416 p. (In Russian)
- Sparks of Divinity: The Teachings of B.K.S. Iyengar from 1959 to 1975*, compiled by N. Perez-Christiaens. Paris: Institute the Yoga B.K.S. Iyengar, 2012. 322 p.
- Upanishady* [Upanishads], vol. 2, trans. from sansk. by A.Ya. Syrkin. Moscow: Nauka Publ., 1992. 339 p. (In Russian)
- Vivekananda Swami. *Addresses at The Parliament of Religions*. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine volumes, vol. 1. Calcutta: Advaita Ashrama, 1907, pp. 1–24.
- Vivekananda Swami. *Jnana Yoga*. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine volumes, vol. 2. Calcutta: Advaita Ashrama, 1958, pp. 57–290.
- Vivekananda Swami. *Para-Bhakti or Supreme Devotion*. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine volumes, vol. 3. Calcutta: Advaita Ashrama, 1958, pp. 70–102.

ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

В.П. Визгин

Философия свободы Шарля Секретана

Визгин Виктор Павлович – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vizgin.victor@yandex.ru

Статья посвящена неизвестной в нашей стране философии швейцарского мыслителя Шарля Секретана (1815–1895). Мысль Секретана предстает в данной работе в зеркале переписки швейцарского философа с Шарлем Ренувье (1910), два письма из которой даются в снабженном комментариями переводе, выполненном автором статьи. В ней показывается, что в основе богатого творческого наследия Секретана лежит разработанная им философия свободы, для понимания которой недостаточно установить внутрифилософские импульсы, полученные им со стороны таких его учителей, как Шеллинг, Кант и Александр Вине. Понимание секретановской философии свободы, считает автор статьи, невозможно без обращения к конкретному историко-культурному контексту, включающему политическую и интеллектуальную историю не только Швейцарской Конфедерации, но и кантона Во, являющегося родным для Секретана. Статья позволяет глубже понять недостаточно изученный у нас феномен франкоязычного спиритуализма, основоположником которого был Мен де Биран. При этом наследие европейского романтизма и немецкого классического идеализма переосмысливается религиозно укорененной в протестантизме мыслью швейцарского философа, ищущей обоснования либеральному течению в своей конфессии.

Ключевые слова: швейцарская философия, идеализм, спиритуализм, философия свободы, воля, свобода, Ш. Секретан, Ф. Шеллинг, И. Кант, Ш. Ренувье

Как представить философию Секретана (1815–1895), неизвестную нашему читателю, когда сам представляющий только начал углубленное знакомство с ней? Интуитивно я искал ответ на этот вопрос в попытке установить сначала преобладающее влияние на формирование мысли Секретана других философов, прежде всего известных и значительных. Действительно, первый направляющий толчок для определения его философии как метафизики свободы, вокруг которой как абсолютного центра вращается все его творчество, дал Шеллинг, лекции которого он слушал в Мюнхене в 1835–1836 гг. и потом в 1839 г¹. Кроме того, Шеллинг был давно

¹ Александра Ру, историк философии, специалист по Шеллингу, в своей статье «Шарль Секретан – шеллингианец?» собрала большой материал для ответа на поставленный вопрос. Но ответ был и до того уже ясен благодаря анализу как работ Секретана, так и его прямых высказываний по этому

и хорошо известен в его совсем не чуждой научным и философско-гуманитарным интересам семье. Его дед, Луи Секретан, биолог, выдающийся миколог, бывший ландаманом² Лозанны, большой поклонник немецкой науки и культуры, переводил «Систему трансцендентального идеализма» Шеллинга (1800). Перевод, правда, остался в рукописи. Но о Шеллинге не раз велись беседы в семейном кругу Секретанов, а внуки потом помогали усовершенствовать перевод для публикации. И неслучайно, что учиться философии студент права Шарль Секретан, по примеру деда, отправился именно в Мюнхен, к Шеллингу и Баадеру. Подтверждений того, что именно Шеллинг направил его становящееся философское самосознание на тему религиозной метафизики свободы, достаточно и помимо сообщения об этом самим лозаннским философом. Кстати, его лекции о философии позднего Шеллинга не только включают историко-философское введение в «Философию свободы» (ФС), но и занимают в нем самое значительное, уже только по объему, место. Некоторые исследователи еще при жизни Секретана называли его однозначно учеником Шеллинга, считая, что тем самым вопрос о характере и значении философии лозаннского мыслителя закрыт. Таким людям, как Секретан, однако, продуктивнее верить. А сам философ ясно признал свою связь с Шеллингом, особенно поздним, показав конкретно, чем его мысль отличается от умозрений последней философии Шеллинга. В то время, когда его слушал Секретан, еще много нового ожидалось от немецкого властителя дум. Публика строила разные предположения. Но после смерти Шеллинга и посмертной публикации его ранее не издававшихся работ корпус мысли философа оказался завершенным. Имея это в виду, Секретан снабдил второе издание своей ФС таким примечанием: «Мне важно с некоторой подробностью представить теперь основы его философии, к которой присоединяли и мою собственную, для того чтобы сведущий читатель оценил различия между ними. И если я сужу верно, то философия свободы не только независима от той точки зрения, которая ее внушила, но она вообще принадлежит к другому пласту философской мысли. Об этом я уже имел случай сказать в 1842 г. в философской газете И.-Г. Фихте (J.-H. Fichte). Я слушал лекции Шеллинга и испытал их воздействие. Но по решающим вопросам мое чувство никогда не претерпевало изменений (1865)» [Secrétan, 1866, p. 283].

Секретан отсылает к предвещающему его знакомство с поздним Шеллингом чувству свободы как интуиции начала, лежащего в первоисточке вещей. Это в высшей степени характерно для него как единственного франкоязычного представителя метафизического романтизма XIX в.³ Ему, давно размышлявшему над немецким идеализмом вообще и в особенности над эволюцией взглядов Шеллинга, ясно, что человеческий дух не хочет быть метафизической «сиротой на земле» (*orphelin sur la terre*). История немецкого идеализма, говорит он, продемонстрировала это, повернув в лице позднего Шеллинга философский дух от кантовского критицизма и, что еще важнее, гегелевского пантеизма к метафизическому теизму: «Критицизм и пантеизм – двойная преграда, которую нужно преодолеть, чтобы перейти от философии, оставляющей религию вне своей сферы, и от религии, пренебрегающей мыслью, к спекулятивному постижению христианской идеи. В возвращении пантеизма к религии кроется главное достоинство новой философии Шеллинга, выстроенной на пантеистической основе» [Ibid., 1866, p. 282].

же самому вопросу. Тем не менее «клеймо шеллингианца продолжает преследовать лозаннского философа, и поэтому такие исследования не бесполезны. См.: [Roux, 2007].

² Высшая должность в кантоне Во, принятая с 1803 по 1830 г. Звание *landaman* – калька с немецкого *landammann* – присваивалось одному из двух президентов Госсовета кантона в порядке очереди. Луи Секретан был назначен ландаманом в 1826 г.

³ Мы присоединяемся здесь к оценке М. Мийу Секретана как «единственного метафизика, которого дал романтизм в странах французского языка» [Millioud, 1912, p. 508].

Поворот Шеллинга к новой фазе философствования, считает Секретан, обозначился впервые в его «Исследованиях о сущности человеческой свободы» (1809), где ищется такое основание бытия, или «метафизический принцип», как говорит лозаннский философ, которое делает понятным опытный факт свободы человеческой воли. «Нет иного основания объяснения мира, нежели свобода Бога», – говорил Шеллинг в «Штутгартских лекциях» (1810) [Шеллинг, 2010, с. 335]. В дальнейшем у Шеллинга происходит более плотная христианизация мистико-теософского плана мышления, в результате чего мир в «Философии Откровения» определяется как «приостановленный actus божественного бытия», свидетельствующий о кенотической природе Бога [Там же]. Так присущий Шеллингу пантеизм со временем сращивается с христианским теизмом, в чем Секретан видит его главную заслугу. Эти исследования снова открыли путь онтологическому мышлению, предполагающему, что вопросы о бытии и о Боге, рассматриваемом в его соотношении с миром и человеком, совместимы, хотя зазор между ними есть.

Идея о связи свободы Бога и свободы человека служит Секретану «компасом» в его философии как *теистической метафизике свободы*. «Несесетаризм»⁴ пантеистической философии гегелевского типа, демонстрирующий, что идея не имеет вообще никакого выбора, дает Шеллингу рационально прозрачный аргумент для продвижения к философскому монотеизму. Основной недостаток идеализма, увиденный Шеллингом, Секретан определяет как признание идеи безличным божеством, творящим мир и человека. Но все дело в том, что сама по себе идея ничего творить не может. Творят живые существа, духовные монады, личности. Только они способны быть субъектами творческих актов. А идеи, законы сами по себе создавать ничего не могут. Для творчества нужен дух, действительно самодействующий деятель, обладающий свободой воли. Здесь важно понять, что именно поэтому Секретан идеализму гегелевского типа противопоставляет спиритуализм: приоритет в творческой способности характеризует дух как автономно действующий субъект, а не идею. Итак, творит все существующее и оживляет в его потенциях именно дух, а не идея. Приоритет духа над идеей (у Гегеля обратное соотношение приоритетов) равносильно приоритету свободы над необходимостью. Так можно подытожить ход мысли Секретана в его противопоставлении спиритуализма идеализму.

Итак, Секретан критикует Шеллинга именно за то, что он не смог преодолеть идеализм. Шеллинг, сделав существенный шаг от пантеизма идеалистической философии к христианскому теизму, значительно продвинулся к спиритуализму. Но не довел это плодотворное для философии движение до конца. Изложив религиозно-философское учение позднего Шеллинга, свидетельствующее об определенном продвижении к спиритуализму, Секретан дает его критический анализ, сводящийся к демонстрации того, что свобода у его мюнхенского учителя оказывается на самом деле, тем не менее, не вполне суверенной из-за ограничения ее рациональными необходимостями. Иными словами, преодолеть до конца идеалистически-пантеистический несесетаризм Шеллингу не удается.

Тема различия идеализма и спиритуализма представляется нам столь важной, что укажем еще на один ее момент, отмечаемый Секретаном при изложении им критики философии Гегеля. Как идеалист Гегель, показывает швейцарский философ свободы, совершает одну ошибку в онтологическом словаре, ведущую, как мы скажем,

⁴ Неологизм от *necessitas* – необходимость, неизбежность, судьба (*лат.*). Разрыв между идеализмом и спиритуализмом на самом деле превосходит чисто концептуально-философский план, будучи укорененным в религиозно-культурной подоснове разума. Действительно, кредо несесетаризма древнегреческая языческая культура провозглашает устами Гераклита и Платона, Демокрита и Аристотеля. Так, например, во фрагментах «темного философа» мы читаем, что «всякая вещь бичом пается» [Лебедев, 1989, с. 237].

к глубокому искажению мысли о сущем, отождествляя существующее существо (ον) и существующий в мысли и для мысли атрибут существования, «факт быть» (είναι). Иными словами, идеализм отождествляет реально сущее и идеально (в мысли и для мысли) сущее, сущее как субъект (реально значимых атрибутов и реальных сил и действий) и сущее как предикат логических связей мышления. «Это отождествление, – говорит Секретан, – есть сама основа идеализма; есть она, по сути дела, и основание всякого рационализма. Это кардинальный принцип философии Гегеля» [Secrétan, 1866, p. 259]. Шеллинг подчеркивает Секретан, осознает опасность такой подмены в классическом онтологическом словаре. Но поскольку немецкий философ стремится сохранить строгость в применении своего метода рассуждения, то он не может с ним совершенно расстаться, оставаясь все еще на позициях идеализма. Концептуально-методологически философия Гегеля оставляет исследование причин сущего, как это делала классическая метафизика, питаемая аристотелевской традицией, замещая его исследованием закономерностей бытия вообще, что и ведет к латентной персонификации абсолюта как творящей природу идеи. В этом смысле философия Гегеля совсем не реализм, а номинализм [Ibid., p. 272]. В XIX в. путь к спиритуализму был проложен такими философами, считает Секретан, как Шеллинг и Мен де Биран [Ibid., p. 294], которые обратились к исследованию реально существующего субъекта, обладающего свободной волей как действующей причиной. Нам представляется важным обратить внимание на то, что различие идеализма и спиритуализма коренится в их религиозных подосновах. Если идеализм питают языческий политеизм и пантеистический мистицизм вместе с гностическими культами вроде манихейства⁵, то спиритуализм следует рассматривать как философский коррелят иудео-христианской монотеистической религиозной традиции, в которой дух выступает так или иначе ипостасью Бога.

Далее Секретан, позитивно излагая свою ФС, показывает, что именно она, а не шеллингианская концепция позволяет понять свободу как абсолют, объясняющий как христианский креационизм, так и свободу воли человека, лежащую в основе морали как таковой. Логика движения идей здесь прозрачна и убедительна, как всякое не чурающееся логики рассуждение. Но то самое чувство, которое у самого Секретана как романтика и интуитивиста идет, как мы сказали, впереди логики рассуждения, иными словами, интуиция историческая, у его читателя и исследователя остается тем не менее не до конца удовлетворенным в том плане, что понимания генезиса концепции секретановской свободы так и не возникает. Даже самой что ни на есть имманентной критики философских учений недостаточно для того, чтобы филиацией одних лишь абстрактных идей объяснить живой историко-философский феномен – ФС Секретана. Почему? Да потому, что не игрой отвлеченных понятий движется история духа, а живыми целостностями одухотворенной и одухотворяемой истории. Если это понять, то станет понятным и то, что не Шеллинг с его учением, включая его критический анализ, дают историку мысли искомый ответ на его вопрошание о реальном генезисе основной идеи ФС Секретана. Хотя очевидно, что поздняя философия Шеллинга для его лозаннского слушателя не прошла бесследно. Действительно, без вызванного мюнхенскими лекциями воодушевления темой свободы в ее предельной значимости не состоялось бы философское творчество швейцарского мыслителя таким, каким мы его знаем. Но дело в том, что пущенная Шеллингом «искра», поляризованная электричеством духа свободы, позволим себе так выразиться, на самом деле упала ведь на «горючий материал» уже имевшегося духовного наследия юного Секретана, на его, можно сказать, потомственную, родовую и, добавлю, *кантонально-патриотическую* корневую одержимость свободой. Обратим

⁵ Неслучайно Секретан связывает восхищение Гегеля Александрийской школой с триадической диалектикой Прокла, столь близкой его пониманию метода философии [Secrétan, 1866, p. 270].

внимание прежде всего хотя бы на то, что с 1803 г. девиз, начертанный на бело-зеленом гербе родного для Секретанов кантона Во (Vaud), содержит два магических для них слова – *Liberté et Patrie* (Свобода и Отечество). Слова эти – священны для водуазского патриота, каким, следуя семейным традициям, был Шарль Секретан. Кстати, зеленый цвет на гербе кантона – цвет его революционно настроенных граждан, подвигнутых к активным действиям после вторжения наполеоновской армии. Именно тогда в результате внутришвейцарской борьбы за новую структуру Конфедерации и возник суверенный кантон Во, освобожденный от господства над ним более могущественного Берна. Как пламенный патриот родного кантона, Шарль Секретан так или иначе участвовал во всех революциях своего времени, ареной которых была его малая родина. Каскад политических перемен разного масштаба и направленности буквально сотрясал его жизнь. Кантональные и общешвейцарские революции нередко следовали ритму парижско-французских, например революций 1830 и 1848 гг. А вот последняя пережитая Секретаном и всей его семьей разразилась уже вне связи с политической атмосферой во Франции (1869). Огонь одержимости свободой, зажженный Французской революцией 1789 г., конечно, чувствовался как в кантонально-водуазской приверженности Секретана к автономии, равноправию земель и суверенитету для его малой родины, что, естественно, ассоциировалось с концептом свободы, так и в присущем ему религиозно-протестантском либерализме в целом. Его энтузиастическое чувство свободы, таким образом, соединило в своей экзистенциальной основе французско-республиканские и протестантско-кантональные, а также и федерально-швейцарские корни своего генезиса и содержания. И уже на этой конкретной исторической, культурной и личностной базе складывалась секретановская религиозно-философская концепция свободы, концептуально питаемая такими философами, как, в первую очередь, Шеллинг и Кант. Имя Канта в этом контексте совершенно необходимо упомянуть, ибо его основные идеи, прежде всего в философии морали и религии, не могли не оказаться в высшей степени значимыми для Секретана как протестантского философа свободы. У Канта путь к метафизике открывался через явления морального духа, потому что пантеистический мировоззренческий горизонт не сковывал его мысли, что не могло не быть близким лозаннскому философу.

Весьма значимой фигурой в интеллектуальной и, шире, духовной биографии Секретана, помимо упомянутых представителей немецкого идеализма, был также известный в Швейцарии и даже за ее пределами протестантский теолог, проповедник, историк и литературный критик Александр Вине (1797–1847). Как и Секретан, Вине родился в кантоне Во и оставался его патриотом, хотя значительную часть жизни провел в Базеле. Секретан познакомился с ним в 1833 г., когда, будучи студентом и путешествуя по Швейцарии, заехал в Базель, где Вине был профессором французского языка и литературы. «Я нашел в нем, – пишет Секретан в письме к Луи Бриделю, своему другу и в будущем известному издателю, – великую личность (*un homme d'une grande superiorité*), пламенного христианина, совершенно чистого и столь же широко мыслящего и открытого не только в религиозной сфере и своих талантах, но и в знаниях, наделенного таким духовным строением, которого я бы желал и для моего окружения, чтобы самому стать лучше» (цит. по: [Secrétan L., 1912, p. 71]). Секретан дружил с семьей Вине и после его смерти, став духовным наследником, принял заботы о судьбе его литературного наследия на себя. В частности, вместе с другом своих молодых лет он издал письма Вине [см. Vinet, 1882]. Его связывала с ним сердечная расположенность младшего к старшему другу и учителю, он горячо понимал и во многом разделял его религиозно-политическую позицию и ценил его как выдающегося религиозного деятеля и замечательного писателя, вошедшего, помимо швейцарской, в историю и французской литературы. Его вкусу и интуиции он вполне доверял. Для Секретана Вине был образцом протестанта-общественника и патриота,

отстаивавшего принцип отделения церкви от государства. Последовательность в его либеральной позиции в религиозно-политических вопросах, бывших столь актуальными в первой половине XIX в., стоила ему отставки в родном кантоне. Поэтому мы не можем согласиться с мнением историка Мориса Мийу, считавшего, что «Вине все сводил к сердцу или считал, что он это делает; он шел от чувства к послушанию и вере. Секретан же не мог решиться на такое отстранение метафизического Разума. Его мысль сформировалась иначе, чем у Вине» [Millioud, 1912, p. 507]⁶. Думается, что, пытаясь оценить содержательно направление и силу влияния Вине на Секретана, мы должны согласиться с суждением об этом дочери философа Луизы Секретан, выступившей биографом своего отца: «Влияние, которое на молодого человека оказала его глубокая близость к Вине и его супруге, более всего касается морального воспитания и формирования его характера» [Secrétan L., 1912, p. 139]. Вине, однако, действительно не был склонен к метафизическим поискам, выступая в религиозно-церковных вопросах как верующий христианин, отстаивающий с большой убедительностью принцип свободы религиозных культов, их равные права. Секретану эти темы и интересы Вине совсем не были чужды, но в отличие от него он был наделен философско-метафизическим даром, отказаться от требований которого не мог. Поэтому первый период своего творчества в особенности он посвятил углубленным философско-метафизическим исследованиям, начав свою активность философа с работы о Лейбнице (1840).

В приведенной оценке воздействия Вине на Секретана многое, на наш взгляд, схвачено верно. Но есть и неточность: Вине шел не к послушанию светским властям, стремившимся подчинить себе церковь, а как раз к неподчинению им. Так, например, несмотря на осуждение властей Во, он продолжал поддерживать религиозные собрания своих единомышленников, составивших религиозную группу, отделившуюся от официальной церкви и назвавшую себя свободной церковью (l'Eglise libre). В этом либеральном протестном движении за отделение церкви от государства и свободу вероисповедания активно участвовал и Секретан, который из-за открытого несогласия с лозаннскими властями был вынужден уйти, как и Вине, в отставку с профессорской должности (ноябрь 1846). Как раз в это напряженное по накалу религиозно-политических баталий время Секретан, уволенный с кафедры, организует в заброшенном полуразрушенном здании свободную аудиторию, в которой продолжает читать свои лекции, анонсированные как курс «моральной философии», составивший основу его ФС. Студенты, не склонные к метафизике и высокому умозрению, на эти лекции не ходили. Но 50–60 оставшихся студентов с энтузиазмом слушали лозаннского философа, свободного от всякого контроля со стороны официальных властей. Импровизаторский и в то же время глубоко аргументированный ход мысли Секретана привлекал склонную к философии молодежь. И этот стиль вышедшие вскоре лекции (1849) сохранили. Пущенная Шеллингом «искра» разгоралась в пламя создаваемой философии свободы как раз в эти годы.

Итак, в основу всей философии Секретана положена монументальная религиозно-метафизическая концепция свободы. Во второй период своего творчества швейцарский философ, не меняя разработанную им философию свободы, применял ее для решения актуальных социополитических и моральных проблем. Его обостренная чувствительность к вопросам права, морали и политики вела его к их конкретной разработке и к определенным решениям. Семейная традиция, корни которой – в водуазской истории и культурной «почве», делает понятной эту специфику его творческого пути.

⁶ Мысль Мориса Мийу о значении для понимания философского творчества Секретана его характера, биографии и социокультурного контекста его воспитания и жизни нам близка.

Сказанное о шеллингианском факторе в генезисе ФС *mutatis mutandis* надо повторить и по поводу гипотезы о конститутивном значении для нее философии Канта. Здесь тоже все с предельной ясностью осветил сам швейцарский философ, например, в письме Ренувье, перевод которого читатель прочтет ниже. В нем он показывает самое главное, что он принимает и одновременно видоизменяет у Канта. Моральный императив Секретан, подобно Канту, признает «нашей единственной связью с умопостигаемым миром» [Secrétan, 1866, p. 208]. Кант как моральный философ-рационалист христианско-протестантского толка, впервые показавший, как «идея морали служит основой рациональной теологии, метафизике», дает швейцарскому философу точку опоры для развития его собственной философии как философии суверенной свободы. Но мораль как путь к ноуменальному содержанию мира принималась Секретаном и до его погружения в философию Канта. Кант только дал этому предрасположению классический язык, отточенные формулировки. Но невозможно было увлекаться и потом «зажигаться» Шеллингом, если оставаться верным букве кантианства в его отторжении метафизики. Поэтому Секретан преодолевает идеализм и скептицизм Канта не на пути пантеистического философствования, а пытаясь восстановить философский теизм спиритуалистического и, пусть даже так, эклектического толка, но продолжая при этом развитие «лучшей половины кантианства» [Ibid., 1866, p. 235], в центре которой стоит свобода моральной воли как ключ к искомой Секретаном метафизике. Проиллюстрируем «синтетику», или эклектику, лозаннского философа пассажем историка его философской мысли Мориса Мийю: «Из чего в целом складывается “Философия свободы” Секретана? Из историко-философских этюдов, набросанных с размахом точными бесподобными мазками; из учения об Абсолюте, разворачивающегося грандиозной эпопеей, заново приоткрывающей нам исток древних теогоний так, что при этом ощущается дыхание библейской книги *Бытия*, и в результате мы возносимся над вершинами, парим над бездной, в которой зарождаются миры; из концепта природы человека, откуда созерцается физический универсум в его солидарности с человеческим миром, увлекаемым грехопадением, и человечество, в своей сущности восстановленное актом Милосердия (*la Grâce*) и обновленное в своем начале созданием нового божественного “зерна”, видится движущимся в ходе трагических завоеваний любви к ближнему (*la charité*) к свершению своей судьбы, к осуществлению свободной солидарности любви между индивидами и духовного единения между людьми и Богом» [Milloud, 1912, p. 507–508]. На наш взгляд, здесь кратко и выразительно очерчен основной состав этого захватывающе написанного произведения, вошедшего в историю европейской философии, произведения со своим особым энергичным и выразительным стилем, отсылающего ко времени своего создания с доминировавшей в нем традицией классического немецкого идеализма, но вместе с тем открытого к переменам в европейском философском сознании.

Итак, понять философское своеобразие Секретана, его вклада в сокровищницу философской мысли, сказав, что он, принимая основы моральной философии кёнигсбергского мыслителя, является кантианцем, нельзя. Ни Шеллинг, ни Кант, ни даже Вине или кто-то еще из мыслителей, воздействие которых он, несомненно, испытал, искомого «ключа» к пониманию его философии не дают. Так где же его искать? Ответ, правда, слишком смутно, каким-то неясным предчувствием, представлялся мне, когда я внимательно вчитывался в его подробную, богато документированную биографию. Но угадывался он тогда еще слишком неясно, туманно. Только когда я определился с конкретикой работы, решив начать с комментированного перевода небольшой части переписки Секретана и Ренувье, возникла нужная для дела ясность, а с нею и уверенность. В результате туманность, неопределенность, мешавшая начать осмысленно писать о нем, рассеялась. Был получен толчок, снимающий пелену со зрения. Философское творчество Секретана в его истоках и специфических чертах

открылось как единое целое через обращение к его жизни, включая творчество, во всем ее охвате. Стало ясно, что без проникновения в Секретана как человека, укорененного в родной ему кантональной воудазской «почве», невозможно понять те ментальные склонности и интеллектуальные предрасположенности, которые и послужили благодатной основой для формирования на ней, уже внутрифилософскими воздействиями, шедшими с разных сторон, в том числе от вышеуказанных, своеобразной концепции религиозной метафизики свободы как центра всей его мысли и деятельности

Переписка Секретана и Ренувье

Переписке, приведшей к дружбе двух философов-ровесников (оба родились в памятном для всей Европы 1815 г.), предшествовало письмо французского философа лозаннского профессору, отметившему публикацию Ренувье, явившуюся его философским дебютом, в парижской протестантской газете “Le Semeur” за 16, 23 и 30 ноября 1842 г. В этой работе Ренувье, названной им «Учебником современной философии» [Renouvier, 1842], излагалась история философских систем Нового времени⁷. Об этом событии Секретан вспоминает и в четвертом письме, нами переведенном и публикуемом ниже⁸. Ключевую роль в сближении двух философов сыграла, однако, не первая, по сути дела, чисто историко-философская работа Ренувье и не беглая, пусть и весьма лестная для автора, библиографическая реакция на нее молодого и литературно активного швейцарца, а работы Секретана, написанные им после публикации его ФС. В декабре 1868 г., т.е. спустя четверть века после первого письма Ренувье, Секретан послал французскому философу свои последние вышедшие книги, а именно «Исследования метода, ведущего к истине» (1857) и «Очерк философии» (1863)⁹. Посредником в их передаче стала философски образованная светская парижская дама, Кларисса Куанье, передававшая перед этим книги Ренувье Секретану. Давно знакомая с Ренувье, будучи членом редколлегии журнала “La Morale independante”, в котором печатались работы философа, она в эти годы курсировала между Парижем и Швейцарией. Посланные с нею книги Секретана вызвали большой интерес Ренувье, уже знакомого с его «Философией свободы». Вот только тогда он написал ему письмо (от 2 декабря 1898 г., помеченное номером III), с которого действительно началась их переписка, быстро превратившаяся в настоящую философскую дружбу, оказавшуюся плодотворной для них обоих. В этом письме примечателен постскрипtum, в котором Ренувье обещает прислать Секретану вместе со своими книгами изданные им на собственные средства философские фрагменты его трагически погибшего друга и товарища по Политехнической школе Жюля Лекье (1814–1862). Видно, насколько сильное впечатление мысль Лекье оставила у Ренувье, считавшего его своим настоящим учителем в философии.

Образ трагически умершего друга, всю жизнь посвятившего поиску «первой истины», послужил ему примером и образцом настоящего философа, что чувствуется

⁷ Подробнее об истории создания этой книги говорится в примечаниях к опубликованному переводу письма Секретана Ренувье.

⁸ Нумерация, используемая нами, взята из первого издания «Переписки Ренувье и Секретана».

⁹ Так считает автор комментариев к «Переписке...», которую, видимо, издавали сотрудники журнала “Revue de la Métaphysique et de la Morale”). Но Луиза Секретан, автор обстоятельной биографии Секретана, вместо «Очерка философии» называет «Разум и христианство» [Secrétan L., 1912, p. 399]. Это суждение опровергается письмом Секретана Ренувье (IV), перевод которого дается ниже (см. с. 78–80). К тому же Луиза Секретан ошибочно утверждает, что из Лозанны мадам Куанье привезла книги Секретана Ренувье после лета 1867 г. На самом деле, как показывают датированные письма философов, это произошло годом позже.

и по его переписке с Секретаном, которого он и познакомил с творчеством Лекье, что только поддержало швейцарского философа в его убежденности в истинности разработанной им философии свободы. Эмос античных безмятежно философствующих мудрецов оживает перед нами, когда мы погружаемся в переписку Ренувье и Секретана, передающую нам атмосферу сознания высокого достоинства мысли, понимающей и культивирующей свой межиндивидуальный – чтобы не сказать устремленный к вечности – статус. Отсутствие у него семьи Ренувье компенсировал искусством дружбы, без которого подобной переписки и не возникло бы. Один историк, исследовавший взаимоотношения Ренувье и Секретана, метко подметил, что «Секретан станет для Ренувье вторым Лекье, имея в виду при этом различие между дружбой юности и дружбой зрелых лет» [Foucher, 1940, p. 189].

Изданная переписка Секретана и Ренувье содержит 78 писем, датированных с декабря 1869 г. по январь 1891 г. В письме к г-же Куанье, которое тоже включено в переписку, Ренувье, говоря об отношениях с Секретаном, называет свои сочинения, о которых еще в 1843 г. в “Le Semeur” отозвался его швейцарский коллега, юношескими (Juvenilia) [Renouvier et Secrétan, 1910, p. 2]. Это неудивительно, ибо прошло 25 лет и взгляды французского мыслителя радикально преобразились, в том числе и под сильным впечатлением от яркой и глубокой мысли Лекье, о чем он и пишет в публикуемом ниже письме (V).

К 1869 г., после выхода в свет «Науки морали», Ренувье решает круто изменить образ жизни. С политической активностью либерально-республиканской окраски, с надеждами на ее успех он решительно покончил после переворота 18 брюмера Луи Бонапарта. Режим Второй империи был ему чужд, чтобы не сказать резче. Республиканские убеждения и симпатии в нем остались. Но ситуация со здоровьем его и его спутницы была такова, что для них обоих оказался целителен сухой южный климат. Поэтому у одного друга-фурьериста, некогда купившего имение под Авиньоном для устройства там фаланстера, Ренувье приобретает его и поселяется там на ПМЖ, ведя размеренную жизнь философа-анакрета. Углубленная жизнь исключительно в своих мыслях и в вытекающих из их запросов научно-философских исследованиях, когда нет необходимости преподавать и вращаться в светской и профессорской среде, его вполне устраивала. Это ему подходило по характеру и темпераменту. Французский философ никогда не имел семьи из-за, быть может, своей робости, которую преодолеть так и не смог. Одинокому, крепко стоящему на своих ногах мыслителю не надо было выстраивать карьеру, подлаживаться под внешние требования, с нею связанные. К этому времени, оставаясь в своем амплуа мыслителя вне университета и официальной философии, он уже был достаточно известен. Его финансовое состояние позволяло ему печататься и за свой счет.

Сближение двух философов, поначалу чисто эпистолярное и философско-деловое, очень быстро стало углубляться и вскоре доросло до настоящей дружбы. Тем не менее нельзя не видеть бросающейся в глаза противоположности типов их личности. Даже в бытовых ориентациях они скорее расходились, чем сходились. Ренувье – анахорет-вегетарианец, а Секретан любил плотно поесть в дружеском или семейном кругу, да и внешне совсем не был похож на своего друга. «Забавна и трогательна страстность этих мужей в обмене своими идеями, – пишет дочь Секретана. – Если бы они встретились до их переписки, то весьма вероятно, что такой близости и не возникло бы. Шарль Ренувье, очень сдержанный, хрупкого здоровья, говорящий медленно и негромко... выглядел стариком рядом с Секретаном. Его льющаяся через край энергия и громогласная речь могли бы вызвать у авиньонского мудреца непосредственное отторжение. Но письменно выражающий себя диалог между ними привел к полному внутреннему доверию и близости. Их мысли, как и их чувства, пришли к взаимопониманию, а предельная искренность сразу же стала определяющей чертой их отношений... Нигде, кроме переписки с Ренувье, вы

не найдете столько автобиографических подробностей о жизни Секретана, как в его листочках, написанных убористым почерком» [Secrétan L., 1912, p. 399–400].

Как же воспринял Ренувье основные идеи ФС Секретана? Главная тема, обсуждаемая двумя мыслителями, – проблема соотношения религии и философии, или веры и разума. Ренувье занимает позицию более рационалистическую, подчеркивая свою чуждость если и не религии как таковой, то уж точно – христианской теологии любого типа. Кантианский теоретико-познавательный критицизм по отношению к метафизике со значительно большей последовательностью проводится Ренувье, чем Секретаном, хотя различие феноменов и ноуменов не осталось чуждым и Секретану. Ренувье, высказываясь о выдвинутом его корреспондентом учении об абсолютно суверенной свободе как критическом, а не догматическом, обращает внимание на то, что в нем тем не менее поднимается вопрос о сущем до возникновения сущего, который он не может не признать некорректным, по крайней мере, для философии. Бессмысленно спрашивать, что было до того, как все стало быть. Если же подобные вопросы дискутируются в теологии, то Ренувье хочет полностью отстраниться от нее.

Итак, Божественная жизнь-в-себе, по крайней мере, для философского разума с его логикой, считает Ренувье, недоступна. Французский философ стремится оставаться в рамках философии, даже, можно сказать, научной философии, что для него равносильно разуму, требующему принятия в качестве критерия допустимого законов логики. Для воспитанника Политехнической школы, математика по образованию такая позиция вполне объяснима. Но вернемся к вышепоставленному вопросу о начале сущего: что было до того, как все стало быть? Богословствовать, смешивая философию и невозможное без откровения познание Бога, Ренувье, в отличие от Секретана, как мы сказали, отказывается. Совмещение суверенной свободы с абсолютным началом в рамках философского разума корреспондирует в религиозном плане с темой Бога-Отца как Творца мира и всех существ как свободных. Ренувье такая манера мысли не устраивает, ибо он считает, что вопрос *quid antea*, т.е. что было до того, остается безответным [Renouvier et Secrétan, 1910, p. 15]. Не оказывается ли тем самым французский философ своего рода интеллектуальным полицейским, надзирающим за соблюдением норм разумности и философичности? Этот образ навеял нам Н. Бердяев. По Бердяеву и ему подобным мыслителям, перегородок и тем более «красных линий» между философским познанием и познанием религиозно-богословским и теософским нет. Для мышления, допускающего богопознание внутрь философии, критицистская и даже неокритицистская позиция (инстинктивно слышится – полиция) мысли неприемлема, ибо удушает как раз и прежде всего свободу, ставшую высшей ставкой не только для Секретана, но и для Ренувье. Действительно, почему философу нельзя исследовать абсолютные начала, первые и последние «вещи»? Так Секретан, по примеру русского религиозного философа, мог бы возразить своему другу и корреспонденту. Но его позиция куда мягче. Он склонен сводить дело к спору о том, как же можно соединить без накладок принцип суверенной свободы с принципом справедливости. Именно этот ракурс дискуссии философов широко представлен в их переписке. И это, конечно, неслучайно.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Из переписки Ш. Секретана и Ш. Ренувье

Письмо IV. Ш. Секретан – Ш. Ренувье
Бержьер, Лозанна, 5 декабря 1868 г.

Месье,

Мне доставило такую радость получить свидетельство Вашего расположения ко мне. Я хорошо помню, что в «Сеятеле» (*le Semeur*) сообщал о выходе в свет Вашей «Истории философии» вместе с «Историей современной философии» Эдуарда Эрדмана. Но я должен признаться, что доктринальная тенденция Вашей книги осталась для меня неясной¹.

То, что я увидел в Вашей «Истории философии», это изложение философских учений, за которым скрывается изучение текстов. Именно поэтому уже давно я рекомендовал ее моим студентам. Но ввиду того, что «Сеятель» прекратил свое существование, а я должен был вести преподавание в небольших городках [удаленных от культурных центров. – В.В.] и был озабочен розыском книг, я лишился возможности следить за Вашими последовавшими потом работами. Правда, некоторые статьи в «Независимой морали» (*Morale Indépendante*)² позволили мне познакомиться с Вашей тенденцией, а потом я прочитал рецензию на Вашу работу г-на Равессона, на основе которой посвятил Вам страницу в статье, опубликованной в «Универсальной библиотеке» (*Bibliothèque Universelle*), редакция которой в настоящее время находится в Лозанне³. Статья эта была бы Вам послана (хотя, казалось бы, есть основание ее Вам не показывать), если бы у меня был Ваш адрес, который в Вашем письме не был указан.

Я с особенной радостью жду присылки Вашей работы, поскольку от «Универсальной библиотеки» я получил предложение ближайшим летом написать две или три статьи, посвященные критической философии во Франции. Зная ваши симпатии, я предполагаю включить посмертно изданные работы г-на Лекье в этот проект.

¹ Газета "Semeur" («Сеятель») издавалась в Париже и была, по оценке Луизы Секретан, «органом, представлявшим собой все, что имелось во французском протестантизме самого широко мыслящего и самого просвещенного» [Secrétan L., 1912, p. 192]. Она была основана Анри Люттеротом (H. Lutteroth) и выходила с 1832 по 1850 г. Секретан был ее постоянным автором. 16, 23 и 30 ноября 1842 г. Секретан публиковал в ней свой отзыв о книге Ренувье [Renouvier, 1842]. Эта работа была сначала послана Ренувье на конкурс исследований по теме «Критическая история картезианства», объявленный французской Академией моральных и политических наук. Получив приз, Ренувье дополнил ее и издал в виде книги по истории современной философии, назвав ее «Учебником современной философии».

Упомянутый в этом абзаце немецкий философ – Иоганн Эдуард Эрдман (1805–1892) – историк философии, протестантский богослов и философ гегелевской школы. Секретан имеет в виду его работу [Erdmann, 1834–1853]. Впоследствии Эрдман посвятил истории новой философии второй том двухтомной «Истории философии» [Erdmann, 1866].

² Ежедневная философская газета, основанная М.А. Массолем, издавалась в Париже с 1865 по 1870 г.

³ Периодическое издание, сначала выходившее в Париже, потом в Лозанне. Статья Секретана «Философия Феликса Равессона» была опубликована в томе XXXIII за 1868 г.

Мне хотелось бы также написать в них о таких философах, как Тиссо (Tissot)⁴, Курно (Cournot)⁵ и, быть может, Вашро (Vacherot)⁶. Правильный ли это выбор?

Г-н Бьюиссон, молодой французский профессор, один из моих друзей, занявший оставленную мной должность в Невшателе⁷, несколько недель тому назад презентовал мне первый номер *Année Philosophique*, в котором я, несмотря на некоторые расхождения с Вами, правда, больше в тенденции, чем в самом учении, с огромным удовольствием прочитал Ваше введение⁸. Критика позитивизма составляет содержание и моего предисловия ко второму изданию «Философии свободы»⁹, и я должен признать, что равессоновская критика позитивизма¹⁰ лучше, чем моя, а Ваша превосходит их обеих. Говорится, что господин Литтре – замечательный человек, но тон его критики саркастичен, а его манера обсуждать философские проблемы напоминает мне какой-то лепет¹¹.

Так как Вы твердо решили говорить обо мне французской публике, то, поскольку у Вас имеется краткий список моих публикаций, приведенный на обложке моего «Очерка философии»¹², я попросил бы Вас сообщить мне, чего у Вас нет из моих сочинений.

Ожидая Вашего ответа, позвольте мне, в порядке ознакомления, сказать Вам, что я получил диплом лицензиата права и никоим образом не являюсь теологом и совершенно не признаю никакого авторитета в сфере мнений, а мои идеи, касающиеся критики Св. Писания (*sur la critique sacrée*), весьма близки ко взглядам г-на Гье (Huet)¹³. Различие между нами лишь в том, что, не имея возможности исходить из Бога, являющегося первейшей очевидностью и необходимостью для моей мысли, я согласую реальность (*du fait*) *a priori* с опытом лишь в Грехопадении (*la Chute*) и Воскресении (*la Restauration*). Но метафизика христианства, которой посвящен второй том моей «Философии

⁴ По-видимому, Секретан имеет в виду философа J. Tissot, переведившего «Логик» Канта [Kant, 1840]. Возможно также, что он хотел написать об одном известном профессоре Лозаннской академии, знаменитом педагоге, привлекавшем в это учебное заведение именитых учеников со всей Европы в XVIII в. В этой академии он сам многие годы преподавал философию. Интеллектуальная история Швейцарии и, особенно, кантона Во его всегда интересовала.

⁵ А.О. Курно (1801–1877) – французский философ и математик.

⁶ Э. Вашро (1809–1897) – французский философ, «позитивный метафизик», пытавшийся примирить идеи позитивизма с элементами метафизики в своем проекте «научной метафизики». Секретан написал о его метафизике статью, опубликованную в журнале “*Revue chrétienne*” (1859), издававшемся в Париже его другом Эдмоном де Прессансе (E. de Pressensé).

⁷ Фердинан Бьюиссон в 1866 г. занял кафедру философии, оставленную Секретаном в академии Невшателя ввиду его возвращения в Лозанну.

⁸ “*L’Année philosophique*” («Философский ежегодник») – периодическое издание, издавалось Ренувье в 1868–1869 гг. каждый месяц вместе с его другом и учеником Франсуа Пиллоном (F. Pillon). Обновленное содержание его выпусков было воспроизведено в четырех томах “*Essais de critique générale*” (1854–1864).

⁹ Критика позитивизма О. Конта и Э. Литтре содержалась в очерке «О позитивизме и метафизике», вошедшем в качестве предисловия во второе издание «Философии свободы» (Т. 1) в 1866 г. Этот очерк, написанный позднее, чем сами лекции по философии свободы, вводил в ее проблематику, давая ей определенное обоснование. Первое издание двухтомника «Философии свободы» вышло в свет в 1849 г.

¹⁰ Равессон подробно излагает суть своего критического отношения к позитивизму О. Конта в своем обзоре французской философии XIX в. См.: [Ravaisson, 1984].

¹¹ Имеется в виду упомянутая Секретаном критика Равессоном позитивизма. Ренувье, Равессон и Секретан – все эти философы, так или иначе, в той или иной степени относимые к спиритуализму, выступают против захватившего авансцену французской философии позитивизма Конта и Литтре.

¹² См.: [Secrétan, 1868].

¹³ Предположительно, Секретан имеет в виду голландского протестантского теолога D.Th. Huet (1790–1874), а именно его книгу, посвященную критике Св. Писания (The Hague, 1858).

свободы», имеет для меня не более чем ограниченное значение. За неимением чего-то лучшего в христианской метафизике я вижу в ней лишь попытку объяснения великих учений исторического христианства приемлемым для разума образом, то есть совместимым с моральным сознанием, *остающимся судьей*. Эту же задачу я решаю и в моих «Опытах о методе»¹⁴. Если все эти материи не вызывают у Вас отталкивания, то стоило бы труда сравнить догматики того и другого. Спасение как неотделимая от зла установка для меня объясняется солидарностью, являющейся фактом опыта, который теория должна лишь объяснить, так что я расположен самым решительным образом отстраниться от всяких спекуляций об учениях Никейского собора¹⁵. При этом моя христология сходится скорее с идеей святости.

Святое = божественное. Божественность И.Х. = целостность человечества. И поскольку вообще вопрос о *Боге в себе* мне чужд, истинное значение «Философии свободы» выступает как *критическое*. Она стремится сказать, что Божество, пусть обожествленная Доброта, являются *такими фактами*, по ту сторону которых ум не может и не должен восходить, что Бог в себе непостижим. Я вполне осознаю, что моя формула «Я есмь то, что я хочу» не дает иного успокоения мысли, кроме успокоения смирения (*la résignation*).

Метод мой очевиден – диалектическое развитие всеобщего и необходимого понятия, что объясняется моим германским философским воспитанием. Я слушал курсы лекций Шеллинга и Баадера в том городе, в котором только что умер Краузе¹⁶. В это время Гегель господствовал надо всем. Однако мое собственное стремление, все еще не нашедшее своего адекватного выражения, которого оно, быть может, так и не найдет, скорее состояло в том, чтобы извлечь метафизику (*верование*) из морали, дополнив, выправив, развив далее *постулаты практического разума*, короче, переведя в форму индикатива все то, что имплицировано суверенностью *императива*, этой нашей единственной связью с умопостигаемым миром.

За исключением спекулятивной дефиниции морального зла (в том, что касается его содержания), оказавшейся слишком слабой для психологического анализа и к тому же непонятной в качестве следствия, наилучшей из всех догматик мне представляется кантовская «Религия в пределах только разума»¹⁷.

Простите мне мое многословие о себе самом. Заранее благодарю за обещанную посылку Ваших работ. Преданный Вам

Ш. Секретан.

¹⁴ См.: [Secrétan, 1857].

¹⁵ Секретан имеет в виду Первый вселенский Никейский собор 325 г., посвященный христологической проблеме, обострившейся в связи с арианской ересью. Последователи Ария отрицали божественность Иисуса Христа. Острые богословских споров было направлено на нахождение истины в этом вопросе. Выработанная на соборе формула о «единосущии» Сына Божия и Бога-Отца легла в основу христианского символа веры.

¹⁶ К.Ч.Ф. Краузе (1781–1832) – немецкий философ, ученик Фихте и Шеллинга, развивавший систему панентеизма и предложивший сам этот термин. Он читал лекции по философии в Мюнхене. Секретан, приехавший учиться туда в 1835 г., не мог слушать его лекций, но память об этом философе, создавшем влиятельное, можно сказать, универсальное теософское учение, была в то время особенно живой.

¹⁷ См.: [Кант, 1980].

Письмо V. Ш. Ренувье – Ш. Секретану
Париж, улица дю Жардине, 13, 10 января 1869 г.

Месье,

Если я сразу же не ответил на Ваше столь любезное письмо от 5 декабря, так это потому что думал, что pošлю Вам вскоре ту посылку, о которой я Вам говорил, проинформировав Вас о ней. Но произошла задержка с публикацией моей последней работы, составляющей часть упомянутой посылки. И вот, наконец, господин Ладранж¹⁸ известил меня, что он все предназначавшиеся для Вас издания направил по Вашему адресу. Надеюсь, что Вы все это получите без задержек и без оплаты почтовых издержек. Мне бы очень хотелось узнать Ваше общее впечатление от моей работы «Наука морали», хотя я и не скрываю от себя, что сами наши воззрения на основе морали (соответственно, рациональное и христианское) должны отличаться. Но в других важнейших отношениях, там, где мы не следуем за веяниями нашего века, надеюсь вызвать у Вас сочувственное понимание. Вы увидите, что я подхожу к проблеме зла со всей ответственностью и строгостью, принимая грехопадение (*une chute*), как и Вы, изо всех сил стараясь при этом не удаляться от философских и исторических представлений (*des sens philosophique et historique des choses*).

Благодарю Вас за точные, искренние и глубокие сведения о Ваших философских стремлениях и ходе развития Вашей мысли, которые Вы мне сообщили¹⁹. Буду их иметь в виду при изложении Ваших работ, чтобы избежать ошибок в их интерпретации. К сожалению, я смогу в этом отношении быть только весьма кратким, так как предполагаю это сделать в большом историческом сочинении о *бесконечном, субстанции и свободе*, в котором множество древних и современных мыслителей будут конкурировать между собой за место в будущей книге. Во всяком случае, Вы не будете среди самых обделенных вниманием, и я постараюсь выразить все то ценное, что содержится в Ваших работах и должно быть отмечено.

От всего сердца я Вам советую изучить посмертно изданные работы Лекье²⁰. В этих его сочинениях, помимо несравненных стилистических достоинств, всегда оказывающихся привлекательными, вы найдете энергично излагаемые и оригинальные воззрения на достоверность и свободу. Вопрос о *предвидении и свободе* рассматривается в совершенно удивительном диалоге и таким образом, который не сможет Вас не заинтересовать... Если кто-то из Ваших знакомых (после того, как Вы прочтете эти работы) покажется Вам достойным получить в подарок эту чудесную книгу, выпущенную в количестве всего лишь 100 экземпляров, то я смогу это сделать, так как несколько ее экземпляров у меня еще осталось.

В том, что касается моих «Учебников», то они, особенно первый из них, действительно не содержат интересных философских тенденций, и я оставил работу над ними в том состоянии, в каком она представлена во втором «Учебнике»²¹. Примерно восемнадцать лет назад моя мысль претерпела полное преобразование²². Всю

¹⁸ Парижский издатель. Издавал философскую литературу.

¹⁹ Ренувье имеет в виду письмо Секретана от 5 декабря 1868 г., перевод которого публикуется выше.

²⁰ Они были собраны и изданы вскоре после трагической смерти Жюль Лекье Ренувье, который был его другом еще со времен Политехнической школы, где они познакомились, будучи ее студентами. Ренувье считал своего друга самым значительным в списке мыслителей, на него повлиявших, говоря о нем как о своем учителе в философии.

²¹ Речь идет о сочинениях «Учебник современной философии» (1842) и «Учебник античной философии» (в 2 т., 1844), в которых Ренувье излагает историю основных философских систем Нового времени и, соответственно, учений Древнего мира. Собственно новых оригинальных идей в них, можно сказать, нет.

²² 18 лет назад означает 1851 г., а именно год переворота, совершенного 18 брюмера Луи Бонапартом, события, положившего начало Второй империи, с режимом которой Ренувье, как республиканец, радикально расходился. В это время он совершенно уходит от политики и всецело посвящает себя

свою жизнь я посвятил философским исканиям, вкладывая в них всю душу (*ardement*). В течение одного периода своей эволюции я считал, что нашел оплот в идеях, действительно аналогичных гегелевским. Вопрос о бесконечном и о противоречиях мучил меня. Суть моих размышлений об этом и достигнутого продвижения в познании указанного вопроса за время, прошедшее после окончания Политехнической школы, состояла в том, что я могу быть уверенным в бесконечном, рассматриваемом математически, то есть в пространстве и времени. Именно в этом была моя революция, и слава Богу, что я ни строчки не написал об этом до этого переворота!

С большим удовольствием ожидаю того номера «Универсальной библиотеки» (*Bibliothèque Universelle*), в котором Вы намеревались говорить обо мне. Критика, если это действительно критика, меня не пугает. Мне приятно относить себя к тем, кто ее любит, хотя они и должны были бы страдать от нее. Судите меня всегда по самому строгому канону. И когда благожелательность тоже при этом присутствует, то нет ничего более целительного.

Прошу Вас верить в мою преданность.

Ш. Ренувье.

P.S. Простите, что по рассеянности забыл сообщить Вам мой адрес.

Список литературы

- Кант, 1980 – *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 78–278.
- Лебедев, 1989 – Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подгот. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989. С. 237.
- Шеллинг, 2010 – *Шеллинг Ф.В.Й.* Штутгартские частные лекции / Пер. и коммент. П.В. Резвых // *Философия религии: Альманах 2008–2009.* М.: ИФ РАН, 2010. С. 326–396.
- Erdmann, 1834–1853 – *Erdmann J.E.* Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie. 6 Bd. Riga; Leipzig: E. Frantzen, 1834–1853.
- Erdmann, 1966 – *Erdmann J.E.* Grundriss der Geschichte der Philosophie. 2 Bd. Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz, 1866.
- Foucher, 1940 – *Foucher L.* Renouvier et Secrétan // *Revue de Métaphysique et de Morale.* 1940. T. 47. No. 2. P. 187–231.
- Kant, 1840 – *Kant.* Logique / Trad. par J. Tissot. Paris: Ladrance, 1840. IX, 391 p.
- Millioud, 1912 – *Millioud M.* Ch. Secrétan sa vie et son oeuvre // *Revue de Métaphysique et de Morale.* 1912. T. 20. No. 4. P. 505–515.
- Ravaisson, 1984 – *Ravaisson F.* De l'habitude. La philosophie en France au XIXème siècle. Paris: Fayard, 1984. 370 p.
- Renouvier, 1842 – *Renouvier Ch.* Manuel de la Philosophie moderne. Paris: Paulin, 1842. 448 p.
- Renouvier, 1854–1864 – *Renouvier Ch.* Essais de critique générale. Paris: Armand Colin, 1854–1864.
- Renouvier et Secrétan, 1910 – Correspondance de Renouvier et Secrétan. Paris: Librairie Armand Colin, 1910. 168 p.
- Roux, 2007 – *Roux A.* Charles Secrétan schellingien? // *Gaziaux E.* (éd.). Philosophie et théologie. Festschrift Emilio Brito. Louvain: University Press and Peeters, 2007. P. 213–242.
- Secrétan, 1857 – *Secrétan Ch.* Recherches de la méthode qui conduit à la vérité sur nos plus grands intérêts, avec quelques applications et quelques exemples. Neuchâtel: Leidecker; Bâle et Leipzig: Georg, 1857. 300 p.
- Secrétan, 1866 – *Secrétan Ch.* La philosophie de la liberté. V. 1. L'Idée. Seconde édition. Paris: Auguste Durand, Joel Cherbuliez, 1866. 364 p.
- Secrétan, 1868 – *Secrétan Ch.* Précis élémentaire de Philosophie. Lausanne: Bridel, 1868. 301 p.

решению мучивших его философских проблем, таких как вопрос о бесконечном и противоречиях. Точкой отсчета для него стали антиномии чистого разума Канта. И он начинает свои изыскания с программы разработки реформы кантовской философии. При этом путеводительную нить ему дало его основательное математическое образование, полученное в Политехнической школе.

Secrétan L., 1912 – *Secrétan L. Charles Secrétan sa vie et son oeuvre*. Paris: Librairie Payot & Compagnie, 1912. 544 p.

Vinet, 1882 – Secrétan Ch. et Rambert E. (éd). *Lettres de Alexandre Vinet*. Lausanne: Bridel, 1882. 484 p.

The Charles Secrétan's Philosophy of Freedom

Victor P. Vizgin

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

The article is dedicated to the unknown in our country philosophy of Swiss thinker Charles Secrétan (1815–1895). Secrétan's thought is illustrated with the translation of two letters extracted from Renouvier and Secrétan's Correspondence (1910). Kant's philosophy of religion and morals was its starting point as well late Schelling's philosophy. But though Secrétan started with this intellectual heritage, he did not accept all Kant's and Schelling's doctrines. This conclusion is relevant even in relation to Alexander Vinet, his senior friend and spiritual master too. Therefore for the deep understanding of Secrétan's philosophy of freedom it is necessary to pay attention to the historical and cultural context of the Swiss federation and the canton Vaud especially.

Keywords: Swiss philosophy, idealism, spiritualism, philosophy of freedom, will, freedom, Ch. Secrétan, F.W.J. Schelling, I. Kant, Ch. Renouvier

References

- Correspondance de Renouvier et Secrétan*. Paris: Armand Colin, 1910. 168 p.
- Erdmann J.E. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. 2 Bd. Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz, 1866.
- Erdmann J.E. *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. 6 Bd. Riga; Leipzig: E. Frantzen, 1834–1853.
- Foucher L. Renouvier et Secrétan, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1940, t. 47, no. 2, pp. 187–231.
- Fragmenty rannich grecheskich filozofov. Ch. I. Ot epicheskich teokosmogonii do voznikovenia atomistiki* (Fragments of Early Greek Philosophers. Part I. From the Epic Cosmogonies to the Beginnings of the Atomism), ed. by A.V. Lebedev. Moscow: Nauka Publ., 1989, p. 237. (In Russian)
- Kant I. *Religia v predelach tolko razuma* (Religion within the Limits the Reason Only). In: Kant I. *Traktaty i pisma* (Treatises and Letters). Moscow: Nauka Publ., 1980, pp. 78–278. (In Russian)
- Kant. *Logique*, trad. par J. Tissot. Paris: Ladrangé, 1840. IX, 391 p.
- Millioud M. Ch. Secrétan sa vie et son oeuvre, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1912, t. 20, no. 4, pp. 505–515.
- Ravaisson F. *De l'habitude. La philosophie en France au XIXème siècle*. Paris: Fayard, 1984. 370 p.
- Renouvier Ch. *Essais de critique générale*. Paris: Armand Colin, 1854–1864.
- Renouvier Ch. *Manuel de la Philosophie moderne*. Paris: Paulin, 1842. 448 p.
- Roux A. Charles Secrétan schellingien? In: Gaziaux E. (éd.). *Philosophie et théologie*. Festschrift Emilio Brito. Louvain: University Press and Peeters, 2007, pp. 213–242.
- Schelling F.W.J. *Stuttgartskie chastnye lekicii* (Stuttgart's Private Lectures), ed. by P.V. Rezvykh, *Filosofia religii* (Philosophy of Religion). Almanach 2008–2009. Moscow, 2010, pp. 326–396. (In Russian)
- Secrétan Ch. et Rambert E. (éd). *Lettres de Alexandre Vinet*. Lausanne: Bridel, 1882. 484 p.
- Secrétan Ch. *La philosophie de la liberté*. V. 1. L'Idée. Seconde édition. Paris: Auguste Durand, Joel Cherbuliez, 1866. 364 p.
- Secrétan Ch. *Précis élémentaire de Philosophie*. Lausanne: Bridel, 1868. 301 p.
- Secrétan Ch. *Recherches de la méthode qui conduit à la vérité sur nos plus grands intérêts, avec quelques applications et quelques exemples*. Neuchâtel: Leidecker; Bâle et Leipzig: Georg, 1857. 300 p.
- Secrétan L. *Charles Secrétan sa vie et son oeuvre*. Paris: Librairie Payot & Compagnie, 1912. 544 p.

МАТЕРИАЛЫ НАУЧНЫХ МЕРОПРИЯТИЙ

От редколлегии. В данном номере журнала мы завершаем публикацию материалов Всероссийской конференции «Общественный идеал в русской философской и политической мысли», которая состоялась 21 апреля 2021 г. в Институте философии РАН. Конференция, организованная сектором философии российской истории Института философии РАН и Школой философии и культурологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», была приурочена к 100-летию Института философии.

О.А. Жукова

Дискурс о России и проблема общественного идеала в работах П.Б. Струве 1930-х гг.*

Жукова Ольга Анатольевна – доктор философских наук, профессор. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Школа философии и культурологии факультета гуманитарных наук. Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: logoscultura@yandex.ru

Статья актуализирует философский дискурс о России в наследии П.Б. Струве и открывает дискуссию об общественном идеале в его творчестве. Данный вопрос формулируется в теоретическом и историко-философском ключе. По нашему мнению, сегодня необходимо вернуться к проблеме общественного идеала, которая была поставлена Струве и авторами его круга, рассмотрев ее в культурно-исторической и эпистемологической перспективе. Топика общественного идеала имеет определяющее значение в философских и публицистических текстах П.Б. Струве, посвященных России. Идеиная и политическая борьба мыслителя, по существу, представляет собой борьбу за великую Россию. Желаемый образ лучшей России является идеалообразующим началом его философского творчества и основным мотивом политической деятельности. Цель статьи заключается в концептуализации проблемы общественного идеала в работах Струве 1930-х гг. на основе реконструкции социальных и культурно-исторических аспектов его политико-философской концепции, а также в выявлении преемственности в развитии идеи Великой России в дореволюционный и эмигрантский периоды жизни.

Ключевые слова: П.Б. Струве, русская эмиграция, общественный идеал, национальная культура, политика, Великая Россия, идейная борьба

* Статья подготовлена в ходе проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).

Вопрос о России: теория и практика общественного идеала

Особенности социокультурного и политико-экономического развития российского общества побуждают сегодня философов и политологов вслед за выдающимися русскими мыслителями возобновить дискуссию об общественном идеале. В творчестве П.Б. Струве – блестящего интеллектуала, ученого-экономиста, философа и публициста, который неоднократно поддерживал идейные начинания и политические инициативы русской демократической интеллигенции [Колеров, Плотников, 1992, с. 91–102], вопрос о государственном устройстве страны, ее национальной жизни и культуры является тематически определяющим и смыслообразующим [Люкс, 2012, с. 271]. Справедливо утверждать, что проблема развития российской культурной и политической нации во многом определяет содержание творчества Струве, создает его особый историософский профиль. Как и многие русские авторы, Струве был озабочен «последними вопросами» национальной жизни. Горячее стремление к переустройству общественного порядка, рассматриваемого с точки зрения логики экономического и исторического прогресса, движимого идеалами справедливости, привело его к идее революции. Однако крайности революционаризма были им преодолены на почве признания ценности права и государства в процессе анализа проблем русской истории, куда непосредственно была включена и ее глубокая традиция религиозности [Жукова, 2012, с. 126]. Показательно, что русская революция, истолкованная Струве и как социальное, и как метафизическое событие, будучи наиболее масштабным и симптоматическим явлением национальной истории, оказалась для него ключевым сюжетом философского самопознания. Осмысление революции стало главной темой значимой части историософского корпуса эмигрантской литературы, воспроизводящей и развивающей дискурс о России в русской эмиграции.

Работы Струве, Бердяева, Франка, Федотова, Степуна, переживших революцию как историческую трагедию России, преодолевая катастрофизм этого события, интеллектуально обеспечивают линию эволюционного развития российской истории, ее государственности и культуры, подвергая процедуру верификации идеи, говорящие о возможности продуктивного синтеза идеалов национальной культуры и исторического прогресса как возрастания человека и общества в свободе [Вандалковская, 2009, с. 102–104]. Тем самым в творчестве Струве и его выдающихся современников выстраивается и получает оригинальное идейное и ценностно-смысловое наполнение традиция русского европеизма, в рамках которой происходит концептуализация темы общественного идеала, содержащего в себе идею эволюции и творческого развития. Анализ корпуса трудов выдающихся русских философов, писателей, правоведов и политических деятелей круга Струве показывает, что проблематика общественного идеала в отечественной интеллектуальной истории обнаруживает концептуальную и культурную взаимосвязь с европейской философией, где общественный идеал, наряду с феноменом свободы, рассматривается в качестве определяющей идеи-концепта, а его генеалогия восходит к Античности, на чем настаивал Б.П. Вышеславцев [Вышеславцев, 1994, с. 160]. Русская мысль Серебряного века привносит свое видение онтологической, этической и социальной перспективы общественного идеала как культурфилософской и политико-философской проблемы, раскрывающей смысл жизни человека, его способ социального и нравственного бытия, тип взаимоотношения человека и общества, личности и государства, нации и истории. Применительно к наследию Струве, как нам представляется, факт установления смысловой взаимообусловленности и взаимодействия европейской и русской традиций в интерпретации общественного идеала необходим для выявления объема и содержания понятия «общественный идеал», которое входит в философский словарь мыслителя, что позволяет также проследить эволюцию его собственных представлений об общественном идеале.

Стоит специально отметить, что общим проблематизирующим узлом рассуждений Струве становится вопрос об идентичности России и своеобразии ее исторического и культурного бытия, из которого следует и вопрос о национальной идее, месте, роли и миссии России в мировой истории [Струве, 1997, с. 409], – по сути, «чаадаевский» вопрос российской истории, который усваивают и каждый раз на новом этапе развития задают и на который мучительно ищут ответы многие русские авторы XIX – первой половины XX в. На это указывает Бердяев, рассуждая об интеллигенции в «Русской идее» [Бердяев, 1971, с. 28–30]. В этом смысле философские поиски и идейная борьба Струве весьма показательны для интеллектуальной культуры Серебряного века [Гайденко, 2001, с. 450–451]. На наш взгляд, усилия Струве представляют собой попытку критически отнестись к историческому и наличному политическому бытию России, философски переосмыслить ее культурный опыт с целью преодоления архаизирующих, традиционалистских тенденций в логике модернизационного развития, либерализации социального порядка на первом этапе творчества и интеграции духовно-культурных традиций в ткань общественного и политического сознания при построении гражданской нации в духе либерально-консервативных идеалов, что становится главной задачей в эмигрантский периоды. Собственно, эти две стратегии политической философии Струве, типологически определенные Р. Пайпсом как левый и правый либерализм [Pipes, 1970; Pipes, 1980], представляют собой два дополняющих друг друга плана-сценария развития российского общества, возникшие в дореволюционный и послереволюционный период. В нашей трактовке эти политико-философские проекты Струве, ядром которых выступает концепт Великой России, генетически связаны и исторически преемственны, а их идеальным основанием являются философски промысленные образы прошлого, настоящего и будущего России, определяющие содержание социально-политического и духовно-культурного идеала для автора «Великой России».

В этом контексте подчеркнем, что Струве – как наследник Карамзина, Пушкина, Вяземского и Станкевича, Тургенева и И. Аксакова – понимает общественный идеал как путь обретения в социальном и историческом бытии *чаемой России* – государства, нации, культуры. Достижение же мыслимого и желаемого идеала возможно в едином моральном устремлении – в объединяющей творческой работе личности и общества. По крайней мере, такая программа будет намечена авторами «веховской» линии русской философии Серебряного века [Березовая, 1994, с. 70–90] – направления, во многом заданного мыслительной траекторией Струве.

Важно, что свою способность быть организатором и модератором интеллектуальной и политической среды он не утратил и в эмиграции. В середине 1920-х гг. Струве воспринимается как один из самых авторитетных общественных деятелей русской эмиграции, редактирует парижскую газету «Возрождение» и председательствует на самом внушительном зарубежном съезде русской диаспоры в апреле 1926 г. Это был пик политической карьеры Струве, провозгласившего в день открытия съезда, что главное призвание России зарубежной – «бороться за воссоединение и возрождение национальной России. Борьбаться всячески и во всех направлениях» [Солженицын (ред.), 2006, с. 466]. Понимая, что для России как исторического субъекта остро стоит вопрос о сохранении своей целостности и идентичности, исходя из анализа ее истории, в работах на рубеже 1920–1930-х гг. Струве задается главным вопросом: каковы могут быть пути борьбы за Россию после революционной катастрофы – борьбы за ее будущее, что связано с видением желаемого образа будущего, в котором воплощаются представления об общественном идеале, его целостном и духовно-смысловом содержании.

Политико-философские взгляды Струве претерпели значительную эволюцию. Он прошел путь от экономического марксизма к леворадикальному либерализму, добываясь вместе с соратниками по «Союзу освобождения», составившими ядро партии кадетов, введения конституции. В «веховский» период Струве становится

сторонником умеренных либерально-консервативных воззрений и в эмиграции уже воспринимается как один из лидеров правых. Однако при всех позиционных изменениях, которые заставляли его, по выражению С.Л. Франка, менять не убеждения, «а фронты» [Франк, 1997, с. 485], исходной посылкой, определяющей его философию, была свобода. В этом Струве постоянен, предельно честен, являя образец «практического делателя» свободы. Понимая противоречия между государством, личностью и обществом, в специфическом виде проявившиеся в культурно-политической истории России, оставаясь сторонником ценности свободы и следуя в этом кумиру юности И.С. Аксакову, Струве пытался примирить либерализм и национализм на почве патриотизма и идеи общегосударственного творчества личности и нации. С этой точки зрения либерально понимаемый общественный идеал Струве, в основе которого находится интуиция свободы, в течение всей его жизни был неизменным, на что со всей определенностью указывал Франк: «От начала до самого конца своей жизни он в своей политической и публицистической деятельности, как и в своих научно-социологических и экономических убеждениях, был и оставался сторонником свободы как основного определяющего положительного начала общественной жизни и культурного строительства» [Там же, с. 483]. Изменениям подвергались некоторые представления о способе достижения этого идеала, поскольку как политический и общественный деятель Струве всегда задавался вопросом, какими средствами можно его достичь и в какой наиболее исторически «годной» политической и культурной форме воплотить.

В связи с этим обстоятельством специально отметим, что задача проблематизации общественного идеала в рамках анализа наследия Струве оказывается достаточно непростой. Эта исследовательская трудность подчеркивается еще и тем, что концептуальный и методологический ресурс его работ рассматриваемого эмигрантского периода интеллектуально и понятийно принадлежит эпохе позднего модерна, что в научном, историческом и практическом смысле ставит вопрос о применимости исторических выводов и теоретических положений текстов Струве в условиях современного общества эпохи глобализации, стирающих границы национальных культур и государств.

Кроме того, национально определяемые образы «желаемой» России, появляющиеся в процессе борьбы за нее, за ее место в истории, для зрелого Струве, мыслителя и политика, своим онтологическим и историческим основанием имеют русскую культуру, что предполагает в его либерально-консервативной программе преемственное освоение и творческое переосмысление ее духовно-интеллектуального опыта как целостной исторической личности. Для Струве, преодолевшего соблазн революции, это было неременным условием. Он стал свидетелем того, как в XX в. в России был проигран радикальный сценарий, главной политической жертвой которого стала русская духовная и интеллектуальная культура, а в результате – русский народ. Современный исторический и цивилизационный контекст существования русской культуры, пережившей разрушения и репрессии в большевистский период, демократизированной и подстроенной под политические задачи советского общества, но сохраняющей память христианской традиции на уровне церковного, политического, духовно-нравственного и художественно-философского самосознания, в XXI в. значительно осложнен. Этот контекст изменен технологическим универсализмом постиндустриальной цивилизации и в меньшей степени демонтажем традиционных ценностей, ранее определявших картину мира христианской Европы, которая долгое время оставалась локомотивом мировой истории. В связи с этим вопрос об актуальности наследия Струве и релевантности его идей и сценариев развития для России постсоветской далеко не риторический.

Поэтому мы видим задачу данного исследования еще и в том, чтобы открыть эту дискуссию и тем самым продолжить и актуализировать философский дискурс

о России в ее общественно-историческом и духовном измерении согласно логике, предложенной П.Б. Струве, когда проблема общественного идеала трактуется в качестве определяющего фактора национального самосознания, имеет как теоретический, так и более конкретный историко-философский аспект. В связи с чем нас будут интересовать работы Струве 1930-х гг., в которых, как нам видится, получают итоговое развитие и историческую конкретизацию философско-политические и социокультурные аспекты его либерально-консервативного проекта Великой России.

Идеал постбольшевистской России

Основная тема философских размышлений и политической публицистики Струве периода эмиграции – выработка тактики идейной борьбы с большевизмом на основе политической теории либерального консерватизма и аналитики русской истории. Об этом он прямо заявляет в декабре 1925 г. на страницах «Возрождения», формулируя программу действий в «Восемнадцати политических максимах на сегодняшний день». Струве отказывается от задач реставрации, объявляя при этом свою политическую программу борьбы за «освобождение России от коммунистической власти и ее гнета», за возрождение в ней национальных начал жизни, политики, культуры, религии [Струве, 2004, с. 75].

Его программа состояла в том, чтобы «в жертвенном порыве» ежедневно отстаивать основы «своего национального бытия, своих общественных и культурных идеалов» [Солженицын (ред.), 2006, с. 466]. Если 1920-е гг. были заполнены для Струве идейно-политической и теоретической борьбой против большевистской власти, не исключая и вооруженную борьбу, то в 1930-е он все больше задается целью разработки плана развития постбольшевистской России, исходя из положений своей либерально-консервативной теории единства культуры и политики, итоговая модель которой оформилась именно в эмиграции.

В 1927 г. Струве покидает пост редактора газеты «Возрождение», пражско-парижский период его жизни подходит к завершению. Характерной чертой второго этапа эмиграции – белградского – стал отход Струве от активной политики. Весной 1928 г. он переезжает в Белград, где принимает участие в создании Русского научного института. Белградская среда была более «правой», однако и сам Струве значительно поправел к этому времени.

На быструю самоликвидацию Советов под бременем внутренних противоречий надежд уже не было. Струве вынужден это признать, хотя непоколебимо был уверен в неминуемом крушении большевизма. Наступление эпилога этой исторической драмы отодвигалось во времени. Поэтому центр своей активности он перенес на научную и образовательную деятельность, преследуя цель сохранения российских интеллектуальных традиций и воспитания национальной элиты, способной по возвращении в посткоммунистическую Россию взять рычаги государственного управления и развития культуры в свои руки. В Русском научном институте в Белграде, основанном 16 сентября 1928 г. с целью поддержки и развития русской научной мысли, вместе с Н.О. Лосским П.Б. Струве возглавил философское отделение. Осенью этого же года он приступил к чтению лекций.

Несмотря на то, что в 1930-е гг. политическая активность Струве снижается, он по-прежнему не оставляет своих усилий по восстановлению исторической России. Его задача теперь – обеспечить связь и преемственность поколений, привить молодой генерации русской эмиграции чувство родины, любви к России и ее культуре, сохранить научные школы, их интеллектуальные традиции. В этом контексте его либерально-консервативная позиция приобретает исторически конкретный смысл: *либеральным* является требование законности, прав и свобод человека, которые,

по мнению Струве, полностью нарушены и извращены советской властью, *консервативным* – опора на национальные идеалы, традиции культуры и религиозности, подвергающиеся в Советской России поруганию и истреблению. Бывший марксист и кадет Струве еще раз подтверждает свой либеральный консерватизм как общественно-политический идеал и философию государственно-культурного строительства в известном тексте «Б.Н. Чичерин и его место в истории русской образованности и общественности», опубликованном в январском номере «России и славянства» за 1929 г. [Струве, 1929, с. 3–4].

Анализ политических статей 1930-х гг. в журнале «Россия и славянство», издававшемся в Париже при участии П.Б. Струве (1928–1934), а также статей в литературно-политическом еженедельнике «Меч» (1934–1939) показывает, что Струве руководствуется идеями, высказанными ранее в знаменитой статье «Великая Россия» (1908), где сформулировано ядро либерально-консервативной концепции философа с его принципом культурно ориентированного государственного строительства. Ее основные теоретические положения – национальная жизнь, культура как содержание политического сознания, крепость государства, его хозяйственная мощь, право и права личности: «Идеал государственной мощи и идея дисциплины народного труда – вместе с идеей *права и прав* – должны образовать железный инвентарь этого нового политического и культурного сознания русского человека» [Струве, 1997, с. 55].

Осознавая трагизм положения большевистской России, Струве в 1934 г. выступает в Белграде с изложением восьми положений, где признает свершившуюся революцию политической, культурной и моральной катастрофой, но утверждает *вечность России* как национально-исторической личности. Если задача изживания язвы большевизма относится к текущему состоянию «подъяремной» России, в которой большевики произвели этнонациональное «расчленение», то стратегическая задача – это возрождение, как можно понять Струве, несостоявшейся в истории Великой России. «России нужна не реставрация, а возрождение или новое рождение. Возрождение потому нужно, что только оно и возможно. Реставрация же невозможна», – пишет мыслитель в статье «Не социализм, не реставрация, а освобождение и возрождение» [Струве, 2004, с. 349].

Казалось бы, что после гибели России, ее «великого исторического обвала» [Там же, с. 30], он должен был отказаться от концепта Великой России, содержащего конкретные задачи политической модернизации поздней империи. Ведь и правым, и левым ученый и политик отвечал, что он не реставратор [Там же]. Однако в его философских и публицистических работах середины 1920-х – 1930-х гг. мы можем видеть, что основные положения философии консервативного либерализма, определяемые концептами культуры и свободы, культуры и политики, личной годности, государства и нации, высказанные в дореволюционный период, продолжают разрабатываться с точки зрения как теории, так и практики государственно-политического строительства [Пономарева, 2004]. Они генетически связаны с идеалообразующей стороной концепта Великой России – с идеальным желаемым образом нации как государственного и культурного организма – русского могущества. Иными словами, идея Великой России как нации-государства, стержнем которой является ее национально-культурная традиция во взаимодействии высоких интеллектуальных, художественных, религиозных практик культуры, по-прежнему задает нравственный и политический горизонт для Струве в поздний период его творческой активности.

Струве формулирует свое понимание метафизической и культурно-политической реальности России, оттачивая аргументацию в публичной дискуссии с издателями «Нового града». Быть носителем исторической России означает для него чувствовать «себя едиными со всей историей России, с тем длинным рядом “памятников” и с той

непрерывной цепью “памятей”, о которых знаменитый русский историк говорил как о “нравственном запасе, завещанном нам великими строителями нашего нравственного порядка”» [Струве, 2004, с. 693].

Характерно, что Струве прибегает к авторитету В.О. Ключевского, ссылаясь на его знаменитую речь «Значение преподобного Сергия для русского народа и государства» (1892). Здесь проявляется и глубинная христианская интуиция философа. Он убежден, что русская культура в своем национальном развитии достигла мирового значения и в этом смысле представляет собой закономерный этап развития христианской цивилизации, ее ценностей, смыслов и культурных практик, она является проводником христианского универсализма и условием европеизации России. Безусловно, историческая Россия, программу возрождения которой разрабатывает Струве в 1930-е гг., предстает для него как *русская Европа* в виде мощной национально-культурной общности, защищенной государством. Выразителем политического и культурного идеала русской Европы для него является Пушкин.

Интеллектуально середина 1930-х гг. для Струве проходит под знаком Пушкина. Мемориальной дате – 100-летию со дня гибели поэта – он придавал исключительное значение. Пушкин стал символом объединения и сохранения национальной идентичности большой части эмиграции, деморализованной крушением надежд на быструю смену политической власти в России. В этом смысле показательна вдохновленная П.Б. Струве статья С.Л. Франка «Пушкин как политический мыслитель» с изложением концепции либерального консерватизма, философское и политическое лидерство в создании которой принадлежит его другу и наставнику Петру Струве. Статья была напечатана в Белграде отдельной брошюрой в 1937 г. Еще одну работу – «О задачах познания Пушкина» – Франк в этом же году, также с помощью Струве, разместил в Белградском Пушкинском сборнике.

Пушкинская тема обнаруживает глубинное единство с ключевой политико-философской интенцией Струве об антинациональном характере большевистской власти, антиподом которой являлся Пушкин – поэт и мыслитель, один из архитекторов русской культуры – подлинно русский культурный тип человека, обладавший, по мнению Струве и Франка, инстинктом государственности и интуицией творческой свободы, понимаемой в религиозном ключе. В подобной интерпретации Пушкин, гениальный выразитель «Духа и Слова», по определению Струве [Струве, 1937, с. 265], оказывался в той же мере строителем духовного тела нации, как и опорой ее государства, созидающего и охраняющего культуру, вечной ценностью русского народа, выражающей идеал *единства культуры и политики*. Этот идеал, по мнению Струве, только и мог спасти Россию от антирусской власти большевиков и дать нравственную перспективу жизни общества [Струве, 2004, с. 805]. Парадокс истории заключался в том, что эмиграция, как казалось на тот момент, Пушкина большевистской власти проиграла. Сталин национализировал Пушкина, превратив свободолобного поэта в непримиримого борца против гнета самодержавия. Поэт, как и его друзья декабристы, согласно ленинской схеме трех периодов освободительного движения, был записан в революционные святцы. Но советский человек, который стал читать и изучать Пушкиныя, пусть в специфической идеологической интерпретации¹, в которой не было, разумеется, места религиозности Пушкина, его европейско-христианскому универсализму, все же получил эту мощную духовную прививку свободы и творчества, что стало, как и верили Струве и Франк, а вместе с ними Федотов, Вышеславцев, Тыркова-Вильямс, Вейдле и многие другие русские интеллектуалы-эмигранты, условием его спасения и возвращения в собственную историю и культуру, говоря словами Струве, – *освобождения и возрождения*.

¹ Идеологизация творчества Пушкина и критика его политических взглядов со стороны социологизирующих авторов доминировали в 1920–1930-е гг., см.: [Черниговский, 2008, с. 78–82].

Струве пытался заново собрать Россию «в изгнании» как *пушкинскую* и предъявить двум Россиям – внутренней и зарубежной – Пушкина как национальный идеал, обозначить через его творчество задачу социального и нравственного переустройства страны. Теоретическому и историческому обоснованию этой задачи посвящены и его философско-публицистические тексты, и задуманный огромный труд «Социальная и экономическая история России с древнейших времен до нашего, в связи с развитием русской культуры и ростом русской государственности», оставшийся незавершенным [Струве, 1952]. Даже в научном труде анализ российской истории для Струве служит пониманию того, с каким запасом идей и ценностей, исходя из своего цивилизационного опыта, включающего как культурные достижения, так и работу над политическими ошибками, Россия может и должна идти в будущее.

В эмигрантский период, что особенно заметно в работах 1930-х гг., когда тактическая политическая борьба с большевизмом, вплоть до возможности военной интервенции, исчерпывает себя, на первый план выходит образ-концепт будущей России. Струве возвращается к концепции Великой России, хотя, казалось бы, после гибели исторической России любые реминисценции этой концепции могли свидетельствовать об утопическом ее характере [Кантор, 2010, с. 161–162]. Тем не менее Струве разрабатывает ее как некий идеальный образ устройства будущей России. Общественно-политический идеал постбольшевистской России, возрожденной как новое русское могущество, новой Великой России, включает в себя *сильное государство*, способное осуществлять власть, гарантировать свободу и права личности, дисциплинировать социальную жизнь; *нацию*, которая является выражением духовного единства государства и народа; *религию*, выступающую в качестве духовной основы жизни; *империю*, репрезентирующую мощь многонационального государства с объединяющей ролью русского народа. Поэтому так протестует Струве против «расчленения» России большевиками, против этнонационального принципа административной «нарезки» ее государственного тела. Универсализирующим и интегрирующим началом для государства, нации и личности выступает *культура*, в которую мыслитель вкладывает смысл духовного переживания человеком истории и его творческий труд на благо общества. Знаменитая фраза Струве, подтверждающая спайку общества, государства и культуры: «...мы – государственники, патриоты и националисты, и потому для нас Россия превыше всего» [Струве, 2004, с. 142].

В 1930-е гг. ключевые структурные элементы философско-политической концепции Струве принимают окончательный вид: либерализм, в основе которого онтология свободы; государственность, оформляемая ключевой для мыслителя идеей права и прав; западничество, принимаемое в виде универсализма достижений европейской цивилизации; национальная культура, легитимизируемая и утверждаемая в многообразии ее духовно-художественных и интеллектуальных традиций. Важно, что эти ценности для Струве синтезируются и творчески вдохновляются силой любви к родине – движутся *патриотическим эросом*, составляя этос его личности. По этому поводу Семен Франк, определяя ключевой момент мирозерцания Струве, напишет в мемориальной статье: «П.Б. – отчасти, вероятно, по своему происхождению из дворянско-бюрократической семьи (отец его был губернатором), отчасти по внутреннему призванию к политической мысли – нес в себе и проявлял с самого начала зародыш совершенно иного, именно ответственного, положительного, творческого политического образа мыслей, отчетливо выделявшегося от обычного <...> рабского сознания (которому суждено было – увы! – практически восторжествовать и определить судьбу России)» [Франк, 2001, с. 450–451].

Значительно поправевшего в эмиграции Струве, патриотическая риторика которого могла восприниматься едва ли не имперско-монархической, все же нельзя однозначно считать проводником монархической идеи. При условии защиты института

частной собственности, что было для него аксиоматично, тип государственной власти как историческая форма существования нации становится вторичным, если реализуются исповедуемые философом и политиком либерально-консервативные ценности. Как можно интерпретировать политико-философские идеалы Струве, свободы и гражданские права должны соединяться с идеей прогресса, сильной государственной властью, с уважением к культурным традициям. Актуальным примером этого для Струве служат консервативные монархии, где либеральные ценности пользуются значительно большим уважением, чем в иных «демократических» республиках, социалистическое демократическое лидерство в которых пыталась декларировать партия большевиков, ведшая советский народ к «победе коммунизма».

Как и для многих русских интеллектуалов, философски осмыслявших историю России и ее срыв в революцию, для Струве одним из центральных в этот период оставался вопрос: могла ли быть альтернатива революции в виде эволюции общественного строя и все более глубокого обогащения общественного сознания идеями культурного творчества человека и нации? Собственно, эта мысль и составляла практическую сторону общественного идеала Струве, тематизируемого на разных этапах представлением о России как мощном государстве с великой культурой. Очевидно, что актором творческой программы переустройства России, по Струве, должна была стать личность – носитель этого идеала. И здесь философская программа Струве получает свое логическое завершение в связи с философски продуманной им еще в дореволюционный период концепцией «личной годности» [Карамурза, 2012, с. 132]. В этом ключе проблема общественного идеала в наследии Струве может быть понята и как проблема идеальной личности, являющей своей жизнью образцы мысли и действия, задающие моральную перспективу обществу и политической нации.

Либерально-консервативный проект Струве, его идеал Великой России, осуществлен не был. Эмиграция для философа – это опыт преодоления исторической катастрофы – моральной и интеллектуальной травмы русской интеллигенции, проигравшей Россию большевикам. Но свою веру в Россию Струве не утратил, и, как показало время, в споре с бывшим соратником Лениным исторически он оказался прав, сделав ставку не на историософию марксизма и утопические социальные идеалы коммунизма, а на духовно-исторический опыт России – на пушкинскую традицию *свободы и культуры*, философскую концептуализацию которой он осуществил совместно с Франком еще в «Очерках философии культуры», указывая на «трансцендентальную связь культуры с личностью» – на то, что «свобода личности есть первое и существеннейшее условие культуры» [Струве, Франк, 1905, с. 170].

Разнообразные сюжеты русской интеллектуальной и политической истории, ставшие предметом анализа Струве в дореволюционный период, преемственным образом разрабатываются им в 1930-е гг. Они напрямую связаны с формированием общественно значимых идей, сценариев социального и культурного развития, духовных и политических представлений о прошлом, настоящем и будущем России. Обращение к отечественной истории для создания проекта постбольшевистской России, которую Струве готов был видеть в будущем как возрожденную Великую Россию, – постановка и рассмотрение этого вопроса для мыслителя оказались невозможны без понимания проблемы общественного идеала в его метафизическом и культурно-политическом измерении.

Список литературы

- Бердяев, 1971 – *Бердяев Н.А.* Русская идея (Основные проблемы русской мысли XIX в. и начала XX в.). Париж: YMCA-Press, 1971. 259 с.
- Березовая, 1994 – *Березовая П.Г.* Веховское направление в российском либерализме // Либеральная модель общественного переустройства России на рубеже XIX–XX веков. М.: РГГУ, 1994. С. 70–90.
- Вандалковская, 2009 – *Вандалковская М.Г.* Историческая мысль русской эмиграции. 20–30-е гг. XX в. М.: ИРИ РАН, 2009. 432 с.
- Вышеславцев, 1994 – *Вышеславцев Б.П.* Вечное в русской философии // *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного эроса. М.: Республика, 1994. С. 154–324.
- Гайденко, 2001 – *Гайденко П.П.* Под знаком меры. Либеральный консерватизм П.Б. Струве // *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 437–454.
- Жукова, 2012 – *Жукова О.А.* Национальная культура и либерализм в России (о политической философии П.Б. Струве) // *Вопр. философии.* 2012. № 3. С. 126–135.
- Колеров, Плотноков, 1992 – *Колеров М.А., Плотноков Н.С.* Творческий путь П.Б. Струве // *Вопр. философии.* 1992. № 12. С. 91–102.
- Кантор, 2010 – *Кантор В.К.* Петр Струве: Великая Россия, или Утопия, так и не ставшая реальностью // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии.* 2010. Т. 11. Вып. 4. С. 161–178.
- Кара-Мурза, 2012 – *Кара-Мурза А.А.* П.Б. Струве и развитие им концепции «личной годности» // *Петр Бернгардович Струве / Под ред. О.А. Жуковой и В.К. Кантора.* М.: РОССПЭН, 2012. С. 130–170.
- Люкс, 2012 – *Люкс Л.* Русский государственный Петр Струве // *Петр Бернгардович Струве / Под ред. О.А. Жуковой и В.К. Кантора.* М.: РОССПЭН, 2012. С. 253–278.
- Пономарева, 2004 – *Пономарева М.А.* П.Б. Струве в эмиграции: развитие концепции либерального консерватизма: автореф. дис. на соиск. учен. степ. к. ист. н. Ростов н/Д, 2004. 26 с.
- Солженицын (ред.), 2006 – *Российский Зарубежный съезд. 1926.* Париж: Документы и материалы / Под общ. ред. А.И. Солженицына. М.: Русский путь, 2006. 865 с.
- Струве, 1929 – *Струве П.Б.* Б.Н. Чичерин и его место в истории русской образованности и общественности // *Россия и славянство.* 1929. № 9. С. 3–4.
- Струве, 2004 – *Струве П.Б.* Дневник политика (1925–1935). М.: Русский путь: Париж: YMCA-Press, 2004. 872 с.
- Струве, 1994 – *Струве П.Б.* Дух и Слово Пушкина: с прил. материалов к ист. толковому словарю языка Пушкина // *Белградский Пушкинский сборник / Под ред. Е.В. Аничкова.* Белград: Русский Пушкинский комитет в Югославии, 1937 (Слово). С. 265–342.
- Струве, 1997 – *Струве П.Б.* *Patriotica:* Политика, культура, религия, социализм. М.: Республика, 1997. 527 с.
- Струве, 1952 – *Струве П.Б.* Социальная и экономическая история России с древнейших времен до нашего, в связи с развитием русской культуры и ростом русской государственности. Париж: YMCA-Press, 1952. XV, 387 с.
- Струве, Франк, 1905 – *Струве П.Б., Франк С.Л.* Очерки философии культуры. 2. Культура и личность // *Полярная звезда.* 1905. № 3. С. 170–184.
- Франк, 2001 – *Франк С.Л.* Воспоминания о П.Б. Струве // *Франк С.Л.* Непрочитанное... статьи, письма, воспоминания / Сост. А.А. Гапоненков, Ю.П. Сенокосов. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 394–582.
- Франк, 1997 – *Франк С.Л.* Умственный склад, личность и воззрения П.Б. Струве // *Струве П.Б.* *Patriotica:* Политика, культура, религия, социализм. М.: Республика, 1997. С. 477–494.
- Черниговский, 2008 – *Черниговский Д.Н.* Политическая биография А.С. Пушкина в трудах советских социологов 1920–30-х гг. // *Вестник Вятского гос. ун-та.* 2008. № 2 (1). С. 78–82.
- Pipes, 1970 – *Pipes R.* *Struve. Liberal in the Left, 1870–1905.* Cambridge, Mass., 1970. XIII, 415 p.
- Pipes, 1980 – *Pipes R.* *Struve. Liberal in the Right, 1905–1944.* Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1980. XX, 526 p.

Discourse about Russia and the Problem of the Social Ideal in P.B. Struve's Works of the 1930s*

Olga A. Zhukova

School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: logoscultura@yandex.ru

The article actualizes the philosophical discourse about Russia in the heritage of P.B. Struve as well as it opens a discussion about the social ideal in his creative work. This question is formulated in a theoretical and historical-philosophical way. In our opinion, today it is necessary to return to the problem of the social ideal which was posed by Struve and the authors of his circle, considering it in a cultural-historical and epistemological perspective. The topic of the social ideal is of decisive importance in P.B. Struve's philosophical and journalistic texts devoted to Russia. The ideological and political struggle of the thinker is essentially a struggle for great Russia. The desired image of a better Russia is the ideal-forming beginning of his philosophical work and the main motive of his political activity. The purpose of the article is to conceptualize the problem of the social ideal in Struve's works of the 1930s based on the reconstruction of the social and cultural-historical aspects of his political and philosophical concept as well as to identify continuity in the development of the idea of Great Russia in the pre-revolutionary and emigrant period.

Keywords: P.B. Struve, Russian emigration, social ideal, national culture, politics, Great Russia, ideological struggle

References

- Berdyayev N.A. *Russkaya ideya (Osnovnye problemy russkoj mysli XIX v. i nachala XX v.)* [Russian Idea (The Main Problems of Russian Thought of the 19th century and the beginning of the 20th century)]. Paris: YMCA-Press, 1971. 259 p. (In Russian)
- Berezovaya P.G. Vekhovskoe napravlenie v rossijskom liberalizme [Vekhi's Direction in Russian Liberalism]. In: *Liberalnaya model obshhestvennogo pereustrojstva Rossii na rubezhe XIX–XX vekov* [Liberal Model of Social Reconstruction of Russia at the Turn of the 19th–20th Centuries]. Moscow: RGGU Publ., 1994, pp. 70–90. (In Russian)
- Chernigovskij D.N. Politicheskaya biografiya A.S. Pushkina v trudax sovetskikh sociologov 1920–30-h gg. [Political Biography of A.S. Pushkin in the Works of Soviet Sociologists of the 1920s – 30s]. In: *Vestnik Vyatskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2008, no. 2 (1), pp. 78–82. (In Russian)
- Frank S.L. Umstvennyj sklad, lichnost i vozzreniya P.B. Struve [Mental Warehouse, Personality and Views of P.B. Struve]. In: Struve P.B. *Patriotica: Politika, kultura, religiya, socialism* [Patriotica: Politics, Culture, Religion, Socialism]. Moscow: Republic Publ., 1997, pp. 477–494. (In Russian)
- Frank S.L. Vospominaniya o P.B. Struve [Memoirs of P.B. Struve]. In: Frank S.L. *Neprochitannoe... stat'i, pis'ma, vospominaniya* [Unread... Articles, Letters, Memoirs], ed. by A.A. Gaponenkov, Yu.P. Senokosov. Moscow: Moscow School of Political Studies Publ., 2001, pp. 394–582. (In Russian)
- Gajdenko P.P. Pod znakom mery. Liberalnyj konservatizm P.B. Struve [Under the Sign of Measure. Liberal Conservatism of P.B. Struve]. In: Gajdenko P.P. *Vladimir Solov'ev i filozofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Solovyov and the Philosophy of the Silver Age]. Moscow: Progress-Tradition Publ., 2001, pp. 437–454. (In Russian)
- Kantor V.K. Petr Struve: Velikaya Rossiya, ili Utopiya, tak i ne stavshaya realnost'yu [Peter Struve: Great Russia, or Utopia, Which Never Became a Reality]. In: *Vestnik russkoj khristianskoj gumanitarnoj akademii*, 2010, vol. 11, iss. 4, pp. 161–178. (In Russian)
- Kara-Murza A.A. P.B. Struve i razvitie im koncepcii "lichnoj godnosti" [Struve and His Development of the Concept of "Personal Suitability"]. In: *Petr Berngardovich Struve*, ed. by O.A. Zhukova and V.K. Kantor. Moscow: ROSSPEN Publ., 2012, pp. 130–170. (In Russian)

* The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at HSE University.

Kolerov M.A., Plotnikov N.S. Tvorcheskij put' P.B. Struve [The Creative Path of P.B. Struve], *Voprosy filosofii*, 1992, no. 12, pp. 91–102. (In Russian)

Luks L. Russkij gosudarstvennik Petr Struve [Russian Statesman Peter Struve]. In: *Petr Berngardovich Struve*, ed. by O.A. Zhukova and V.K. Kantor. Moscow: ROSSPEN Publ., 2012, pp. 253–278. (In Russian)

Pipes R. *Struve. Liberal in the Left, 1870–1905*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970. XIII, 415 pp.

Pipes R. *Struve. Liberal in the Right, 1905–1944*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1980. XX, 526 pp.

Ponomareva M.A. *P.B. Struve v emigracii: razvitie koncepcii liberalnogo konservatizma: avtoref. dis. na soisk. uchen. step. k.ist.n.* [Struve in Emigration: the Development of the Concept of Liberal Conservatism]: abstract. dissert. Rostov-on-Don, 2004. 26 p. (In Russian)

Rossijskij Zarubezhnyj s'ezd. 1926. Parizh: Dokumenty i materialy [Russian Foreign Congress. 1926. Paris: Documents and Materials], ed. by A.I. Solzhenitsyn. Moscow: Russian Way Publ., 2006. 865 p. (In Russian)

Struve P.B. B.N. Chicherin i ego mesto v istorii russkoj obrazovannosti i obshchestvennosti [B.N. Chicherin and His Place in the History of Russian Education and Society], *Rossiya i slavyanstvo*. 1929, no. 9, pp. 3–4. (In Russian)

Struve P.B. *Dnevnik politika (1925–1935)* [The Diary of a Politician (1925–1935)]. Moscow: Russian Way Publ.; Paris: YMCA-Press, 2004. 872 p. (In Russian)

Struve P.B. Dukh i Slovo Pushkina: S pril. materialov k istoricheskomy tolkovomu slovarjuazyka Pushkina [The Spirit and the Word of Pushkin: With ad. Materials for the Historical Explanatory Dictionary of the Pushkin Language]. In: *Belgradskij pushkinskij sbornik* [Belgrade Pushkin Collection], ed. by E.V. Anichkov. Belgrade: Russian Pushkin Committee in Yugoslavia, 1937 (Word), pp. 265–342. (In Russian)

Struve P.B. *Patriotica: Politika, kultura, religiya, socializm* [Patriotica: Politics, Culture, Religion, Socialism]. Moscow: Republic Publ., 1997. 527 p. (In Russian)

Struve P.B. *Socialnaya i ekonomicheskaya istoriya Rossii s drevnejshikh vremen do nashego, v svyazi s razvitiem russkoj kultury i rostom russkoj gosudarstvennosti* [Social and Economic History of Russia from Ancient Times to Our Own, in Connection with the Development of Russian Culture and the Growth of Russian Statehood]. Paris: YMCA-Press, 1952. XV, 387 p. (In Russian)

Struve P.B., Frank S.L. Ocherki filosofii kultury. 2. Kultura i lichnost [Essays on Philosophy of Culture. 2. Culture and Personality], *Polyarnaya Zvezda*, 1905, no. 3, pp. 170–184. (In Russian)

Vandalkovskaya M.G. *Istoricheskaya mysl' russkoj emigracii. 20–30-e gg. XX v.* [Historical Thought of Russian Emigration. 20–30s of the 20th century]. Moscow: RAS Institute of Russian History Publ., 2009. 432 p. (In Russian)

Vysheslavcev B.P. Vechnoe v russkoj filosofii [Eternal in Russian Philosophy]. In: Vysheslavcev B.P. *Etika preobrazhennogo erosa* [Ethics of the Transformed Eros]. Moscow: Republic Publ., 1994, pp. 154–324. (In Russian)

Zhukova O.A. Nacionalnaya kultura i liberalizm v Rossii (o politicheskoy filosofii P.B. Struve) [National Culture and Liberalism in Russia (about the Political Philosophy of P.B. Struve)], *Voprosy filosofii*, 2012, no. 3, pp. 126–135. (In Russian)

Д.А. Регульская

Б.П. Вышеславцев как критик индустриальной культуры: в поисках нового общественного и антропологического идеала

Регульская Диана Азатовна – аспирант Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: dana.regulskaya@gmail.com

В статье рассматривается философская мысль Б.П. Вышеславцева как критика индустриальной культуры. Обсуждаются базовые тезисы мыслителя в отношении индустриализма в целом, анализируются его представления об актуальной современности с целью выявления критической стратегии в формулировании антропологического и социального идеала новой индустриальной культуры. Взяв как основание критицизм Б.П. Вышеславцева, автор осуществляет попытку реконструировать оригинальные представления русского философа об антропологическом идеале, выявляя его связь с христианскими религиозными интуициями. В рамках рассмотрения антропологической концепции в статье учитывается в том числе ее влияние на формирование общественного идеала и та внутренняя смысловая взаимосвязь, которая выстраивается между ее антропологическим, этическим и социально-культурным модусами проявления.

Ключевые слова: Борис Вышеславцев, индустриализм, антропологический идеал, общественный идеал, русская религиозная философия, христианство

Масса и личность в культуркритике Б.П. Вышеславцева

Борис Петрович Вышеславцев (1877–1954) – философ, ставший свидетелем слома веков и творивший под впечатлением от революционных и военных событий, происходивших в России и Европе. С.А. Левицкий называет его «Рахманиновым русской философии» и пишет о нем как об одной «из самых ярких звезд в той плеяде русских религиозных философов, которые явились творцами или последователями религиозно-философского Ренессанса начала XX века» [Левицкий, 1996, с. 402]. Вместе с тем, по мнению современников, мыслитель остался недооцененным широкой публикой [Степун, 2000, с. 203]. В рамках данного исследования нам важно обратить внимание на Вышеславцева как на симптоматическую фигуру Серебряного века – философа, в творчестве которого находят развитие темы, связанные с критикой современной культуры и поиском духовных и социальных идеалов

жизни человека и общества. Это дискурс, который активно развивали многие русские авторы – Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, Г.П. Федотов, С.Л. Франк, – критически осмыслявшие масштабные и радикальные по своему значению социальные, культурные и политические изменения в жизни русского и европейского общества. Нами будут рассмотрены как специфика культуркритицизма Вышеславцева, так и ее внутренняя взаимосвязь с религиозно-философскими интуициями мыслителя, с формулируемой им антропологической концепцией, которая имеет ярко выраженное этическое и социальное измерение и непосредственно отражает представления Вышеславцева об идеале человека и его общественном бытии.

Во многом критический пафос сочинений Вышеславцева определен его негативным отношением к марксизму – как в его европейской, так и в русской, трагической для философа версии, историческим воплощением которой стала русская революция. Это событие оказалось поворотным в судьбе многих отечественных мыслителей, решительно изменив траекторию всей их жизни: это и ограничения в свободе творчества и мысли на родине, и вынужденная эмиграция. Из-за невозможности свободно работать Вышеславцев стал одним из тех, кто навсегда покинул Россию, отвергнув марксистский тип мышления и социалистическую идеологию, которая изменила культурный облик России, погрузив даже способных, мыслящих людей «в своего рода метафизическое небытие» [Кантор, 2010, с. 58].

В результате Вышеславцев стал относиться к марксизму предельно критично. Он посвятил этому несколько статей и очерков (например, «Парадоксы коммунизма» [Вышеславцев, 1926]), и в том числе один из своих крупнейших политико-философских трудов – «Критика индустриальной культуры». Однако его мысль в этой работе не исчерпывается критикой марксизма, развиваясь до постановки проблем всей индустриальной культуры и поиска ее изъянов и противоречий в духовных, моральных и социальных сферах, вне зависимости от различения политических систем и идеологических программ.

Индустриальная революция, по Вышеславцеву, порождает абсолютно новый тип культуры. Население всего мира, и в особенности Европы, за короткий срок возросло до размеров, которые ранее трудно было представить, – Вышеславцев указывает на это как на одну из новых культурных координат, которую приходится учитывать [Вышеславцев, 1982, с. 11]. Философ признает, что он не первый, кто замечает эту тенденцию. Очевидный параллелизм обнаруживается с критическим анализом Х. Ортеги-и-Гассета: «Головокружительный рост [населения] означает все новые и новые толпы, которые с таким ускорением извергаются на поверхность истории, что не успевают пропитаться традиционной культурой. И в результате современный средний европеец душевно здоровее и крепче своих предшественников, но и душевно беднее. Оттого он порой смахивает на дикаря, внезапно забредшего в мир вековой цивилизации» [Ортега-и-Гассет, 2008, с. 68]. Вышеславцев позаимствует у испанского мыслителя термин «масса» в его социальном и философском значении.

Вышеславцев особым образом заостряет внимание на том, как фундаментальные прорывы в области науки и техники серьезно изменили сам образ жизни европейского человека, и приводит в пример остроумное размышление Мартина Эвертта, который писал, что Сократ, попади он в Англию XVIII в., сможет с легкостью приспособиться к новой реальности, – для этого ему будет необходимо только выучить английский язык и ознакомиться с катехизисом Англиканской церкви. Ведь общество этой эпохи развивается медленно и эволюционно, во многом по-прежнему сходно в своем жизненном укладе с Античностью, и глубоко удивить Сократа в Англии XVIII в. смогло бы, по мнению Эвертта, разве что огнестрельное оружие и книгопечатание. Но если представить себе Сократа в Нью-Йорке XX в., то мы увидим поистине огромную пропасть, разделившую время до и после

индустриализации [Everett, 1932, p. 62]. Такие фундаментальные изменения лучше всего характеризуются термином «революция», обозначающим резкий скачок, парадигмальный сдвиг в развитии мировой цивилизации, который противопоставляет XX век всей прежней истории и культуре.

Индустриализм, построенный на научных открытиях и технике, позволил обществу разрастись, после чего подчинил его себе: «Бесконечно сложный образ нашей эпохи можно выразить в следующей формуле: массы, которые пользуются техническим аппаратом и которые использованы техническим аппаратом» [Вышеславцев, 1982, с. 14]. Создавая новые технические и научные мощности, позволяя человеку дольше и качественнее жить, индустриальная культура одновременно «съедает» человеческую свободу. Она подчиняет индивидуальность массам, которые необходимы ей для продолжения наращивания своей силы. Одолев ранее господствовавшие над ним силы природы с помощью индустриализации, человек оказался зависим от необходимости обслуживать саму индустрию. Проявляется эта зависимость на нескольких уровнях: начиная с очевидных промышленных и экономических аспектов и заканчивая аспектами культурными и политическими. Поэтому Вышеславцев считает обманчивыми озвучиваемые новыми политическими идеологиями либеральные лозунги о борьбе за свободу – они не могут быть реализованы из-за самого устройства новых политических систем, которые являются порождением индустриализма.

По причине стремительности произошедшей смены цивилизационной и культурной парадигм либерализм в старой традиции оказался не готов к новым законам и возникшим на их основе социальным отношениям. Своим идеалом и целью либерализм как политическая теория и практика избрал свободного человека, но либеральный идеал свободного человека не может реализоваться постольку, поскольку вместе с индустриализмом появляются массы [Там же, с. 16]. Массы и свободная личность в либеральном духе – два концепта (и две социальные реальности), которые находятся в противоречии и которые невозможно примирить внутри одной политической системы. Но индустриализм нуждается в массах – они обеспечивают его жизнь, «обслуживают индустриальный аппарат». Он не может позволить себе отказаться от масс в пользу идеала индивидуальности и свободы – это прекратит его существование. Потому Вышеславцев считает ложными капиталистические и социалистические девизы, обещающие человеку свободу. Они могут бороться за свободу как цель, но избирают пути, которые с идеей либерализма на деле оказываются несовместимы. Новые социальные и культурные условия начинают диктовать норму, которая неизбежно влияет в том числе на прежде существовавший антропологический идеал и трансформирует его в силу прочной связи между социальным, культурным и персональным. Либерализм в новых условиях становится нежизнеспособен, поскольку ориентирован на прежние представления о культуре и человеке. А индустриализм не способен реализовать либеральный идеал свободного человека, потому что перед культурой индустриализма стоят другие приоритетные задачи, формирующие иные антропологические и общественные характеристики.

Образ человека индустриальной культуры

Вышеславцев предпринимает умозрительное психологическое исследование в юнгианском духе – анализ нового идеала человека, который наиболее востребован в новой культуре и наиболее ей соответствует. Он ставит вопрос: какой он, человек индустриальной культуры, в своей индивидуальности, выделенный из толщи масс? Какие качества важны индустриализму в человеческой единице?

Две главные черты, которые выделяет Вышеславцев, – это «экстравертированность» и рациональность такого человека. В силу того что индустриальная парадигма – это парадигма материи, на нее и должен быть ориентирован индустриальный человек. Люди интровертированные, чья мысль больше интроспективна, направлена на исследование души, признаются бесполезными и в некоторых ситуациях даже вредными. Это поэты, художники, религиозные верующие, ученые, сумевшие избежать переориентации своих ценностей под запросы индустрии. Поэтому человек, «строящий технический аппарат, должен быть экстравертированным типом» [Вышеславцев, 1982, с. 17]. Напротив, с точки зрения философии экстравертированное миросозерцание не представляет интереса, если изъять из него хотя бы некоторую вовлеченность «Я». Но для идеологических целей это, как полагает Вышеславцев, оказывается удобно. Исключая вовлеченность «Я», отказываясь от некоторого следа индивидуальности на результате исследований (будь то гуманитарные или точные науки) и представляя подобные достижения как эталон, мы идеализируем исключительно работу с материей без всякой обращенности к себе самому, без внутреннего вопрошания, например, о том, что этически верно, – а значит, не ставим под вопрос доминирующую идеологию и не пытаемся критически ее осмыслить, так как у нас нет в этом потребности.

Рациональность же, необходимая для развития науки и техники, со временем начинает претендовать на тотальность, вынуждает человека закрыть глаза на любое иррациональное в нем. Это и заставляет Вышеславцева раскритиковать такой подход: «Исчезает вообще иррациональное, непостижимое, таинственное, во всех его аспектах, космических и духовных; иррациональное, которое выходит за пределы небольшой рациональной зоны, которую освещает наше сознание и которая составляет поле действия нашей цивилизации и ее аппаратов» [Там же]. Человек с чрезмерно обостренным *ratio* постепенно утрачивает то, что позволяет ему быть духовным, и для Вышеславцева, как для религиозного мыслителя и автора философских размышлений об этике, такое изменение человеческих идеалов является неприемлемым.

Будучи притесненным, почти уничтоженным, иррациональное тем не менее старается проявить себя, но иными путями. Вышеславцев подходит к этому вопросу с точки зрения концепции коллективного бессознательного Карла Юнга: «На внезапное вторжение рационального технического разума коллективно-бессознательное реагирует посредством пробуждения атавистических и варварских инстинктов. Из глубочайших слоев бессознательного как бы выходят на поверхность доисторические чудовища или появляется “неандертальский человек”» [Там же, с. 19]. Архетипические образы коллективного бессознательного могут меняться, развиваться, обретать свои трактовки и подсмислы в зависимости от локальной культуры. В этом контексте важно отметить, что сам Вышеславцев считал, что, используя открытия коллективного бессознательного, можно углубить понимание христианства [Crone, 2010, p. 190]. Когда архетипические образы игнорируются, они не перестают являть себя, но приобретают наиболее примитивные формы. Тогда человек индустриальной культуры становится подобен варвару, которого описал Джамбаттиста Вико, автор концепции о «втором варварстве». Люди, принадлежащие к типу «второго варварства», или «варварства рефлексии», – это люди незрелые духовно, но уже вооруженные некоторыми техническими достижениями; это описание напоминает Вышеславцеву тот новый тип человека, который он наблюдает в индустриальной эпохе. Но стоит заметить, что Вико, описывая «второе варварство», говорит о конкретных временах, нациях и исторических реалиях. Тем не менее мы действительно наблюдаем схожесть описаний – как, например, экстравертированность познания, когда главным становится собирание фактов, а не суждение о них [Вико, 1994, с. 304]. И если Дж. Вико еще в XVIII в. верил, что «второе варварство» осталось позади, то Вышеславцев считает, что оно вновь предстало в лице человека индустриализма.

Помимо обращения к юнгианскому коллективному бессознательному, Вышеславцев упоминает и так называемую характерологию Юнга: деление функций сознания на мышление, ощущение, чувствование и интуицию. Из четырех обозначенных Юнгом функций Вышеславцев выделяет ощущение и интуицию как наиболее ярко проявившиеся в эпоху индустриализма. Ощущение становится превалирующей функцией в силу связи с доминантой рационального, так как ощущение позволяет экстравертированному рациональному типу познавать мир эмпирически, собирать факты и задействовать результаты на пользу индустриализма. Интуиция обостряется из-за «задавленности» иррационального, находящего выход в том числе в инстинктивном угадывании.

Вышеславцев выносит такому образу человека негативную оценку: из четырех функций сознания ощущение и интуиция являются общими со способностями животных, которые так же могут ориентироваться на ощущения и некоторую интуицию. Доминирующая роль этих функций в обществе индустриальной культуры указывает на очевидный регресс. О функциях разума и чувствования в условиях новой парадигмы Вышеславцев пишет следующее: «Чувствование, в сущности, больше не нужно: технический аппарат не имеет “сердца” и аппарат власти отбрасывает всякую сентиментальность. Изыскание возможностей и технических средств не выносит того, чтобы чувство отбрасывало многие из этих средств как недопустимые (например, ложь и преступление). “Логика сердца” гораздо более стеснительна для вождей и политиков, чем логика разума; к последней еще приходится прибегать и ее соблюдать в технических вычислениях» [Вышеславцев, 1982, с. 22]. Если мышление еще пригодно в силу его причастности к служению эмпирической науке, то чувствование оказывается вовсе не нужным. Оно вредно для масс, потому что, по мнению Вышеславцева, тогда они яснее будут чувствовать свою несвободу и видеть несправедливость, творимую вождями. Человек с сильной способностью чувствования не сможет выносить обмана и жить по принципу достижения цели любыми средствами, а для дальнейшего технического прогресса необходимо обрести оптику, при которой всё можно рассматривать как *ресурс*, готовый к использованию, а значит, и к «утилизации».

В функцию чувствования заложено и чувство морали, и в этом одна из ее главных ценностей. Ограничения и запрет чувствования означают неизбежное разрушение представлений о духовных ценностях – и, как следствие, деградацию духовной и нравственной жизни общества. Мышление обладает в индустриальной культуре большей силой, чем чувствование, так как может действовать на службе у точных наук, необходимых для развития технологий и индустрии в целом. Но вместе с тем мышление оказывается строго ограниченным внутри этих рамок. Критическое мышление, развернутое во всей свободе, и объективное суждение опасны для индустриального аппарата. Если человек начнет вопрошать в областях, помимо строго прикладных, – в социальной, политической, культурной, всё труднее будет повлиять на него одними лишь идеологическими лозунгами и убедить его жертвовать своей индивидуальностью на благо масс.

Таким образом, в своей критике Вышеславцев демонстрирует, как философия и идеология индустриализма изменяют весь социально-антропологический ландшафт. Человеческий идеал индустриализма оказывается заметно отличным от идеала предыдущей эпохи: эта перемена касается и человека как самостоятельной единицы, и идеала общества в целом. Невозможно, чтобы это изменение не повлияло вовсе или лишь незначительно изменило ориентиры человека, – новые представления о бытии человека в социуме и культуре становятся основанием для конструирования некоторого совершенного человеческого образца. Личный опыт Вышеславцева является для него ярчайшим примером того, насколько быстро изменившиеся культурно-политические ориентиры и социальные условия способны трансформировать

общественные идеалы, самого человека и его ценности: Вышеславцев стал свидетелем этого необратимого процесса во время революции – он не узнавал свою страну, свою культуру и свой народ.

Труд и творчество: поиск компромисса

Вышеславцев сконструировал описание идеального антропологического типа, в котором нуждается индустриализм для продолжения своего существования. Но полное воплощение данного типа невозможно, потому что это противоречит природе человека, потребностям его духа. Даже соглашаясь с индустриальной установкой и служа ей, человек будет тосковать по творчеству, по возможности проявить себя, свою волю и индивидуальность.

Но и отказаться от индустриализма, считает Вышеславцев, уже невозможно – нельзя представить себе возвращение к образу жизни крестьян и ремесленников. Встает вопрос о поиске срединного пути, позволяющего человеку оставаться свободной индивидуальностью, способной к творчеству и мышлению, но тем не менее не утратить того экономического уровня и повседневного образа жизни, которые были достигнуты. К тому же, несмотря на общую негативную оценку индустриальной тенденции, Вышеславцев усматривает и некоторые положительные качества индустриализма. Например, разделение труда само по себе, как концепт, видится ему выражением «свободной солидарности», единства и взаимопомощи. Но ряд злоупотреблений привели к плачевным результатам, когда «солидарность трудящихся превращается в принудительную мобилизацию труда, а координация действий превращается в абсолютную субординацию, работа превращается в послушный автоматизм» [Вышеславцев, 1982, с. 327]. Проблема заключена не в самой идее разделения труда, а в том, как оно было реализовано на практике.

В контексте разговора о разделении труда и заложенном в него представлении о солидарности Вышеславцев обращается к проблеме реализации творческого потенциала человека в условиях технократии и индустриализма. Здесь им вводится противопоставление, которое он заимствует у профессора Ласки¹ и развивает в рамках своего политико-философского мировоззрения, наделяя христианским духом, – противопоставление труда и творчества. Вышеславцев уверен, что каждый человек способен к творчеству: «...христианская культура не признает “рабов по природе” именно потому, что утверждает творческую потенцию, творческий постулат, творческое призвание в каждой личности (“к свободе призваны вы, братья!”). <...> Свет Логоса, “искра Божия”, небесный огонь, присутствует в каждой душе. В этом богоподобие человека, в том, что Бог есть Творец» [Там же, с. 328–329]. Творческое зерно заложено в каждого, и потому каждому необходима возможность реализации его творческой потенции. Но, следуя этой христианской максиме, Вышеславцев вспоминает и другую библейскую истину: «Много званых, но мало избранных» (Мф. 20: 16).

В рамках рассуждения о творческом начале и самом творчестве Вышеславцев так трактует этот стих из Евангелия от Матфея. В повседневности нам с очевидностью открывается, что творчество не всегда одинаково: философ приводит в качестве примера концерт музыкального оркестра, на котором в наивысшей степени реализуется творчество композитора, а затем по нисходящей – творчество дирижера, музыкантов и, наконец, слушателя, психологически воспроизводящего творчество музыкантов, духовно соучаствующего музыкальному действию. И творчество слушателя, хоть

¹ Б.П. Вышеславцев опирается на прослушанный им в Париже в 1949 г. доклад профессора Гарольда Ласки “L’Etat, l’ouvrier et le technicien”.

и явленное в наименьшей степени, остается творчеством по своей природе, важным элементом общего процесса сотворчества [Вышеславцев, 1982, с. 327–328]. Вышеславцев приводит этот пример, чтобы продемонстрировать, что каждый человек обладает творческим началом, но оно может выражаться с разной степенью силы: некоторые гении будут творцами во всей полноте смысла, но кто-то будет причастен творчеству по факту созерцания и сочувствия творческим результатам гениев. Тем не менее, при неочевидности наличия творческого начала у большинства людей, оно присутствует и так же требует своей реализации.

В «Критике индустриальной культуры» Вышеславцев определяет труд как трудность, совершаемое в поте лица усилие; творчество же – это то, что разрешает трудности. При этом труд и творчество находятся в необходимой связи: «Труд и творчество суть противоположности, нераздельно связанные и взаимно проникающие друг друга. Обе присутствуют в каждой человеческой личности, хотя и в разной степени: нет труда без какой-то степени творчества и нет творчества без какой-то степени труда» [Там же, с. 325–326]. Вышеславцев предлагает следующий пример: невозможно представить, чтобы часть человечества взяла бы на себя функцию питания, а другая – функцию размножения. Они существуют в комплексе – так же существуют труд и творчество, однако, как уже было отмечено, в одной личности может преобладать талант к одному, но без полного уничтожения второго. Потому, если человеку оказывается оставлен только труд, что часто встречается в индустриальной культуре, то он неизбежно чувствует умаление своей личности. Более того, будучи отсеченным от какой-либо сопричастности творчеству, человек оказывается отсеченным от культуры как таковой. Причастность к культуре осуществляется путем причастности к творчеству, первая создается вторым.

Главной задачей, которую обозначает Вышеславцев, становится создание таких условий труда, в которых было бы возможно реализовать творческий потенциал, заложенный в человеке. Не раз философ обращает внимание на решения, предпринимаемые в капиталистической Америке: так, он приводит в пример слова из декларации руководителя “General Food”, где указывается, что можно купить за деньги время человека, но нельзя купить добросовестность и энтузиазм, поэтому важно внутренне пробуждать желание работать. Вышеславцев добавляет, что желание работать пробуждается путем обретения в работе творческого смысла. Обретя смысл в труде через реализацию творческого потенциала, человек достигнет как удовлетворения потребности в самом творческом процессе, так и чувства признания, чувства своего индивидуального значения. Обращаясь к творческому началу в человеке, мы обращаемся к его самости и, позволяя ей проявиться, оказываем уважение тому, кем человек является как самостоятельная индивидуальность.

Если мы ранее рассматривали тезис Вышеславцева о том, насколько культурные и социальные перемены способны влиять на человека и его ценности и идеалы, трансформировать его под новые ориентиры, то теперь мы видим, как философ доказывает, что это не одностороннее влияние. В самом человеке есть некие устойчивые черты, способные сопротивляться, когда их желают подавить, и могущие направлять и модерировать культурные и социальные изменения. Культура и человек, общество и человек не существуют друг без друга, поэтому возможно конструирование культуры и социума изнутри духовных потребностей человека, – это видит Вышеславцев на примере США². Индустриализм культивирует некоторые черты и способности человека, а другие пытается подавить, но это лишь требование, выдвигаемое в одностороннем порядке, попытка навязать некий эталон. Такой идеал,

² Стоит помнить, что философ, очевидно отдавая предпочтение индустриализму по американскому типу, тем не менее относит его к общей негативной тенденции – подчиняющей, а не освобождающей человека.

который при конструировании отталкивается только от потребностей индустриализма, но игнорирует нужды человека и не позволяет ему стать сотворцом нового идеального антропологического образа, вступает в противоречие с человеческой природой. Поэтому он может быть воспринят не как личный идеал, но только как навязываемый, искусственный, не имеющий отклика изнутри человека.

Религиозные основания антропологического идеала в философии Вышеславцева и его культурные и социальные проекции

Если капитализм в глазах Вышеславцева пытается найти равновесие между трудом и творчеством, между человеком и индустрией, то социализм с его восприятием человека оказывается, по мнению философа, едва ли не преступным. Если в некоторых аспектах индустриализма Вышеславцев видит проблему образовавшейся пропасти между идеей и ее реализацией, то социализм, полагает он, виновен в отношении к человеку как к ресурсу еще на уровне теории. Вышеславцев пишет, что другого и нельзя было ожидать от такого человека, как Ленин, для которого не существуют «Я» и свободная воля: для него это лишь «пустая побасенка» [Ленин, 1979, с. 159]. Тот факт, что социалистической России становятся близки лозунги о том, что истинное мужество – это подчинение своей воли коллективу³, что «лучше одного человека погубить, нежели всему народу погибнуть» (Ин. 18: 14)⁴, – говорит о дефекте в самой теории, а не об ошибках внутри процесса проведения теории в жизнь.

Одну из главных причин такого отношения социализма к человеку философ видит в отказе от религиозной веры. Многие критики Вышеславцева (см.: [Вишняк, 1953; Денике, 1953; Юрьевский, 1953; Тимашев, 1953; Карпович, 1953]) восстали против его оценки марксизма, но спорили они преимущественно в экономическом поле⁵, не обращая необходимого внимания на важнейшие религиозно-философские тезисы Вышеславцева, который напоминает, что по принципу убийства одного ради блага многих был распят Иисус Христос. Поэтому христианство не приемлет подобных формул: ему одинаково ценны и индивидуум в своей единичности, и коллектив как целое. Оно находит баланс между ценностью личности и общности – Вышеславцев приводит в пример цитату из посланий апостола Павла: «Страдает ли один член – страдают все, радуется ли один – радуются все» (1Кор. 12: 26). Христианству одинаково чужды и излишний индивидуализм, и принесение в жертву индивидуальности ради коллектива.

С утратой опоры культуры на христианское мировоззрение утрачивается и основание для усмотрения в каждом человеке творческого начала. Нет фундамента, который предопределяет саму необходимость и возможность развития творческой потенции человека. А значит, не существует и проблемы нереализованности творческого потенциала, когда человек занимается одним лишь трудом и в результате становится ресурсом без индивидуальности и личной ценности. Система, выстроенная подобным образом, получает полезные для индустрии результаты и не учитывает необходимости для человека выражать себя иначе, чем через труд. Для нее не встает вопроса о разрешении поставленной проблемы труда и творчества – развитие творческого начала становится необязательной частью человеческой жизни. Такой

³ Так звучало определение мужества Иосифом Сталиным.

⁴ Это принцип, которым руководствовался Иуда, когда шел на предательство Иисуса Христа, и который он услышал от первосвященника Каиафы.

⁵ На это Вышеславцев в своем ответе заметит, что он мыслит не в рамках политической экономики, а в рамках социальной философии [Вышеславцев, 1954, с. 246].

результат мы получаем, отказавшись от христианства, его идеалов и ценностей, воплощающих представления о природе человека. Поэтому отказ от веры в практике построения социума и его культуры стал одним из факторов, наиболее отчуждавших Вышеславцева от социалистической идеи и способов ее реализации в Советской России. Отказавшись от религии, но восприняв индустриальный идеал, новая политическая система не только пожертвовала, утверждал он, прежними ценностями – она стала античеловечной, полностью подчинив себе людей, сделав их обслуживающим персоналом действующего аппарата – политического и индустриально-технологического. И это особенно контрастирует с доминирующей в дореволюционном укладе христологичностью русской культуры, выраженной в православных традициях, задававших идеально-ценностную перспективу интеллектуально-творческой мысли [Жукова, 2016], – той культуры, в которой был воспитан и начинал свой творческий путь Вышеславцев. Показательно воспоминание Н.Н. Алексеева после кончины Вышеславцева о том, что он «был человеком особой насыщенной духовной культурности, каких не родится более в современном моторизованном мире, в мире спорта и бездушных роботов» [Алексеев, 1954, с. 44]. Во многом из этого личного духовного и культурного склада мыслителя рождается его неприятие новой индустриальной цивилизации.

Справедливо говорить, что формулируемый Вышеславцевым антропологический идеал внутренне обусловлен христианским антропологическим идеалом. Основная философская задача заключается в том, как примирить его с новыми культурными условиями. И если мы обратим внимание на то, какие именно аспекты образа человека индустриальной культуры подвергает критике Вышеславцев, то в оппозиции к критикуемому мы заметим то, что неизменно направляет нас к духовному содержанию этого идеала.

Вышеславцев выстраивает ряд противопоставлений: «Массовому человеку и культу вождей противостоит индивидуальная личность и критическое суждение; коллективизму противостоит персонализм; обезличению противостоит воспитание личной самостоятельности (“Erziehung zum Selbst” Pestalozzi – вместо Entselbstung); морали “цель оправдывает средства” – противостоит мораль: “дурные средства осуждают и дискредитируют цель”; в метафизике – материализму противостоит критическая онтология, утверждающая множество ступеней бытия, из которых материя есть лишь первая и низшая ступень: и наконец, последняя и глубочайшая противоположность выражается в утверждении: “нет ничего святого” и “существует нечто святое”» [Вышеславцев, 1982, с. 30]. И эти противоречия оказываются внутренне заключены в индустриальную культуру: личность еще не уничтожена, воля человека к свободе по-прежнему жива, хоть и задавлена, вследствие чего Вышеславцев и называет это *кризисом* индустриальной культуры. Кризис образуется в точке, где желание индустриализма подчинить себе человека сталкивается с той частью человеческой природы, которая стремится к свободе и не позволяет завладеть собой. И качества, не позволяющие человеку окончательно стать машиной, – это, по Вышеславцеву, лучшие, наиболее ценные черты, которые, будучи освобожденными, получившими возможность воплотиться во всей полноте, станут поэтому выраженным антропологическим совершенством.

Таким образом, представления Вышеславцева об антропологическом идеале вступают в конфликт с действительностью развития индустриальной культуры и с вырабатываемыми ею социальными идеалами, возникающими как потребность и быстро становящимися нормой. Из его культуркритицизма и религиозных интуиций формируется авторская философско-антропологическая концепция. Отстаивая представления о том, каким должен быть человек, Вышеславцев лишь отчасти описывает идеальный образ. В своих антропологических размышлениях он характеризует не столько идеальное, сколько необходимое. Он говорит о человеке с его

базовыми потенциями и потребностями: это потребность в возможности творить, чувствовать, поступать согласно логике сердца, обращаться не только к тому, что может быть освещено сознанием, но и к сфере мистического и иррационального, потому что в ней нам приоткрывается духовное и религиозное. Через причастность к иррациональному открывается пространство для действия воображения. Благодаря этому раскрывается способность преобразовать реальность и таким путем следовать за Богом и Царствием Божьим [Вышеславцев, 1931, с. 71–72]. Взятая в таком ключе, антропологическая концепция Вышеславцева обретает культурное и социальное измерения в их идеальном виде – преобразование мира через личное творчество, сублимация из данностей воображения во внешнее общее культурное пространство тех лучших образов, что транслируются нам в подсознание божественным, меня всё вокруг к лучшему, направляя к Богу. Н.О. Лосский по этому поводу замечает: Вышеславцев «показывает, что воспитание воображения, чувств и воли в духе христианства – единственный путь достижения всей полноты совершенной жизни» [Лосский, 1991, с. 451].

Вышеславцев, указывая нам на некоторые важные для него характеристики идеала человека, критикует индустриализм за то, что он не учитывает изначальные, заложенные Богом потенции и таким образом уничтожает человека как самость, индивидуальность. Социальный же идеал индустриальной культуры, с точки зрения Вышеславцева, оказывается скорее антиантропологическим – он технократичен, несообразен природе человека, более похож на машину, что делает его непригодным для творческого развития общества. Именно этот негативный процесс более всего подвергает критике русский философ, настаивая на необходимости дать возможность человеку оставаться человеком.

Список литературы

- Алексеев, 1952 – *Алексеев Н.Н.* Б.П. Вышеславцев // Вестник Русского студенческого христианского движения. 1952. № 35. С. 42–45.
- Вико, 1994 – *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. М.: REFL-book: ИСА, 1994. 656 с.
- Вишняк, 1953 – *Вишняк М.* О старом социализме, неосоциализме и неолиберализме // Новый журнал. 1953. Кн. XXXIV. С. 269–278.
- Вышеславцев, 1926 – *Вышеславцев Б.П.* Парадоксы коммунизма // Путь. 1926. № 3.1. С. 110–118.
- Вышеславцев, 1931 – *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. Париж: YMCA-Press, 1931. 273 с.
- Вышеславцев, 1954 – *Вышеславцев Б.П.* Ответ моим критикам // Новый журнал. 1954. Кн. XXXVIII. С. 246–262.
- Вышеславцев, 1982 – *Вышеславцев Б.П.* Критика индустриальной культуры. Нью-Йорк: Chalidze Publications, 1982. 353 с.
- Денике, 1953 – *Денике Ю.П.* Социализм и хозяйственная демократия // Новый журнал. 1953. Кн. XXXIV. С. 279–286.
- Жукова, 2016 – *Жукова О.А.* Религиозная интерпретация свободы в русской философии культуры и политики // Культура культуры. 2016. № 3 (11). URL: <http://cult-cult.ru/religious-interpretation-of-freedom-in-russian-philosophy-of-culture-and-politic/> (дата обращения: 12.12.2021).
- Кантор, 2010 – *Кантор В.К.* Перекрестья эмигрантских судеб (письма Ф.А. Степуна к Б.П. Вышеславцеву с приложением речи Ф.А. Степуна о большевизме) // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2010. № 2 (5). С. 49–72.
- Карпович, 1953 – *Карпович М.* По поводу книги Б.П. Вышеславцева // Новый журнал. 1953. Кн. XXXV. С. 288–295.
- Крестинский, 1956 – *Крестинский Б.* Кризис индустриальной культуры и хозяйственная демократия // Грани. 1956. № 32. С. 237–242.

Левицкий, 1996 – *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996. 496 с.

Ленин, 1991 – *Ленин В.И.* Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 1. М.: Политиздат, 1979. С. 125–346.

Лосский, 1991 – *Лосский Н.О.* История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. 482 с.

Ортега-и-Гассет, 2000 – *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды. М.: Весь мир, 2000. 704 с.

Степун, 2000 – *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. СПб.: Алетейя, 2000. 648 с.

Тимашев, 1953 – *Тимашев Н.С.* В защиту промышленной культуры // *Новый журнал.* 1953. Кн. XXXV. С. 280–287.

Юрьевский, 1953 – *Юрьевский Е.* О «кризисе» индустриальной культуры // *Социалистический вестник.* 1953. № 7–8 (663). С. 138–141.

Crone, 2010 – *Crone A.L.* Eros and Creativity in Russian Religious Renewal: the Philosophers and the Freudians. Leiden; Boston: Brill, 2010. P. 188–227.

Everett, 1932 – *Everett D.M.* The Conflict of the Individual and the Mass in the Modern World. N.Y.: H. Holt, 1932. 198 p.

Boris Vysheslavtsev as a Critic of Industrial Culture: in Search of a New Social and Anthropological Ideal

Diana A. Regulskaya

School of Philosophy and Cultural Studies. National Research University “Higher School of Economics”. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: dana.regulskaya@gmail.com

The article examines the ideas of B.P. Vysheslavtsev as he is a critic of industrial culture. Critical theses concerning industrialism as a whole are discussed in order to then highlight and focus in more detail the critique of the anthropological ideal of the new industrial culture from the general critical reflection of the philosopher. Taking as a basis the criticism of B.P. Vysheslavtsev, the author makes an attempt to construct an idea of the Russian philosopher's own anthropological ideal, linking them with the religious intuitions of B.P. Vysheslavtsev in line with Christianity. In the light of the consideration of the anthropological concept, its influence on the formation of the social ideal and the relationship that is built between the anthropological and social dimensions and their mutual influence are taken into account.

Keywords: Boris Vysheslavtsev, industrialism, anthropological ideal, social ideal, Russian religious philosophy, Christianity

References

Alekseev A.A. B.P. Vysheslavtsev, *Vestnik russkogo studencheskogo khristianskogo dvizheniya* [Bulletin of the Russian Student Christian Movement], 1952, no. 35, pp. 42–45. (In Russian)

Crone A.L. *Eros and Creativity in Russian Religious Renewal: the Philosophers and the Freudians.* Leiden; Boston: Brill, 2010, pp. 188–227.

Denike Y. Socializm i khozyajstvennaya demokratiya [Socialism and Economic Democracy], *Novyj zhurnal* [New Journal], 1953, no. XXXIV, pp. 279–286. (In Russian)

Everett D.M. *The Conflict of the Individual and the Mass in the Modern World.* New York: H. Holt, 1932. 198 p.

Kantor V.K. Perekrest'ya emigrantskih sudeb (pis'ma F.A. Stepuna k B.P. Vysheslavtsevu s prilozheniem rechi F.A. Stepuna o bol'shevizme) [Crosshairs of Emigre Destinies (letters from F.A. Stepun to B.P. Vysheslavtsev with the Attachment of F.A. Stepun's Speech on Bolshevism)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2010, no. 2 (5), pp. 49–72. (In Russian)

Karpovich M. Po povodu knigi B.P. Vysheslavtseva [About the Book by B.P. Vysheslavtsev], *Novyj zhurnal* [New Journal], 1953, no. XXXV, pp. 288–295. (In Russian)

- Krestinskij B. Krizis industrial'noj kul'tury i hozyajstvennaya demokratiya [Industrial Culture Crisis and Economic Democracy], *Grani* [Facets], 1956, no. 32, pp. 237–242. (In Russian)
- Lenin V.I. Chto takoe “druz'ya naroda” i kak oni voyuyut protiv social-demokratov? [What are “Friends of the People” and How Do They Fight Against the Social Democrats?] In: Lenin V.I. *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete Works], vol. 1. Moscow: Politizdat Publ., 1979, pp. 125–346. (In Russian)
- Levitskij S.A. *Ocherki po istorii russkoj filosofii* [Essays on the History of Russian Philosophy]. Moscow: Canon Publ., 1996. 496 p. (In Russian)
- Losskij N.O. *Istoriya russkoj filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow: Sovetskij pisatel' Publ., 1991. 482 p. (In Russian)
- Ortega y Gasset J. Vosstanie mass [Rise of the Masses]. In: *Izbrannye Trudy* [Selected Works]. Moscow: Ves' mir Publ., 2000. 704 p. (In Russian)
- Stepun F. Byvshee i nesbyvsheesya [Past and Unfulfilled]. St.-Petersburg: Aletejya Publ., 2000. 648 p. (In Russian)
- Timashev N.S. V zashchitu promyshlennoj kul'tury [In Defense of Industrial Culture], *Novyj zhurnal* [New Journal], 1953, no. XXXV, pp. 280–287. (In Russian)
- Vico G. *Osnovaniya novoj nauki ob obshchej prirode nacij* [The New Science], trans. by A. Guber. Moscow: REFL-book Publ., ICA, 1994. 656 p. (In Russian)
- Vishnyak M. O starom socializme, neosocializme i neoliberalizme [About Old Socialism, Neo-socialism and Neoliberalism], *Novyj zhurnal* [New Journal], 1953, no. XXXIV, pp. 269–278. (In Russian)
- Vysheslavtsev B.P. Otvet moim kritikam [Answer to My Critics], *Novyj zhurnal* [New Journal], 1954, no. XXXVIII, pp. 246–262. (In Russian)
- Vysheslavtsev B.P. *Etika preobrazhennogo Erosa* [Ethics of the Transformed Eros]. Paris: YMCA-Press, 1931. 273 p.
- Vysheslavtsev B.P. *Kritika industrial'noj kul'tury* [Criticism of Industrial Culture]. New York: Chalidze Publications, 1982. 353 p. (In Russian)
- Vysheslavtsev B.P. Paradoksy kommunizma [The Paradoxes of Communism], *Put'* [Path], 1926, no. 3.1, pp. 110–118. (In Russian)
- Yur'evskij E. O “krizise” industrial'noj kul'tury [About the “Crisis” of Industrial Culture], *Socialisticheskij vestnik* [Socialist Bulletin], 1953, no. 7-8 (663), pp. 138–141. (In Russian)
- Zhukova O.A. Religioznaya interpretaciya svobody v russkoj filosofii kul'tury i politiki [Religious Interpretation of Freedom in Russian Philosophy of Culture and Politics], *Kul'tura kul'tury* [Culture of Culture], 2016, no. 3 (11). Available at: <http://cult-cult.ru/religious-interpretation-of-freedom-in-russian-philosophy-of-culture-and-politic/> (accessed: 12.12.2021). (In Russian)

А.Ю. Филиппов

Проблематика имяславских споров в русской религиозной философии: к вопросу о церковном и общественном идеале в дискуссиях 1910-х гг.

Филиппов Андрей Юрьевич – аспирант Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: andrei.mafin@yandex.ru

В статье рассматривается влияние имяславских споров на русскую религиозно-философскую мысль начала XX в. Затрагивается общественно-политический аспект русской религиозной философии и проблематика взаимоотношений церкви, государства и общества в контексте религиозного ренессанса Серебряного века. Автор останавливается на позициях двух известных философов, активно участвовавших в полемике вокруг имяславия: Н.А. Бердяева и В.Ф. Эрн. В статье прослеживаются сходства и различия в тезисах двух мыслителей, связанных с «Афонским делом», и делаются выводы о связи сформулированных ими позиций с общими мировоззренческими константами обоих философов и, в частности, их представлением о церковном и общественном идеале.

Ключевые слова: имяславские споры, русская философия, церковный идеал, общественный идеал, Серебряный век, Н.А. Бердяев, В.Ф. Эрн

Введение

Так называемые имяславские споры развернулись в 1910-х гг. между сторонниками и противниками известной формулировки схимонаха Илариона (Домрачева), выдвинутой им в книге «На горах Кавказа» и гласившей: «Имя Божие есть Сам Бог» [Домрачев, 1912]. Эта полемика имела большой резонанс не только в церковных кругах, но и за их пределами, а трагические события 1913 г. на горе Афон широко освещались и обсуждались в печати, в том числе при участии таких знаковых фигур того времени, как Павел Флоренский, Николай Бердяев, Владимир Эрн [Алфеев, 2013]. В данной статье мы рассмотрим вопрос о том, как богословско-философская проблематика имяславских споров резонировала с общественно-политической атмосферой двух первых десятилетий XX в. На наш взгляд, она в явной или скрытой форме содержала в себе представления выдающихся отечественных интеллектуалов о социальном и духовно-культурном устройстве жизни русского общества. Справедливо утверждать, что авторы периода религиозного ренессанса Серебряного века сделали эти аспекты интеллектуальной жизни неразрывно связанными

между собой. Вопросы церковной жизни в сознании русского образованного класса рассматривались и решались как вопросы внутривластные и общественные, где главной целью выступало требование свободы совести и политических свобод [Кара-Мурза, Жукова, 2011, с. 62–63, 110–111].

Значительная часть русской интеллигенции отказывается от материалистических идей, в частности марксизма, и обращается к религии (знаковым событием в этом контексте можно считать сборник статей С. Булгакова «От марксизма к идеализму» [Булгаков, 1903]), сохраняя при этом вовлеченность в общественно-политический процесс, примером чего явилась публикация Булгакова и других бывших марксистов в сборнике «Вехи» [Булгаков, 1991]. В этом сборнике, ставшем своего рода манифестом части русской интеллигенции, критиковавшей революционные и материалистические идеи с либерально-консервативных и религиозных позиций [Кара-Мурза, Жукова, 2011, с. 150], принял участие и Н.А. Бердяев [Бердяев, 1991]. Этот выдающийся мыслитель проделал собственный путь «от марксизма к идеализму», проявляя свой общественный темперамент и готовность к духовной борьбе на протяжении всей жизни [Бердяев, 1916, с. 132–169]. Другая часть русской интеллигенции была свободна от искушений атеизма и марксизма, но все же оказалась вовлечена в революционные процессы начала XX в. Наиболее яркий пример – Христианское братство борьбы, созданное В.П. Свенцицким и В.Ф. Эрном [Чертков, 2017]. Братство ставило своей целью радикальные политические перемены в стране и одновременно реформу церкви, в первую очередь демонтаж синодальной системы. Показательна статья Эрна «Семь свобод», где он формулирует и развивает тезисы о свободе вероисповедания и свободе выражения политических взглядов [Эрн, 1906].

В данном контексте общественно-политические и церковные вопросы оказываются в глазах русской интеллигенции неразрывно связанными с мировоззренческими и религиозно-философскими. Это выразилось, в частности, в религиозно-философских собраниях 1901–1903 гг. в доме Д. Мережковского и З. Гиппиус, в ходе которых представители религиозной интеллигенции напрямую полемизировали с церковными иерархами, обсуждая как философские проблемы, так и вопросы реформы церкви [Флоровский, 2009, с. 596–604]. Если принять во внимание вовлеченность участников петербургских религиозно-философских собраний в подобные обсуждения, многие темы которых были продолжены деятелями Московского религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, возникший имяславский спор не мог не вызвать в этих кругах русской интеллигенции серьезный резонанс. Афонские события придали новый импульс жарким дискуссиям о церковном и общественном идеале и привлекли внимание ряда выдающихся мыслителей, ранее высказывавшихся на религиозно-политические темы.

В настоящей работе мы затронем вопросы взаимоотношений церкви и государства, взаимодействия «нового религиозного сознания» с церковной ортодоксией. Важными, на наш взгляд, являются проблема разграничения религиозной философии и богословской мысли и то, какое преломление все эти ключевые вопросы того времени получили в контексте имяславских споров. Особый предмет интереса в рамках статьи – отношение мыслителей того времени к имяславским спорам в их внутренней взаимосвязи с проблематикой церковного и общественного идеала. Акцент предполагается сделать на двух ярких авторах – Николае Александровиче Бердяеве (1874–1948) и Владимире Францевиче Эрне (1882–1917). Оба они, не принадлежа к ядру имяславского движения (как, например, входивший в кружок Михаила Новоселова и написавший предисловие к «Апологии» отца Антония Булатовича Павел Флоренский [Резниченко, 2012]), выступили в защиту последнего в своих публицистических текстах. Мы намерены проанализировать, что именно подвигло обоих философов на такой радикальный по тем временам шаг (предполагавший прямую критику высшей церковной власти) и как он резонировал с их собственными философскими

и общественно-политическими взглядами, в которых Эрн и Бердяев в период Первой мировой войны значительно разошлись. Для ряда русских религиозных философов, таких как Павел Флоренский и Сергей Булгаков, имяславские споры стали отправной точкой при разработке отдельного философского направления, получившего название «философия имени» [Флоренский, 2000, с. 252–286; Булгаков, 1976; Бонецкая, 2016, с. 610–645]. В свою очередь, Бердяев и Эрн восприняли афонские события в рамках собственных общественно-политических представлений, неразрывно связанных для обоих с эволюцией их религиозных и философских взглядов. Причину этого следует искать в биографиях философов: Бердяев на протяжении всего своего творческого пути активно участвовал в общественной жизни [Бердяев, 2016, с. 6], считая это необходимым моментом своей философии, включавшей в себя радикальные идеи касательно устройства церкви и государства. Эрн также начинал свой путь с общественно-политической деятельности. Отойдя от революционно-социалистического Христианского братства борьбы, он занял более умеренную позицию. Тем не менее Эрн продолжал мыслить философию как «борьбу за Логос», неразрывно связанную с социально-политическим контекстом [Эрн, 1991, с. 71–108].

Наш ключевой тезис заключается в том, что в имяславских спорах произошло наложение друг на друга общественно-политического и философско-богословского дискурсов, которые, однако, не могут быть сведены друг к другу. Богословско-философскую проблематику в данном контексте невозможно рассматривать в отрыве от проблематики общественно-политической, во многом сыгравшей определяющую роль в том, как именно развивались события, ключевыми факторами которых стали: борьба высшего церковного духовенства против давления со стороны синодального устройства, желание восстановления патриаршества, одновременно борьба интеллигенции, в первую очередь религиозно-философских кругов, за свободу от диктата школьного богословия, наконец, борьба либеральных и революционных кругов против самодержавия и консервативного духовенства [Кравецкий, 1997, с. 155–164]. Однако в то же время нельзя полностью сводить всю проблематику имяславских споров к ее общественно-политическому аспекту, как это делает, в частности, Н.К. Гаврюшин [Гаврюшин, 2011]. На наш взгляд, богословско-философская проблематика имяславских споров была вполне самодостаточной, о чем свидетельствует то, что она не утратила актуальности после радикального изменения социально-политических условий [Резниченко, 2012].

Тезис косвенным образом подтверждается тем, что оба лагеря (имяславцев и имяборцев, если использовать терминологию сторонников имяславия) были достаточно разнородны. Даже на основании сравнения докладов, приложенных к посланию Синода, осудившего афонских имяславцев и Булатовича (доклады Антония Храповицкого, Никона Рождественского и Сергея Троицкого), можно усмотреть видимые различия в мировоззренческих позициях среди противников имяславия (что делает, в частности, митрополит Иларион Алфеев в книге «Священная тайна Церкви» [Алфеев, 2013, с. 550–647]). Весьма разнороден был и лагерь сторонников имяславия, к которому относились обе рассматриваемые в нашей работе персоналии. Несмотря на то, что имяславцев поддерживали многие представители либеральной и революционной интеллигенции, причиной чего во многом стали жесткие репрессии церковных властей в отношении афонских монахов, ядро поддержки имяславцев составляли консервативные монархисты из кружка Михаила Новоселова [Новоселов, 1913]. На примере позиций Бердяева и Эрна можно ясно увидеть, что и философские, и общественно-политические представления сторонников имяславия могли существенно отличаться друг от друга и даже быть почти диаметрально противоположными.

1. Н.А. Бердяев. Жажда духовной революции

В случае Бердяева мы имеем ясно обозначенную самим автором общественно-политическую мотивацию в поддержке имяславия. Наш анализ опирается на его статью 1913 г. «Гасители духа» [Бердяев, 1989а, с. 622–634], от ключевых тезисов которой автор не отказывался и в дальнейшем, подтверждением чему послужила его поздняя книга «Самопознание». Ситуацию, связанную с выходом данной статьи, философ в автобиографии описывает следующим образом: «У меня очень нарастало восстание против официального православия, против исторических форм церковности. С горечью должен сказать, что впечатления от церковно-православной жизни в большинстве случаев у меня были тяжелые и вводящие в соблазн. По поводу дела имяславцев на Афоне, в котором принимала участие русская иерархия и дипломатия, я написал негодующую статью “Гасители Духа”, направленную против Святейшего Синода. У меня не было особенных симпатий к имяславству, но меня возмущали насилия в духовной жизни и низость, не-духовность русского Синода. Номер газеты, в которой была напечатана статья, был конфискован, а я отдан под суд по статье о богохульстве, которая карала вечным поселением в Сибири» [Бердяев, 2016, с. 254]. Итак, по словам Бердяева, он, рискуя свободой и общественным положением, вступает за духовно чуждое ему имяславское движение из чувства протеста против официальной церковности. Однако, чтобы яснее понять его позицию, мы, прежде чем обратиться непосредственно к статье «Гасители духа», должны будем кратко охарактеризовать этот конкретный период творчества Бердяева, прошедшего через многообразные этапы в собственном философском становлении.

В интеллектуальной биографии Бердяева 1913 год расположен в промежутке между публикациями двух его важнейших работ доэмигрантского периода – «Философии свободы» [Бердяев, 1911] и «Смысла творчества» [Бердяев, 1916]. Ряд исследователей, в частности Л.В. Поляков, характеризуют этот период как важнейший для философии Бердяева и отмеченный его постепенным освобождением от идей Владимира Соловьева и «нового религиозного сознания» (Д. Мережковского и З. Гиппиус) [Поляков, 1989]. Данный тезис подтверждается и словами самого Бердяева: «В книге “Философия свободы” я еще не освободился от предрассудков онтологической философии и не вполне освободился от онтологизма и в книге “Смысл творчества”. Но в “Смысле творчества” я уже выразил основную для меня мысль, что творчество есть творчество из ничего, то есть из свободы» [Бердяев, 2016, с. 267]. О периоде написания «Смысла творчества» он также говорит: «Это был период реакции против московской православной среды. Я ушел из Религиозно-философского общества, перестал посещать его собрания. Отошел также от издательства “Путь”. Я ушел в творческое уединение» [Там же, с. 265]. Таким образом, означенный период в творческой эволюции Бердяева можно характеризовать как время решительного размежевания с магистральными линиями русской мысли, такими как софиология, «новое религиозное сознание» и т.д. Стремясь обрести собственный философский язык, мыслитель все более резко противопоставляет себя окружающей интеллектуальной среде. В контексте данной статьи нам интересно прежде всего то, как это отражается на его представлениях о церковном и общественном идеале.

В «Философии свободы» Бердяев во многом следует онтологически-мистериальному пониманию церковности. В главе, посвященной мистике, он противопоставляет «объективную, церковную, предметную мистику», заключенную в таинствах, мистике «субъективной, индивидуалистической» [Бердяев, 1989б, с. 206]. «Объективная» мистика, согласно Бердяеву этого периода, в отличие от «нецерковной, спиритуалистичной», хранит «тайну богоматериализма» [Там же, с. 209]. Здесь очевидно влияние философии Д.С. Мережковского [Мережковский, 1996]. При этом, опять же в духе «нового религиозного сознания», Бердяев различает подлинную мистериальную

церковность и официальную, «ветхую» церковность, отвергающую теургию, свободу и творчество [Бердяев, 1989б, с. 225–226]. При этом церковная мистика свойственна не только православию, но и католицизму (протестантизм автором «Философии свободы» осуждается как «рационалистическое христианство» [Там же, с. 44]). Именно в развитии в обеих ветвях исторического христианства мистического теургического начала Бердяев видит возможность для реализации экуменического проекта, наследующего идеям В. Соловьева: «Соединение Востока и Запада, соединение церквей есть взаимопроникновение и взаимополнение двух религиозных опытов и двух типов культур. Проблема эта решается в глубине церковной мистики, а не на поверхности соглашений церковных и государственных правительств» [Там же, с. 228]. Высвобождение подлинных сил мистериального христианства, обожение человечества через теургию и единение церквей на основании мистического опыта, заключенного в таинствах, отбрасывающего внешнюю «формальную» церковность, – вот программа Бердяева времен «Философии свободы». Ее уже можно считать весьма оппозиционной в отношении официальных церковных властей того времени. Однако позже, разойдясь с Мережковским и софиологией, в ходе работы над «Смыслом творчества», которая сопровождалась написанием текста «Гасителей духа» по горячим следам событий, философ формулирует иные, в чем-то еще более радикальные тезисы.

В «Смысле творчества» Бердяев, по видимости, сохраняет верность идее «трех заветов» Мережковского¹, но придает ей свой, особенный смысл. Третий завет в соответствии с общей идеей книги должен, по Бердяеву, стать «откровением творчества», творчества человека, содействующего Богу в теургическом процессе [Там же, с. 519]. Во введении к книге философ сам открыто именуется «еретиком» и «манихеем» [Там же, с. 258], тем самым указывая на свои коренные расхождения с той самой официальной церковностью. При этом там же он говорит об антиномичности и кажущейся противоречивости собственной позиции, сочетающей радикальную идею богочеловеческого сотворчества с сохранением верности основным догматам православного христианства [Там же, с. 259]. Бердяев пишет о необходимости преодоления «онтологической транскрипции моментов религиозного и мистического опыта» [Там же, с. 260] в новой «религии человека», которая и станет реализацией подлинного христианства, для которой необходимо преодолеть «ветхую» церковную ортодоксию: «Семитический ветхозаветный трансцендентизм ныне мертвит религиозную жизнь, он выродился в полицейское мероприятие против движения в духовном опыте, он питает нетерпимость и осуждение ближнего, растит антихристианские чувства» [Там же]. Возможно, эти слова, датированные февралем 1914 г., навеяны именно «Афонским делом». Так или иначе, именно с такими взглядами Бердяев подходит к написанию статьи «Гасители духа», чуть было не стоившей ему свободы. В данном контексте ее действительно радикальный посыл делается более понятным с точки зрения религиозных и общественно-политических взглядов философа.

В упомянутой статье Бердяев открыто отмежевывается от самой теологии имяславия, наиболее полно представленной в трудах иеромонаха Антония Булатовича. Однако в самих спорах он видит большой духовный потенциал, способный вывести русскую церковную жизнь из «безжизненного, застывшего» состояния: «Сам иеросхимонах Антоний Булатович – человек ветхого сознания, книга его построена на мертвом авторитете текстов, а не на духовной жизни, не на мистическом опыте. Но книге этой суждено сыграть роль в разложении синодальной церкви. Если именславская “ересь” вызовет раскол в церкви, то этому можно только радоваться и приветствовать, как жизнь» [Бердяев, 1989а, с. 633]. В контексте религиозной философии самого Бердяева богословие имяславцев может восприниматься лишь как

¹ Данная концепция, получившая развитие в кругу Мережковского, восходит к средневековому мыслителю Иоахиму Флорскому [Иоахим Флорский, 1981].

тот самый «семитический трансцендентизм», отвращающий человека от творческой мирской деятельности ради аскетической молитвенной практики. Его внимание привлекают не столько они сами, сколько развернувшийся вокруг них внутрицерковный конфликт, в котором мыслитель видит большой «подрывной» потенциал. В имяславцах он наблюдает стремление к подлинной духовной жизни, интерес к мистическим вопросам, желание выйти за рамки официальной церковности, в которой, согласно Бердяеву, святоотеческие предания превратились в «трупный яд» [Бердяев, 1989а, с. 628]. Как сторонник радикальных церковных реформ, Бердяев видит в имяславском движении потенциально революционную силу, способную разрушить синодальный порядок и открыть дорогу для предвкушаемого философом подлинного христианства, отбросившего «ветхие одежды» [Там же, с. 632].

На противников же имяславия, выразивших свою позицию в послании Синода, Бердяев обрушивает всю мощь своего полемического таланта: «В ответ на духовное волнение православного мира, волнение лучших монахов, старцев и мирян, всем сердцем своим преданных православию, раздался голос официальной, казенной церкви, и она покрыла себя несмываемым позором. Для церкви синодальной и церкви патриархов это было великое испытание, испытание, посланное свыше» [Там же, с. 624]. И церковь, к которой, как справедливо замечает Бердяев, относился не только русский Синод, но и примкнувшие к нему в данном вопросе греческие патриархи, не справилась с этим вызовом в силу своего пагубного духовного состояния: «Что им за дело до того, присутствует ли реально сам Иисус в имени Иисус, или имя есть лишь условный посредствующий знак. Они, люди, пропитанные жизненным утилитаризмом, не способны вникать в подобные вопросы, посильные лишь мистикам, религиозным философам и людям высших созерцаний. Св. синод объявил ересью именованность за беспокойство, причиняемое людям, давно отвыкшим от всякой духовной жизни и всякого духовного волнения» [Там же, с. 625]. Следовательно, проблему философ находит не в теологических разногласиях, а в конфликте принципиально разных типов мировоззрений: духовно-мистического и утилитарно-бюрократического, и именно господство последнего в официальной церкви обрекает ее на разрушительные потрясения.

Как определяет Бердяев причину такого положения вещей в исторически сложившемся восточном христианстве? Ответ философ формулирует жестко и бескомпромиссно: в монофизитской ереси. Именно ею, как он считает, поражено современное православное сознание: «Господствующее православное сознание, как и монофизитство, признает Иисуса Христа Богом, но не признает его человеком. Православие не верит в Богочеловека, и оно не есть религия богочеловечества. Ведь признание Христа не только совершенным Богом, но и совершенным человеком обязывает к вере в человеческую природу, к уважению человека, к признанию свободной человеческой стихии. Но монофизитствующее православие хотело бы истребить человека и признать одного Бога» [Там же, с. 629]. В проповеди смирения перед церковными властями Бердяев видит отрицание творческого начала в человеке, а значит – отрицание в человеке образа Божьего, отрицание самого воочеловечивания Христа. По его мнению, официальное православие «верит в Бога, абсолютно трансцендентного человеческой природе, Бога далекого и чуждого, Бога до-христианского» [Там же]. Перед подобной церковью церковному народу, монашеству и верующей интеллигенции ни в коем случае не следует смиряться. Напротив, по Бердяеву, настало время бросить ей вызов и окончательно сбросить «ветхие одежды», причем не во имя имяславского учения, а ради нового, творческого христианства [Там же, с. 633]. Таким образом, выступление в защиту имяславцев Бердяев делает своеобразным манифестом обновления церковной жизни и религиозного духа в реализации вынашиваемого им общественного идеала, который обретет уже в эмигрантский период формулу «новой духовности» [Бердяев, 2011].

2. В.Ф. Эрн. Имяславские споры и «борьба за Логос»

В поддержку имяславцев, но с принципиально иных позиций, в статье «Разбор послания Святейшего синода об имени Божиим» (1917) высказался другой русский философ, Владимир Францевич Эрн. Мироззрение этого мыслителя часто принято описывать как неославянофильское, но, на наш взгляд, философа следует считать скорее консервативным западником [Жукова, 2016]. Внимательное чтение работ Эрн позволяет говорить о том, что вопреки устоявшемуся мнению он не противопоставляет русскую мысль европейской мысли как таковой, а проводит более тонкое различие внутри самой европейской мысли между онтологическими и меоническими ее аспектами [Там же]. Собственный философский проект русской самобытной философии, формулируемый Эрном в ряде работ, действительно имеет ряд общих черт с проектом славянофилов. Эрн выделяет три основных признака русской «логической» философии, отличающие ее от философии западной, основанной на рационализме, меонизме и имперсонализме [Эрн, 1912, с. 10]. Во-первых, русская мысль, согласно Эрну, «существенно онтологична и конкретна» [Эрн, 1991, с. 86]. Она всегда соединяет в себе форму и содержание, не стремится нивелировать сущностное начало в познаваемом и удерживает рассудок в согласии с чувственной, эмоциональной стороной, что позволяет русской философской мысли нередко выражать себя в форме литературных произведений [Там же]. Это же имели в виду славянофилы, говорившие о «целостном разуме», противостоящем «ограниченному рассудку» [Хомяков, 1900, с. 199]. Вторым признаком русской философии Эрн считает ее «сущностную религиозность», обусловленную причастностью к Логосу как «объективно-божественному принципу» [Эрн, 1991, с. 87]. Снова видим здесь параллель с философией Киреевского, апеллировавшего к «внутреннему корню разума», присутствующему в душе каждого «православно-верующего» [Киреевский, 1911, с. 250]. В-третьих, Эрн говорит о «персонализме русской философии, подчеркнутой значительности личности ее творцов и создателей» [Эрн, 1991, с. 89]. Он увязывает этот аспект с традицией христианского подвижничества, в ходе которого человек с помощью собственных личных усилий добивается познания высшей, божественной истины [Там же, с. 89–90]. Примерно о том же личном подвижничестве говорит и Киреевский, когда пишет о стремлении православного сознания «поднять разум выше своего обыкновенного уровня» [Киреевский, 1911, с. 249]. Таким образом, мы видим полное совпадение позиций по всем трем фундаментальным для Эрн пунктам. Потому можно сказать, что в своем проекте создания самобытной русской философии, равно как и в критике западной философии Нового времени, обладающей, соответственно, противоположными чертами: меонизмом (субъективизмом, отрицающим онтологизм), безрелигиозностью и безличностью, он очень во многом следует славянофильской традиции. Однако это не позволяет полностью и окончательно причислить Эрн к данной традиции.

Сам Эрн, отвечая С.Л. Франку на обвинения в «неославянофильстве», заявляет о том, что «церковно признает католицизм» и «религиозно признает самые основы европейской культуры» [Эрн, 1991, с. 80]. В этом Эрн видит свое коренное отличие от славянофилов. Причем мы имеем дело далеко не с единичным полемическим высказыванием Эрн. Оно подтверждается целым рядом его трудов, посвященных итальянским католическим мыслителям Антонио Розмини Сербати и Винченцо Джоберти [Эрн, 1914; Эрн 1916]. Последнего Эрн ставит особенно высоко, признавая за его философией подлинную онтологичность и религиозность [Эрн, 1991, с. 431–462], т.е. важнейшие черты «логизма», который оказывается свойственным далеко не только русской и восточно-христианской мысли. Кроме того, он также посвящает масштабное (хотя и незаконченное) исследование философии Платона [Там же, с. 463–532], тем самым выстраивая единую традицию, идущую

от Античности как в Византию и на Русь, так и в европейское Средневековье и последующую католическую мысль. Здесь в мировоззрении Эрн прямо проследживается влияние его учителя князя С.Н. Трубецкого, также противопоставлявшего античные и средневеково-католические основания Европы европейской философии Нового времени [Трубецкой, 1994].

Эти мировоззренческие установки Эрн находят свое выражение и в отношении к имяславским спорам. Преждевременная кончина не позволила философу написать планировавшийся им масштабный труд на тему имяславия [Эрн, 1917, с. 1], который мог бы стать значимой вехой в развитии русской философии имени, а потому судить о его позиции можно только по полемическим статьям. Политически Эрн выступает за отмену или как минимум реформу синодального строя (он пишет о «политической несвободе Церкви») [Там же]. Эта позиция была им высказана еще в период его участия в Христианском братстве борьбы, которое философ одно время возглавлял вместе с известным церковно-общественным деятелем и будущим священником Валентином Свенцицким [Чертков, 2017]. Разойдясь с последним и отказавшись отчасти от его радикальных идей, включавших в себя поддержку революционных антимонархических сил и своеобразный синтез христианских и социалистических идей [Марченко, 1991], Эрн тем не менее продолжает критически относиться к синодальной системе управления и, как мы увидим, сохраняет за собой свободу критики церковного руководства. На богословско-философском уровне он отстаивает необходимость возвращения к «живой богословской мысли», свойственной Святым Отцам [Эрн, 1917, с. 1]. По его мнению, именно «внешняя несвобода Церкви» приводит к ее «малой внутренней жизненности». Эта неразвитость богословских начал, согласно Эрну, приводит к непониманию самой сути вопроса об имени Божием как сторонниками, так и противниками имяславия и сводит дискуссию к «никому не нужным, безрезультатным публицистическим выкрикам» [Там же]. Не желая присоединяться к этому хору, Эрн берется, апеллируя к основам православного учения, опровергнуть богословскую позицию Синода, оставив сам предмет споров для планируемой большой работы.

Критика Эрном действий церковных властей полностью отвечает его философским взглядам и формирующемуся на их основе мировоззрению, которое определяет активную общественно-политическую позицию мыслителя. Современное ему церковное богословие, нашедшее свое выражение в послании Синода, Эрн считает подпавшим под влияние современной немецкой философии, в частности неокантианства [Там же, с. 5]. «Молитвенный субъективизм», обнаруживаемый философом в докладах членов Синода, он напрямую связывает с субъективизмом философским, следующим, на его взгляд, из философии Иммануила Канта: «Он (Синод) утверждает, что в напряженнейшие и высшие мгновения сердечного горения человек не выходит из замкнутой сферы своего сознания... Синод утверждает, что дальше этого воображаемого отождествления молитва идти не может, что отождествление это “только в молитве, только в нашем сердце, и это зависит только от узости нашего сознания, от нашей ограниченности”, молитвенно призываемый нами Бог вовсе не тождествен объективно с Богом Сущим» [Там же, с. 7]. Эрн видит здесь кантовскую «религию в пределах только разума», абсолютно чуждую православному сознанию. Напротив, молитва в понимании имяславцев служит подлинной онтологической связью между человеком и Богом, преодолевающей субъективную самозамкнутость. Можно сказать, что для Эрн полемика вокруг имяславия является частью той «борьбы за Логос», которую он ведет в течение всего своего жизненного и философского пути, начиная с одноименного сборника статей и кончая резкими выступлениями против немецкой философии в годы Первой мировой войны.

Заключение

Сравнивая между собой описанные выше позиции двух мыслителей, мы можем видеть, как их философские воззрения определяют общественно-политическую позицию, взгляд на отношения церкви и государства в целом, формируя их отношение к проблематике имяславских споров. Радикальный философский и религиозный персонализм Бердяева находит свое выражение в жестко-непримиримой позиции в адрес официальных церковных властей и одновременно в критическом отношении к теологии имяславского движения, в частности к трудам Булатовича и Новоселова. Не разделяя идей и целей имяславцев, философ рассматривает их протест против синодальных структур и противостояние с духовными и светскими властями как шанс на радикальное обновление церкви и религиозной жизни всего общества. Таким образом, Бердяев фактически приветствует внутрицерковный конфликт, видя в нем способ избавления от «ветхих одежд» синодальной системы и устаревшего, на его взгляд, богословия. На этом примере мы видим, что, несмотря на свое участие в сборнике «Вехи», где он вместе с рядом других авторов подверг резкой критике мировоззрение революционно-демократической русской интеллигенции [Бердяев, 1991, с. 11–30], Бердяев сохранял крайне критическое отношение к светским и церковным властям, напрямую вытекавшее из его метафизики религиозно понимаемой личностной свободы и его идеала новой духовной общественности, над философской концептуализацией которого Бердяев будет работать до конца жизни.

Совершенно иную ситуацию мы наблюдаем, рассматривая отношение к имяславским спорам В.Ф. Эрн. Он, как последователь онтологической, «органической» метафизики, наследуя в этом отчасти мыслителям славянофильской традиции, но в первую очередь князю С.Н. Трубецкому, положительно относится к традиционному православию (впрочем, как было показано выше, не отвергая и католицизм), постулирующему столь важную для философии Эрн реальную связь между человеком и Богом. При этом философ негативно оценивает как синодальную систему в целом, так и позицию иерархов, выступивших с критикой имяславия. В них он видит носителей чуждого православию духа современной немецкой философии (в первую очередь неокантианства), последовательным критиком которого Эрн выступал на протяжении всей своей творческой жизни. Для него, как и для Бердяева, сложившаяся вокруг имяславия ситуация – шанс на обновление церкви, но обновление, не стремящееся к некоему «Третьему завету» через отказ от «омертвевшего предания» (как позже назовет Бердяев статью, посвященную, помимо прочего, критике взглядов Эрн [Бердяев, 2004, с. 102–110]), а, напротив, возвращающее к собственно традиционному церковному учению через преодоление чужеродных влияний. Хотя ранее Эрн, как и Бердяев, соотносил себя с революционными кругами, некоторое время являясь активистом Христианского братства борьбы, к моменту обсуждаемой полемики он стоит на умеренно консервативных позициях, предполагающих реформы церковной жизни русского общества с опорой на традицию, которую он интерпретирует в духе метафизических и культурно-исторических установок его «философии логизма».

Список литературы

Алфеев, 2013 – *Митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев)*. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. 3-е изд., испр. СПб.: Изд-во Олега Абышко; М.: Храм иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на Большой Ордынке в Москве, 2013. 1072 с.

Бердяев, 1989а – *Бердяев Н.А.* Гасители духа // *Бердяев Н.А.* Типы религиозной мысли в России. Paris: YMKA-Press, 1989. С. 622–634.

Бердяев, 1989б – *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 607 с.

- Бердяев, 1911 – *Бердяев Н.А.* Философия свободы. М.: Путь, 1911. 340 с.
- Бердяев, 1916 – *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. М.: Г.А. Леман и С.И. Сахаров, 1916. 678 с.
- Бердяев, 2016 – *Бердяев Н.А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2016. 452 с.
- Бердяев, 1991 – *Бердяев Н.А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 11–30.
- Бердяев, 2004 – *Бердяев Н.А.* Омертвевшее предание // *Бердяев Н.А.* Мутные лики. М.: Канон, 2004. С. 102–110.
- Бердяев, 2011 – *Бердяев Н.А.* Дух и реальность: основы богочеловеческой духовности. Минск: Изд-во Белорусского экзархата, 2011. 512 с.
- Бонецкая, 2016 – *Бонецкая Н.К.* Дух Серебряного века (феноменология эпохи). М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив: Университетская книга, 2016. 719 с.
- Булгаков, 1903 – *Булгаков С.Н.* От марксизма к идеализму. СПб.: Товарищество «Общественная польза», 1903. 376 с.
- Булгаков, 1976 – *Булгаков С., прот.* Философия имени. Париж: УМКА-Press, 1976. 275 с.
- Булгаков, 1991 – *Булгаков С.Н.* Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 31–72.
- Гаврюшин, 2011 – *Гаврюшин Н.К.* Русское богословие: очерки и портреты. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. 672 с.
- Домрачев, 1912 – *Иларион (Домрачев), схимонах.* На горах Кавказа. Беседа двух старцев пустынножителей о внутреннем единении с Господом наших сердец чрез молитву Иисус Христову, или духовная деятельность современных пустынножителей. Ч. I. Киев, 1912. 367 с.
- Жукова, 2016 – *Жукова О.А.* Логос и рацио: Владимир Эрн как исследователь европейской мысли // Филос. науки. 2016. № 2. С. 74–88.
- Иоахим Флорский, 1981 – *Иоахим Флорский.* Согласование Ветхого и Нового заветов. М.: Библиотека А. Меня, 1981. 878 с.
- Кара-Мурза, Жукова, 2011 – *Кара-Мурза А.А., Жукова О.А.* Свобода и вера. Христианский либерализм в российской политической культуре. М.: ИФ РАН, 2011. 184 с.
- Киреевский, 1911 – *Киреевский И.В.* Полн. собр. соч.: в 2 т. / Под ред. М. Гершензона. Т. 1. М.: Путь: Типография Московского Императорского ун-та. 1911. 294 с.
- Кравецкий, 1997 – *Кравецкий А.Г.* К истории спора о почитании имени Божия // Богословские труды. Сб. 33. М., 1997. С. 155–164.
- Марченко, 1991 – *Марченко О.В.* В поисках своеобразия русской философии: В.Ф. Эрн // Философия в России XIX – начала XX в.: Преемственность идей и поиски самобытности. М.: ИФ АН, 1991. С. 101–113.
- Мережковский, 1996 – *Мережковский Д.С.* Иисус Неизвестный. М.: Республика, 1996. 688 с.
- Новоселов, 1913 – *Новоселов М.А.* По поводу послания Св. Синода // Голос Москвы. 21.11.1913 (№ 269). М., 1913. С. 4.
- Поляков, 1989 – *Поляков Л.И.* Философия творчества Николая Бердяева // *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 4–5.
- Резниченко, 2012 – *Резниченко А.И.* О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М.: Издательский дом РЕГНУМ, 2012. 416 с.
- Трубецкой, 1994 – *Трубецкой С.Н.* Соч. М.: Мысль, 1994. 816 с.
- Флоренский, 2000 – *Флоренский П.А.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 2000. 621 с.
- Флоровский, 2009 – *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
- Хомяков, 1900 – *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. 3-е изд., доп. Т. 1. М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1900. 408 с.
- Чертков, 2017 – *Чертков С.В.* Христианское братство борьбы в восприятии современников и потомков // Нашедшие Град. История Христианского братства борьбы в письмах и документах / Сост., предисл., коммент. С.В. Черткова. М.: Кучково поле: Спасское дело, 2017. С. 7–36.
- Эрн, 1906 – *Эрн В.Ф.* Семь свобод. М.: Типография Поплавского, 1906. 16 с.
- Эрн, 1912 – *Эрн В.Ф.* Григорий Саввич Сковорода: Жизнь и учение. М.: Путь, 1912. 347 с.
- Эрн, 1991 – *Эрн В.Ф.* Соч. М.: Правда, 1991. 575 с.
- Эрн, 1914 – *Эрн В.Ф.* Розмини и его теория знания: Исследование по истории итальянской философии XIX столетия. М.: Путь, 1914. 297 с.
- Эрн, 1916 – *Эрн В.Ф.* Философия Джоберти. М.: Путь, 1916. 351 с.

Эрн, 1917 – Эрн В.Ф. Разбор Послания Святейшего синода об имени Божиим. М.: Религиозно-философская библиотека, 1917. 38 с.

The Problematic of the Imiaslav Disputes in Russian Religious Philosophy: Towards the Question of the Ecclesiastical and Social Ideal in the Discussions of the 1910s

Andrei Yu. Filippov

School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities. National Research University “Higher School of Economics”. 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: andrei.mafin@yandex.ru

The article examines the influence of the imyaslav disputes on Russian religious and philosophical thought at the beginning of the 20th century. The socio-political aspect of Russian religious philosophy and the problems of relations between the Church, the state and society in the context of the “religious Renaissance” of the Silver Age are touched upon. The author dwells on the positions of two well-known philosophers who actively participated in the polemic around the imyaslav movement, namely N.A. Berdyaev and V.F. Ern. The article traces the similarities and differences in the theses of the two thinkers related to the “Athos affair”, and draws conclusions about the connection between the positions they formulated with the common worldview constants of both philosophers and, in particular, their idea of the ecclesiastical and social ideal.

Keywords: Imiaslav disputes, Russian philosophy, ecclesiastical ideal, social ideal, Silver Age, N. Berdyaev, V. Ern

References

- Alfeev I. (Mitropolit Volokolamskiy Ilarion) *Svyashennaya tai'na Tscerkvi. Vvedenie v istoriu i problematiku imiaslavskikh sporov* [The Holy Secret of the Church. Introduction to the History and Problems of Imiaslav Disputes]. St.-Petersburg: Izdatelstvo Olega Abashko Publ.; Moscow: Khram ikony Bozhiei Materi “Vsekh Skorbiashikh Radost'” na Bolshoy Ordynke v Moskve Publ., 2013. (In Russian).
- Berdyaev N.A. Gasiteli Duha [Spirit Quenchers]. In: Berdyaev N.A. *Tipy religioznoi mysli v Rossii* [Types of Religious Thought in Russia]. Paris: YMKA-Press, 1989, pp. 622–634. (In Russian)
- Berdyaev N.A. *Filosofia svobody. Smysl tvorchestva* [Philosophy of Freedom. The Point of Creation]. Moscow: Pravda Publ., 1989. (In Russian)
- Berdyaev N.A. *Filosofia svobody* [Philosophy of Freedom]. Moscow: Put' Publ., 1911. (In Russian)
- Berdyaev N.A. *Smysl tvorchestva* [The Point of Creation]. Moscow: G.A. Leman, S.I. Saharov Publ., 1916. (In Russian)
- Berdyaev N.A. *Samopoznanie. Opyt filosofskoi avtobiografii* [Self-knowledge. Experience of Philosophical Autobiography]. Moscow; Berlin: Direct-Media Publ., 2016. (In Russian)
- Berdyaev N.A. *Filosofskaya istina i intelligentskaya pravda* [Philosophical Verity and Intelligential Truth]. In: *Vehi. Iz glubiny* [The Milestones. From the Depth]. Moscow: Pravda Publ., 1991, pp. 11–30. (In Russian)
- Berdyaev N.A. *Omertvevshee Predanie* [The Dead Tradition]. In: Berdyaev N.A. *Mutnye Liki* [The Muddy Faces]. Moscow: Kanon Publ., 2004, pp. 102–110. (In Russian)
- Berdyaev N.A. *Duh i real'nost': osnovy bogochelovecheskoy duhovnosti* [Spirit and Reality: Foundations of Divine-Human Spirituality]. Minsk: Izdatelstvo Belorusskogo Ekzarhata Publ., 2011. (In Russian)
- Bonetskaya N.K. *Dukh Serebriannogo Veka* (fenomenologiya epohi) [The Spirit of Silver Age (Phenomenology of Epoch)]. Moscow; St.-Petersburg: Tsentri Gumanitarnykh initiative Publ., Universitetskaya Kniga Publ., 2016. (In Russian)
- Bulgakov S., archpriest. *Filosofia imeni* [Philosophy of the Name]. Paris: YMKA-Press, 1976. (In Russian)
- Bulgakov S.N. *Geroizm i podvizhnichestvo* (Is rasmysleniy o religioznoy prirode russkoy intelligentsii) [Heroism and Asceticism (From Reflections on the Religious Nature of the Russian Intelligentsia)]

gentsia)]. In: *Vehi. Iz glubiny* [The Milestones. From the Depth]. Moscow: Pravda Publ., 1991, pp. 31–72. (In Russian)

Bulgakov S.N. *Ot marksizma k idealizmu* [From Marxism to Idealism]. St.-Petersburg: Tovarishestvo “Obshchestvennaya pol’za” Publ., 1903. (In Russian)

Chertkov S. *Khristianskoe Bratstvo Bor’by v vospriatii sovremennikov i potomkov* [Christian Brotherhood of Fight in the Perception of Contemporaries and Descendants]. In: *Nashedshie Grad: istoria khristianskogo Bratstva Bor’by v pis’makh i dokumentakh* [Found the Grad: History of Christian Brotherhood of Fight in Letters and Documents]. Moscow: Kuchkovo Pole Publ., Spasskoe delo Publ., 2017, pp. 7–36. (In Russian)

Domrachev I., skhimonach. *Na gorakh Kavkaza. Beseda dvukh startsev pustynnykov o vnutrennem edinenii s Gospodom nashikh serdetsc cherez molitvu Iisus Khristovu ili duhovnaya deiatel’nost’ sovremennykh pustynnozhitelei’* [On the Caucasus Mountains. A Conversation Between Two Hermit Elders About Inner Union With the Lord of Our Hearts Through the “Jesus Christ Prayer”, or the Spiritual Activity of Modern Desert Dwellers]. Kiev, 1912. (In Russian)

Ern V.F. *Grigory Savvich Skovoroda: zhizn’ i uchenie* [Gregory Savvich Scovoroda: Life and Doctrine]. Moscow: Put’ Publ., 1912. (In Russian)

Ern V.F. *Sochineni’a* [Works]. Moscow: Pravda Publ., 1991. (In Russian)

Ern V.F. *Rozmini i ego teoria znania: issledovanie po istorii ital’anskoy filosofii XIX v.* [Rosmini and His Theory of Knowledge: A Study in the History of 19th Century Italian Philosophy]. Moscow: Put’ Publ., 1914. (In Russian)

Ern V.F. *Filosofia Dzhoberti* [Philosophy of Gioberti]. Moscow: Put’ Publ., 1916. (In Russian)

Ern V.F. *Razbor poslania Sviat’shego Sinoda ob Imeni Bozhiem* [Analysis of the Epistle of the Holy Synod about the Name of God]. Moscow: Religiosno-Filosofskaya biblioteka Publ., 1917. (In Russian)

Ern V.F. *Sem’ svobod* [Seven Freedoms]. Moscow: Tipografia Poplavskogo Publ., 1906. (In Russian)

Florenskiy P.A. *Polnoe sobranie sochineni’ v 4-h tomakh* [Complete Works in 4 vols.], vol. 3 (1). Moscow: Mysl’ Publ., 2000. (In Russian)

Florovsky G., archpriest. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology]. Moscow: Institut russkoy civilizatsii Publ., 2009.

Gavriushin N.K. *Russkoe bogoslovie: ocherki i portrety* [Russian Theology: Essays and Portraits]. N. Novgorod: Nizhegorodskaya duhovnaya seminaria Publ., 2011. (In Russian)

Ioachimus Florensis. *Soglasovanie Vetkhogo i Novogo Zavetov* [Matching of Old and New Testament]. Moscow: Biblioteka A. Menia Publ., 1981. (In Russian)

Kara-Murza A.A., Zhukova O.A. *Svoboda i vera. Khristianskiy liberalism v rossiyskoy politicheskoy kulture* [Freedom and Faith. Christian Liberalism in Russian Political Culture]. Moscow: RAS Institute of Philosophy Publ., 2011.

Khomiakov A.S. *Polnoe sobranie sochineni’* [Complete Works], vol. 1. Moscow: Universitetskaya tipografia na Strastnom bulvare Publ., 1900. (In Russian)

Kirievsky I.V. *Polnoe sobranie sochineni’ v dvuh tomah* [Complete Works in two vols.], ed. by Gershenzon, vol. 1. Moscow: Put’ Publ., Tipographia Moskovskogo Imperatorskogo Universiteta, 1911. (In Russian)

Kravetsky A.G. *K istorii spora o pochitanii imeni Bozhi’a* [To the History of Argument About the Veneration of the Name of God], *Bogoslovskie trudy* [Theological Works], 1997, no. 33, pp. 155–164. (In Russian)

Marchenko O.V. *V poiskakh svoebraziya russkoy filosofii: V.F. Ern* [In Search of the Originality of Russian Philosophy: V.F. Ern]. *Filosofia v Rossii XIX – nachala XX v.: Preemstvennost’ idei’ i poiski samobytnosti* [Philosophy in Russia in the 19th – early 20th centuries: Continuity of Ideas and the Search for Originality]. Moscow: RAS Institute of Philosophy Publ., 1991, pp. 101–113. (In Russian)

Merezhkovsky D.S. *Iisus Neizvestnyy* [Jesus Unknown]. Moscow: Respublica Publ., 1996. (In Russian)

Novoselov M.A. *Po povodu poslani’a Sv. Sinoda* [On the Epistle of the Holy Sinod]. Moscow: Goslos Moskvy Publ., 1913. (In Russian)

Poliakov L.I. *Filosofia tvorchestva Nikolaia Berdyaeva* [Philosophy of Creation of Nikolay Berdyaev]. In: Berdyaev N.A. *Filosofia svobody. Mysl tvorchestva* [Philosophy of Freedom. The Point of Creation]. Moscow: Pravda Publ., 1989. (In Russian)

Reznichenko A.I. *O smyslakh imen: Bulgakov, Losev, Florensky, Frank et dii minores* [About the Points of the Names: Bulgakov, Losev, Florensky, Frank et dii minores]. Moscow: REGNUM Publ., 2012. (In Russian)

Trubetskoy S.N. *Sochineni’a* [Works]. Moscow: Mysl’ Publ., 1994. (In Russian)

Zhukova O.A. *Logos i ratio: Vladimir Ern kak issledovatel evropei’skoi’ mysli* [Logos and ratio: Vladimir Ern as a Researcher of European Thought], *Filosofskie nauki*, 2016, no. 2, pp. 74–88. (In Russian)

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

Д.Б. Поляков

«Как если бы власти не существовало». Онтология и политика постанархизма*

Поляков Дмитрий Борисович – кандидат философских наук. Забайкальский институт железнодорожного транспорта – филиал Иркутского государственного университета путей сообщения. Российская Федерация, 672040, г. Чита, ул. Магистральная, д. 11; e-mail: poldmit89@mail.ru

Предлагаемая рецензия посвящена книге С. Ньюмана «Постанархизм», выпущенной в мае 2021 г. издательством «РИПОЛ классик». Перевод на русский язык данного текста, оригинал которого вышел в 2016 г., представляется значимым не только в контексте освоения малоизвестных в России политико-философских концепций Запада, но и с точки зрения анализа современных практик политического сопротивления государству. Последние стимулируют философскую рефлексию об онтологических, эпистемологических и этических контурах этого сопротивления, примером чего и является рассматриваемая работа Ньюмана. Книга при этом не является ни программным документом современного анархического движения, ни руководством к политическому действию, но представляет собой довольно оригинальную оптику, которую автор выстраивает с помощью интерпретативной сборки антиавторитарных мотивов, извлекаемых из трудов ряда мыслителей прошлого и настоящего.

Ключевые слова: анархизм, постанархизм, Сол Ньюман, радикальная политика, онтологическая анархия, власть, восстание, сингулярность, неркинизм, автономия

Несмотря на довольно скромный научный интерес к постанархизму в России, своя доля известности у него все-таки есть. Этим предувещивает нас М. Рахманинова во вступлении к книге ключевого постанархистского теоретика, лондонского профессора Сола Ньюмана¹. На языке оригинала «Постанархизм» вышел в не столь далеком 2016 г., поэтому идеи и интуиции автора по прошествии пяти лет остаются и актуальными, и дискуссионными.

В относительно недавней статье Ньюман раскрывает суть постанархизма через фиксацию четырех его ключевых координат, или осей (axes): 1) онтологический анархизм; 2) эпистемологический анархизм; 3) форма политического действия и 4) проблематика анархистского субъекта [Newman, 2019, с. 83]. В рассматриваемой

* Рец. на кн.: Ньюман С. Постанархизм / Пер. с англ. О.Л. Грабовской. М.: РИПОЛ классик, 2021.

¹ Переводы статей и отрывков из монографий Ньюмана, а также тексты других авторов-анархистов и исследователей либертарной теории и практики можно найти на сайте интернет-журнала «Акра-тея. Анархистские исследования на постсоветском пространстве» (akrateia.info).

книге все эти осевые аспекты так или иначе теоретизируются, перетекая из одного в другой, а также стягивая к себе мысли и озарения философов от Античности до современности, что в итоге должно продемонстрировать читателям новую парадигму радикальной политики, «идею такого режима политики, центральное место в котором, вместо управления с помощью и посредством государства, занимают самоуправление и свободная спонтанная организация» [Ньюман, 2021, с. 46]. Если постараться воспроизвести постанархистскую логику предельно схематично, то мы увидим примерно следующее:

– в связи с подрывом дискурса всеобщего детерминизма, осуществленным в эпоху постмодерна, бытие лишается устойчивых оснований, predetermined путей развития и целеполагания. Его характеристикой объявляется «онтологическая анархия», понимаемая как отсутствие фундаментального, первичного принципа существования и как контингентность;

– этот подрыв распространяется и на социальную реальность, упорядочивающим принципом которой объявляет себя суверенное государство. Эпистемологическая диверсия заключается в разоблачении подобного «опекунского» дискурса и огосударствления научной рациональности, в демонстрации пустоты вместо каких-либо оснований у этого дискурса. Отсюда же – скептицизм в отношении революционных проектов вроде марксизма и марксизма-ленинизма, претендующих на захват государственной власти в целях репрезентации интересов масс с апелляцией к исторической и экономической телеологии и научной обоснованности (этот же скептицизм применяется и к классическому анархизму). Опираясь на М. Фуко, Ньюман использует концепт «не-власть» и свою «аксиому свободы»² для характеристики контингентности социальных отношений, а также преходящей природы институционализированных форм власти;

– свобода как онтологическая данность (а не только как нечто, чего еще предстоит достичь в будущем) и фуколдианский скептицизм способствуют концептуализации иного типа радикальной субъективности, сменяющей фигуру народа или фиксированную классовую идентичность, к которым взывает традиционная революционная мысль (включая анархизм). Политический субъект постанархизма, которого Ньюман с отсылкой к ряду философов называет сингулярностью или единичным, не наделен каким-либо историческим призванием, не привязан к классу, этносу, гендеру или другим эссенциалистским категориям. Этот номадический, нефиксируемый и неопределяемый субъект порывает с властными механизмами конструирования устойчивой идентичности, ускользает от них, объединяясь в подвижные и изменчивые сообщества с другими единичностями;

– появление и функционирование сингулярности сопряжено с понятием восстания, смещающим эсхатологический и универсалистский нарратив революционного События. Лишенное конкретной политической цели, прежде всего цели присвоения власти, восстание не обращено буквально против государства, оно «знаменует переход от игр власти и контрвласти к *безразличию* к власти. Оно направлено на преобразование меня и моего непосредственного отношения к другим, а также на развитие автономного образа жизни, который стремится избежать тех ловушек, что для меня расставила власть» [Ньюман, 2021, с. 110]. Практики взаимодействия при таком восстании носят не столько альтернативный, сколько экстериорный характер, т.е. осуществляются *по ту сторону* логики «или – или» («за – против»), присущей классическому анархизму и революционному дискурсу как таковому.

² «Давайте попытаемся понять свободу не как объект, который нужно захватить, не как цель, которой нужно достичь, не политический проект, который должен быть реализован, или режим, который нужно усовершенствовать, а как онтологическую точку отсчета и аксиоматическое условие человеческой деятельности» [Ньюман, 2021, с. 188].

Отказ от выдвижения каких-либо требований к государству мыслится как самодостаточный радикальный жест разрыва с ним, как конструирование того, что Делёз в присущей ему терминологической манере называл «вакуолями не-коммуникации».

Конечно, в таком упрощенном пересказе многие нюансы и особенно аргументация остаются за скобками. Таков формат рецензии. Следует, однако, указать на некоторые ключевые особенности постанархистской теории, среди которых можно назвать обилие философских персоналий, обычно с анархизмом не ассоциирующихся. О том, что его постанархизм не выводится из идей П.-Ж. Прудона, М.А. Бакунина и П.А. Кропоткина, говорит и сам Ньюман, хотя и дает в начале краткое описание анархистской «политической ереси». Что же касается траектории, выстраиваемой автором от онтологии к политике, то на всем ее протяжении, если соблюсти хронологический порядок, мы встречаем античных киников³, ренессансного мыслителя Э. де ла Боэси, младогегельянца-индивидуалиста М. Штирнера⁴, священника-хайдеггеря Р. Шюрманна, синдикалиста Ж. Сореля, теоретика культуры В. Беньямина, философов Ж.-Л. Нанси и Дж. Агамбена и, конечно, постструктуралистов М. Фуко и Ж. Делёза. Все они привносят что-то из своих теорий и даже практического опыта (как в случае с кинизмом) в тот или иной аспект постанархистского видения, которое предстает в качестве своеобразной интерпретативной сборки антиавторитарных или акратических⁵ мотивов и контекстов, присущих работам названных мыслителей. И такая сборка вполне объяснима, если учесть, что сам термин «постанархизм» отсылает к взаимодействию с постструктурализмом и постмодернизмом⁶ с характерной для них интертекстуальностью.

С некоторыми оговорками постанархизм вообще и концепцию Ньюмана в частности можно назвать теоретическим эквивалентом того, что Н. Срничек и А. Уильямс называют народной политикой – тенденцией в леворадикальном движении нескольких последних десятилетий, которая включает в себя горизонтализм, локализм, акцент на автономии, прямое действие, отказ от предъявления требований и префигуративность (конструирование автономных пространств свободы и равенства в текущих практиках, т.е. здесь и сейчас) [Срничек, Уильямс, 2019]. Неслучайно то, что эти авторы называют одним из недавних и наиболее ярких проявлений такой политики движение “Оссуру” – движение, которым Ньюман буквально

³ О связи философии кинизма с анархизмом см. также [Рябов, 2021, с. 59–72].

⁴ С одной стороны, Штирнер – каноничная фигура в историографии анархизма, положившая начало индивидуалистическому направлению в нем. Однако критика онтологических оснований и идеологических конструктов, которые Штирнер называл призраками и навязчивыми идеями (общество, государство, Бог, человек, свобода [Штирнер, 2017]), позволяет отнести его к предтечам постструктурализма, включающего недоверие к универсальным нарративам и господствующим типам рациональности. Этим объясняются регулярные отсылки к нему в текстах Ньюмана, включая «Постанархизм», особенно в главах, которые посвящены разработке идей сингулярности и восстания.

⁵ Термин «акратический», развиваемый М. Рахманиновой в монографии «Власть и тело», как раз и подразумевает наличие «безвластнической» направленности у тех авторов, которые не идентифицируют себя с анархистской традицией как таковой, но идеи которых очевидным образом с ней перекликаются. См.: [Рахманинова, 2020].

⁶ Первой и, пожалуй, предсказуемой критической реакцией на постанархизм стало указание на то, что его теоретики, и прежде всего Ньюман, якобы претендуют на преодоление анархизма (что подчеркивается приставкой «пост»). Другие теоретики, Т. Мэй и Л. Колл, использовали более однозначные термины – «постструктуралистский анархизм» и «постмодернистский анархизм» соответственно. Ньюман и сам признавал, что «в ретроспективе, возможно, это и был некорректно подобранный термин, но он никогда не подразумевал, что анархизм каким-то образом закончился или был вытеснен. “Пост” отсылает не к чему-то *следующему после*, но, напротив, к пересмотру анархизма, попытке активизировать его и исследовать его релевантность современной борьбе, движениям и моделям политики» [Newman, 2019, с. 82].

восхищается, усматривая в нем образчик постэтатистской и в конечном счете постанархистской политики. Последняя, по его словам, не требует от участников строгой идентификации с традиционным анархизмом, что и имело место в движении “Осциру”, которое не претендовало на идеологическую монолитность.

Несмотря на локальные достижения, эксперименты с прямой демократией, а также разоблачения неолиберализма и государства с этических позиций, “Осциру” и ряд других подобных ему движений не произвели каких-либо структурных трансформаций в текущем миропорядке. И если Срничек и Уильямс, признавая некоторые плюсы «народной политики», призывают к универсализации левого дискурса и созданию долгосрочного гегемонистского проекта в целях системного переустройства мира, то Ньюман в целом остается на тактических и микрополитических позициях, хотя и выказывает симпатии к альянсам демократических движений с радикальными политическими партиями вроде греческой «Сиризы». Отказ от четких требований и прямое, независимое от официальных институтов действие рассматриваются им как субверсивный жест, не связанный ни с какой политической прагматикой или традиционной политической логикой, которая якобы подрывается самим фактом осуществления такого жеста. Как уже отмечалось, постанархизм взывает к положению вне дихотомий власти и контрвласти, гегемонии и контргегемонии, в чем, по мысли Ньюмана, выражается своеобразное восстание и даже насилие по отношению к существующему социально-политическому порядку: «...понимание насилия в радикальной политике может быть этически преобразовано в форму автономного действия, преодолевающего парадигму власти и закона, то есть в такое действие, которое осуществляется за пределами этой парадигмы, как если бы ее вообще не существовало. Насилие постанархизма выражается не в кровопролитных попытках захватить власть, в безразличии к ней и в тех радикальных возможностях свободы, которые такое безразличие раскрывает» [Ньюман, 2021, с. 147].

Не станем здесь углубляться в вопрос о жизнеспособности практик, которые вдохновляют постанархизм, или практик, которые сами могут им вдохновляться. И все же заметим: несмотря на привлекательность того, что в постанархистской перспективе «люди смотрят не на государство, а друг на друга», государство от этого не перестает смотреть на людей. И не только смотреть, но и заставлять считаться с собой, активизируя для этого как правоустанавливающее, так и правоподдерживающее насилие⁷, которому довольно проблематично противопоставлять тактики ускользания и не-коммуникации. Попытки избежать идентификации со стороны власти во имя бытия любой единичностью (сингулярностью) предсказуемо могут быть пресечены метками «экстремизм» или «терроризм», а такие накладываемые властью идентичности – экстремист или террорист соответственно – предусмотрены, пожалуй, любым государством.

Пространство постанархизма скорее интеллектуальное, нежели эмпирическое. Да, он интерпретирует некоторые практики и сам, вероятно, может повлиять на какие-то движения, но как таковой практическим движением не является. В конце концов, сложно представить политическую акцию или забастовку с призывами к автономному восстанию сингулярностей, префигуративной (анти)политике безразличия к власти, неокинической этике и онтологической анархии. Мы вряд ли ошибемся, если скажем, что перед нами интеллектуалистский фронт анархизма, что, конечно, может вызывать недоумение или даже раздражение, скажем, у классово ориентированных анархистов. Это объяснимо, если учесть обширные цитирования и отсылки к не всем и не всегда понятным постструктуралистам, психоаналитикам вроде Ж. Лакана и континентальным мыслителям в целом, а также перечисленную

⁷ Понятия, которые разрабатываются в одном из текстов В. Бенямина и на которые опирается Ньюман в своей критике как государственного, так и революционного насилия, связанного с захватом государственной власти.

выше серию концептов, с трудом соотносимых с интересами и потребностями очень многих людей, которые, к сожалению, не знакомы с изысканиями Беньямина, Фуко или Делёза.

И все же, если анархистская установка на борьбу со всеми формами господства что-нибудь значит, то почему бы и упомянутому фронту, который можно также назвать и дискурсивным, и эпистемологическим, и академическим, не иметь своего места и назначения: оспаривать гегемонистские дискурсы, проследивать их генеалогию, раскрывать их реальные, а не декларируемые основания и, наконец, продемонстрировать уязвимости в теории самого анархизма, а также других политических теорий. Кроме того, постанархизм включает и присущую современной левой мысли этическую критику потребительской идеологии и образа жизни, неолиберальной субъективности, одержимости безопасностью, продуцирующей страх и пассивность, экспансии технологий и выхолащенного виртуального «кликтивизма». Все эти темы остаются злободневными, и обращение к ним, попытки разрешить их с помощью этики (а этика всегда была движущей силой анархизма), безусловно, важны и необходимы.

«Постанархизм» уступает по объему и содержательности ранним книгам Ньюмана, включающим куда более развернутую критику марксизма, либерализма, а также классического и современного анархизма, не говоря уже о том, что сама специфика постанархистской теории – синтез анархизма и постструктурализма – заключена как раз в его первой крупной работе⁸ [Newman, 2001; Newman, 2010]. Рассматриваемый же текст можно считать своего рода отчетом Ньюмана о его теоретических изысканиях за 15 лет⁹, чем и важен его перевод для постсоветского пространства, которое, к сожалению, все еще нередко опаздывает на встречи с актуальными философскими и политическими концепциями Запада.

Список литературы

- Ньюман, 2021 – *Ньюман С.* Постанархизм. М.: РИПОЛ классик, 2021. 208 с.
- Рахманинова, 2020 – *Рахманинова М.* Власть и тело. М.: Радикальная теория и практика, 2020. 432 с.
- Рябов, 2021 – *Рябов П.В.* Мать порядка. Как боролись против государства древние греки, первые христиане и средневековые мыслители. М.: РИПОЛ классик, 2021. 266 с.
- Срничек, Уильямс, 2019 – *Срничек Н., Уильямс А.* Изобретая будущее: посткапитализм и мир без труда. М.: Strelka Press, 2019. 336 с.
- Штирнер, 2017 – *Штирнер М.* Единственный и его собственность. М.: РИПОЛ классик, 2017. 464 с.
- Newman, 2001 – *Newman S.* From Bakunin to Lakan: Anti-authoritarianism and the Dislocation of Power. Maryland, MD: Lexington Books, 2001. 197 p.
- Newman, 2010 – *Newman S.* The Politics of Postanarchism. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010. 200 p.
- Newman, 2019 – *Newman S.* Postanarchism today: Anarchism and political theory // *The Anarchist Imagination: Anarchism Encounters the Humanities and the Social Sciences* / Ed. by C. Levy, S. Newman. London; New York: Routledge, 2019. P. 81–94.

⁸ В ней же, кстати, дано весьма важное разграничение между понятиями власти, господства и авторитета, которое в последующих текстах несколько размывается.

⁹ Хотя в ней уделено больше внимания таким темам, как добровольное рабство, политическое насилие, форма политического действия, радикальная субъективность и др., которые в указанных ранних работах затрагиваются лишь частично либо артикулируются в ограниченных по объему статьях.

“As if Power did not Exist”: Ontology and Politics of Postanarchism

Dmitry B. Polyakov

Transbaikal Institute of Railway Transport, Branch of the Irkutsk State University of Ways of Communication. 11 Magistralnaya Str., Chita, 672040, Russian Federation; e-mail: poldmit89@mail.ru

The proposal review is devoted to the book by S. Newman “Postanarchism” presented in April 2021 by the “RIPOL Classic” publishing house. The translation into Russian of this text, the original of which was published in 2016, seems significant not only in the context of familiarization the little-known in Russia politico-philosophical concepts of the West, but also from the position of analyzing contemporary practices of political resistance to the state. The radicalism of these practices stimulates philosophical reflection on the ontological, epistemological and ethical contours of this resistance, an example of which is Newman's work reviewed here. At the same time, the book is neither a program document of the modern anarchist movement, nor a guide to political action. It represents a quite original optics, which the author builds with the help of an interpretive assembly of anti-authoritarian motives extracted from the works of thinkers of the past and present.

Keywords: anarchism, postanarchism, Saul Newman, radical politics, ontological anarchy, insurrection, singularity, voluntary servitude, autonomy

References

Newman S. *From Bakunin to Lakan: Anti-authoritarianism and the Dislocation of Power*. Maryland, MD: Lexington Books, 2001. 197 p.

Newman S. Postanarchism today: Anarchism and political theory. In: *The Anarchist Imagination: Anarchism Encounters the Humanities and the Social Sciences*, ed. by C. Levy, S. Newman. London and New York: Routledge, 2019, pp. 81–94.

Newman S. *Postanarhizm* [Postanarchism]. Moscow: RIPOL klassic Publ., 2019. 208 p. (In Russian)

Newman S. *The Politics of Postanarchism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010. 200 p.

Rakhmaninova M. *Vlast' i telo* [Power and Body]. Moscow: Radikal'naya teoriya i praktika Publ., 2020. 432 p. (In Russian)

Ryabov P.V. *Mat' poryadka. Kak borolis' protiv gosudarstva drevnie greki, pervye hristiane i srednevekoveye mysliteli* [The Mother of Order. How Ancient Greeks, early Christians and Medieval Thinkers Fought Against the State]. Moscow: RIPOL klassic Publ., 2021. 266 p. (In Russian)

Srnicek N., Williams A. *Izobretaya budushchee: postkapitalizm i mir bez truda* [Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work]. Moscow: Strelka Press Publ., 2019. 336 p. (In Russian)

Stirner M. *Edinstvennyj i ego sobstvennost'* [The Unique and Its Property]. Moscow: RIPOL klassic Publ., 2017. 464 p. (In Russian)

Информация для авторов

Журнал «История философии» – специализированное издание Института философии РАН, публикующее статьи историко-философского характера, переводы философской классики, рецензии на книги историко-философской значимости, недавно вышедшие из печати.

К публикации **не принимаются** разделы диссертаций, тексты учебно-образовательного и научно-популярного характера, а также тезисы различного рода докладов.

Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично в каком бы то ни было ином издании без согласования с редакцией журнала. Ссылка на «Историю философии» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

Объем статьи – от 0,7 до 1 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,5 а.л. Для рецензии также требуется аннотация. Превышение объема может служить основанием для отказа в публикации.

Шрифт: “Liberation Serif”; размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по ширине, поля: 2,5 см со всех сторон.

Абзацные отступы, нумерованные и маркированные списки и сноски делаются только автоматически. Переносы не ставятся (ни вручную, ни автоматически).

Примечания оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. Библиографические сведения, отсылающие к Списку литературы, даются в основном тексте и в примечаниях в квадратных скобках, например: [Иванов, 2000, с. 10]. В Список литературы включаются только те источники, которые упомянуты или процитированы в тексте статьи и снабжены ссылками.

Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:

1) сведения об авторе(ах):

- фамилия, имя и отчество (полностью);
- ученая степень, ученое звание;
- место работы;
- полный адрес места работы (включая страну, индекс, город);
- адрес электронной почты;

2) название статьи;

3) аннотация (от 200 до 400 слов);

4) ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);

5) список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать **два варианта представления списка литературы**:

1) список, озаглавленный «**Список литературы**» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;

2) список, озаглавленный «**References**» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:

- автор (транслитерация);
- заглавие статьи (транслитерация);
- [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI». После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями ГОСТа и помещается сразу после основного текста рукописи.

Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, имя и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).

Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.

Подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и пр. содержатся в «Требованиях к рукописям статей» на сайте журнала по адресу: <https://hp.iphras.ru/information/authors>

Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с рекомендациями редколлегии, главного редактора и с оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи.

Редколлегия оставляет за собой право на редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.

Журнал не имеет возможности выплачивать гонорары авторам. Плата за публикацию рукописей не взимается.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 412. Тел.: +7 (495) 697-73-26; e-mail: hist_phil@iphras.ru; сайт: <https://hp.iphras.ru>

Научно-теоретический журнал

История философии / History of Philosophy
2022. Том 27. Номер 1

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

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61225 от 3 апреля 2015 г.

Главный редактор: *И.И. Блауберг*

Зам. главного редактора: *П.А. Гаджикурбанова*

Научный редактор: *А.М. Гагинский*

Зав. редакцией: *Н.А. Татаренко*

Художник: *С.Ю. Растегина*

Корректор: *Л.М. Голунова*

Технический редактор: *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 22.04.22.

Формат 70×108 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif.

Усл. печ. л. 10,32. Уч.-изд. л. 11,54. Тираж 1000 экз. Заказ № 5.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о журнале «История философии» см. на сайте: <https://hp.iphras.ru>