ISSN 2074-5869 (Print)
ISSN 2658-7289 (Online)

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2023. Том 28. Номер 2

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

Редакционная коллегия

С.И. Бажов (Институт философии РАН, Москва, Россия), *П.А. Гаджикурбанова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Б.Л. Губман* (Тверской государственный университет, Тверь, Россия), *И.Д. Джохадзе* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *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* (Российская академия наук, 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. Жюля 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 Нагль* (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. Степанянц* (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; ERIH PLUS

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

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

© Институт философии РАН, 2023

ISSN 2074-5869 (Print)
ISSN 2658-7289 (Online)

HISTORY OF PHILOSOPHY

(ISTORIYA FILOSOFII)

2023. Volume 28. Number 2

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), *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, 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* (Academy of Sciences, 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

© Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 2023

СОДЕРЖАНИЕ

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

А.А. Сочилин. Диахронный анализ философского термина “mōrālitās”.....5

А.А. Волкова. Идея целостности человеческой природы в творчестве Кирилла Туровского в контексте византийской патристической традиции.....21

А.А. Кротов. Философия исторических альтернатив: «Ухрония» Шарля Ренувье.....36

Л.Е. Жукова. Философско-религиозные идеи американского трансцендентализма в учении Свами Вивекананды.....47

Л.Б. Макеева. Франк Рамсей, «кембриджский прагматизм» и проблема природы веры.....60

ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

В.П. Визгин. Секретан и Равессон.....74

Приложение. Из переписки Шарля Секретана с Феликсом Равессоном. Секретан – Равессону (перевод и примечания *В.П. Визгина*).....85

И.Р. Насыров. Исламский мистицизм (суфизм) и модернизация мусульманского сообщества России в начале XX в. (на примере творчества Халила Рахимова).....89

Приложение. *Халил Рахимов*. Фрагменты из «Защиты избранников Аллаха от поношений заблудших людей» (Химайат ал-авлийа’ мин иханат ал-агвийа’ (перевод и примечания *И.Р. Насырова*).....103

Ю.Г. Россиус. Предисловие к переводу.....109

Приложение. *Бенедетто Кроче*. Вопрос о методе в истории философии (перевод и примечания *Ю.Г. Россиус*).....112

Л.И. Титлин. Самоосознание ньяи как философской системы в работе Г. Оберхаммера «Вступление Пакшиласвамина к его “Ньяя-бхашье”».....117

Приложение. *Герхард Оберхаммер*. Вступление Пакшиласвамина к его «Ньяя-бхашье» (перевод и примечания *Л.И. Титлина*).....123

Информация для авторов.....140

TABLE OF CONTENTS

WORLD PHILOSOPHY: THE PAST AND THE PRESENT

Andrey A. Sochilin. Diachronic Analysis of the Philosophic Term "mōrālitās".....5

Anastasiia A. Volkova. The Idea of the Integrity of Human Nature in the Works of Cyril of Turov in the Context of the Byzantine Patristic Tradition.....21

Artem A. Krotov. Philosophy of Historical Alternatives: "Uchronie" by Charles Renouvier.....36

Liubov E. Zhukova. Philosophical and Religious Ideas of American Transcendentalism in the Teachings of Swami Vivekananda.....47

Lolita B. Makeeva. Frank Ramsey, Cambridge Pragmatism and the Problem of Belief.....60

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

Victor P. Vizgin. Secretan and Ravaisson.....74

Appendix. From Charles Secretan's Correspondence with Felix Ravaisson. Secretan to Ravaisson. Translation and commentaries by Victor P. Vizgin.....85

Ilschat R. Nasyrov. Islamic Mysticism (Sufism) and Modernization of the Muslim Community of Russia at the Beginning of the 20th Century: the Case Study on Khalil Rahimov.....89

Appendix. Excerpts from Khalil Rahimov's Book "Himayat al-awliya' min ihanat al-agwiya'" [The Protection of the Saints from the Abuse of Erring Men]. Translation and commentaries by Ilshat R. Nasyrov.....103

Julia G. Rossius. Preface to translation.....109

Appendix. *Benedetto Croce.* A Question of Method in the History of Philosophy. Translation and commentaries by Julia G. Rossius.....112

Lev I. Titlin. Nyāya and its Becoming Aware of Itself as a Philosophical System in the Work of Gerhard Oberhammer "Pakṣilasvāmin's Introduction to his Nyāyabhāṣyam".....117

Appendix. *Gerhard Oberhammer.* Pakṣilasvāmin's Introduction to his Nyāyabhāṣyam. Translation and commentaries by Lev I. Titlin.....123

Information for authors.....140

История философии
2023. Т. 28. № 2. С. 5–20
УДК 17.01

History of Philosophy
2023, Vol. 28, No. 2, pp. 5–20
DOI: 10.21146/2074-5869-2023-28-2-5-20

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

А.А. Сочилин

Диахронный анализ философского термина “mōrālitās”

Сочилин Андрей Андреевич – учитель латинского языка. ОАНО «Елизаветинская гимназия». Российская Федерация, 119017, г. Москва, ул. Большая Ордынка, д. 36, стр. 1; e-mail: Andrey.Sochilin@yandex.ru

В статье проясняется происхождение и семантическая деривация латинского философского термина “mōrālitās” («моральность», «нравственность», «мораль») в перспективе к той обобщающей и предметообразующей для современной моральной философии роли, которую унаследовали его дериваты в европейских языках. Развитие значения “mōrālitās” исследуется путем сопоставительного анализа лексикографической информации из словарей поздней латыни (когда появляется само слово “mōrālitās”), средневековой латыни (когда оно становится философским термином) и словарей раннего Нового времени (когда этот термин получает широкое распространение и приобретает современное значение). Дефицит лексикографической информации по двум последним эпохам компенсируется полнотекстовым поиском в электронной библиотеке “Google Books”, позволяющим статистически доказать интродукцию этого термина в морально-философский лексикон в первой половине XVII века и исследовать пути развития его значения в постсредневековой схоластике. Констатируется общность путей семантической деривации термина в поздней, средневековой и раннеевропейской латыни, а именно – устойчивая синонимия “mōrālitās” с появляющимися в разное время субстантивированными формами прилагательного “mōrālis” («моральный»), а также терминами-словосочетаниями с “mōrālis” и “mōs” («нрав», «обыкновение»). Результатом такой деривации стала полисемия термина “mōrālitās”, обозначающего как само качество свободного и осознанного человеческого действия, так и степень его нравственности, и правила ее определения, и науку, их изучающую, и предмет этой науки.

Ключевые слова: моральная философия, мораль, нравственность, моральность, история терминологии, латинский язык, постсредневековая схоластика, саламанкская школа

Латинское слово “mōrālitās” занимает в истории европейской мысли особое место. Его нет в классической латыни (I в. до н.э. – I в. н.э.), оно отсутствует в большинстве латинских словарей, однако прочно вошло в лексикон европейской философии. От него происходят англ. “morality”, нем. “Moralität”, фр. “moralité”, его калькой являются русское «нравственность» и немецкое “Sittlichkeit” (частично синонимичные производным однокоренного ему “mōrālis” – фр. “morale”, англ. “moral”, нем. “Moral”, рус. «мораль»). В XVII в. термин “mōrālitās” стал маркером особой сферы общественной жизни, каковую роль унаследовали его

© Сочилин А.А., 2023

производные в новых европейских языках. Универсальность обозначаемого им понятия отмечена в философском словаре по этике: «Мораль – понятие, посредством которого в мыслительном и практическом опыте людей вычленяются такие обычаи, законы, поступки, характеры, которые выражают высшие ценности и долженствование, через которые человек проявляет себя как разумное, самосознательное и свободное создание (существо). Этимологически слово “М.” восходит к лат. “moralitas”» [Апресян*, 2001, с. 275].

Общеизвестно, что прилагательное “mōrālis”, от которого образовано “mōrālitās”, является калькой греческого ἠθικός и что это слово придумал Цицерон, чтобы обогатить свой родной язык. Это обстоятельство наводит на мысль о том, что “mōrālis” и “mōrālitās” всегда выступают аналогом неких греческих терминов. Такое представление широко распространено в русскоязычной литературе, причем нередко встречается мнение, что “mōrālitās” является просто-напросто переводом на латынь греческого ἠθικά («этика») и что введен этот термин также Цицероном. Ненамного лучше дела обстоят и в зарубежной литературе: так, в масштабном «Словаре непереводимостей», в котором разбираются тонкости значения сложнопереводимых философских терминов на греческом, латинском и всех европейских языках (включая русский), в заголовке статьи “morals/ethics” в числе связанных терминов на французском, немецком, греческом и латыни упомянут и термин “mōrālitās”, однако в теле статьи о нем не сказано ни слова – только о его дериватах в новых языках [Cassin, Crépon, Prost, 2014, p. 691–700]. В целом же дело нигде не идет дальше разбора значения “mōrālis”, причем только в классической латыни.

Причина такого положения вещей в том, что, как пишет Вильгельм Вундт, «только в более позднее время родилось из прилагательного “moralis” (относящийся к нравам) слово “moralitas” (нравственность). Это слово перешло из латыни духовенства, где оно приобрело быстро растущее распространение, в новейшие романские наречия и в английский язык. <…> …Общее понятие нравственного в его *целом* есть продукт только *научного* мышления» [Вундт, 1887, с. 29]. На наш взгляд, следует выделить три причины невнимания к семантической деривации термина “mōrālitās”: 1) она берет начало в поздней латыни, что заставляет относиться к “mōrālitās” как к некоему необязательному новообразованию; 2) происходила в малоизвестной широкой публике интеллектуальной традиции, за которой к тому же закрепилась репутация ретроградной; 3) обозначаемое данным термином понятие, вопреки его кажущейся очевидности, весьма абстрактно и теоретически нагружено.

Кроме того, дефицит лексикографической информации по позднеантичной, средневековой и ранненовоевропейской истории этого слова принуждает исследователей полагаться почти исключительно на хорошо развитую лексикографию классической эпохи. На деле же материала для диахронного анализа термина “mōrālitās” вполне достаточно: по каждой из этих трех эпох его истории существуют словари; корпусы текстов, в которых этот термин появляется и активно используется, оцифрованы и доступны для полнотекстового поиска в достаточной мере, чтобы дополнить информацию в словарях. В данной статье мы ставим своей целью воспользоваться этими источниками для выяснения происхождения и семантической деривации философского термина “mōrālitās”.

Словообразование и семантическая деривация в поздней латыни

Слово “mōrālitās”, как отмечалось выше, отсутствует в классическом латинском языке (I в. до н.э. – I в. н.э.). Так, в авторитетном «Оксфордском словаре латыни» есть статья “mōrālis”, но нет статьи “mōrālitās” [OLD, 2012]. Лексикография впервые

* Включен в реестр иностранных агентов по решению Минюста России от 09.12.2022.

фиксирует это слово в поздней латыни (II в. н.э. – VI в. н.э.) [TLL, web]. Оно представляет собой имя качества, образованное от прилагательного “mōrālis” с помощью стандартного для имени качества суффикса -tāt- [Fruyt, 2012, p. 162; Петрова, 2008, с. 25] в III или IV в. нашей эры [TLL, web].

Семантическая деривация корня -mōs- в классической и поздней латыни опосредована процессом усвоения греческой терминологии в языке римских философов, риторов, грамматиков, а затем христианских священников и проповедников. Так, прилагательное “mōrālis” было образовано как эксплицитный (даже экспериментальный, учитывая, как долго он не становился общеупотребительным) неологизм в трактате «О судьбе» главного пропагандиста освоения греческого наследия – Цицерона [Fögen, 2012, p. 455–456; Glucker, 2012, p. 82; Гринцер, 2000, с. 25–26]: «…поскольку относится к нравам (mōrēs), к тому, что греки называют “ἦθος”; мы же эту часть философии обычно называем “О нравах”, но, чтобы обогатить наш латинский язык, лучше присвоить ей особое название – “моральная” (mōrālis)» [Цицерон, 1985, с. 299; Cicero, 1975, p. 149].

Цицерон имеет в виду, что в других работах он парафразирует греческое субстантивированное прилагательное ἠθική («этическая», «нравственная» – в смысле «этическая философия» и «этическая часть философии» [GEL, 1996, p. 766][1]) конструкцией со словом “mōs” («нрав», «обычай», «характер»), а не калькирует это прилагательное средствами латинского языка [Glucker, 2015, p. 45–46; Glucker, 2012, p. 55; Цицерон, 2004, с. 243]. В «Учении академиков» он пишет: «…существовало принятое еще Платоном разделение философии на три части: первая часть трактует о жизни и нравственности (dē vītā et mōribus)[2], вторая – о природе и ее тайнах, третья – об искусстве рассуждения» [Цицерон, 2004, с. 62–63]. И то же выражение – в «Тускуланских беседах» [Цицерон, 1975, с. 272; Glucker, 2012, p. 72].

После Цицерона в этом техническом, нейтральном смысле оно использовалось «в речи философов» (в значении «относящееся к моральной философии», а не натуральной, и отсюда – «изменчивое в противопоставлении субстанциальному»), а также риторов и грамматиков («свойственное сложившемуся характеру человека в противопоставлении его природе»). В положительном же смысле – в значении «относящееся к хорошим нравам, к благонравию», «благонравный» – оно встречается уже в новой терминосистеме, являющейся наследницей вышеназванных двух – в терминологии церковных писателей и проповедников. Причем “mōrālis” в положительном смысле использовалось почти исключительно в связи с «методом, применяемым при толковании Св. Писания», с тем, чтобы выявить его нравоучительный смысл [TLL, web].

В древнегреческом языке прилагательное ἠθικός («нравственный») в речи философов часто использовалось в субстантивированном виде – ἠθικά. Это слово, прежде всего, известно как заголовок трактата Аристотеля – «Никомахова этика» (Ἠθικὰ Νικομάχεια). После калькирования греческого ἠθικός латинским “mōrālis” последнее также стало употребляться в аналогичном субстантивированном виде (“mōrālia”) для обозначения предмета части философии, а также в качестве названия книг, ей посвященных. Аналогичным образом и в речи церковных писателей “mōrālis” стало использоваться в субстантивированном виде – как обобщенное обозначение текущего состояния нравов или их желаемого состояния («нравственное (mōrālia)… то есть нравы (mōrēs), которые ценит Бог»). Также “mōrālis” субстантивировалось

---

1 Тем же образом уже дериват “mōrālis” во французском языке был субстантивирован в “morale” в том же значении «моральная [философия]» [TLFi, web], откуда был заимствован в немецкий (“Moral”) [DWB, web] и русский («мораль») [Слов. рус. яз. XVIII в., web].

2 То есть букв. «о жизни и нравах».

в единственном числе среднего рода в значении нравственного смысла того или иного текста – “mōrāle” [TLL, web][3].

Семантическая деривация “mōrālitās” в поздней античности указывала на качество «моральное» в положительном смысле – на то, что касается положительного качества нравов и нравоучения. Его значения аналогичны значениям субстантивированных форм: “mōrālia”, обозначая «то же, что честность, чистота нравов»; и “mōrāle”, обозначая «то же, что нравственный смысл». Первое передано на русском калькой «нравственность», хотя более точно могло бы быть выражено словом «благонравие». Второе – галлицизмом «мораль».

Если “mōrālis” изначально, в классической латыни использовалось в речи философов, то его дериват “mōrālitās” в поздней латыни в большинстве случаев используется в речи церковных писателей, эпизодически присутствует в речи риторов и совершенно отсутствует в речи философов [Ibid.].

Семантическая деривация в средневековой латыни

В Средние века “mōrālitās” получило отдельное значение в речи философов, а именно – в речи схоластов, однако доминирующим по-прежнему являлось положительное значение «благонравие», закрепленное в трудах Отцов Церкви, прежде всего Амвросия Медиоланского[4].

Так, в словаре Ш. Дюканжа присутствует только положительное значение «mōrālitās» – «порядочность нравов», а также его новое производное – нравоучительное сценическое действо (моралите) [GmiL, web]. Однако в относительно новом «Словаре средневековой латыни по британским источникам» помимо этих значений и их небольших вариаций приведено также значение «изучение моральности, этическая философия» [DMLBS, 1975]. Так же, как два наиболее распространенных положительных значения («порядочность нравов» и «нравственный смысл»), это новое нейтральное значение аналогично значению “mōrālia”, указывая на предметную сферу моральной философии. На латыни эта же фраза (studium mōrālitātis) встречается у Альберта Великого [Albertus Magnus, 1894, p. 636].

Наконец, в словаре Блеза приводится еще одно нейтральное значение “mōrālitās” – «моральность, моральное значение действия» (“moralité, valeur morale d’un acte”) [Blaise, 1975]. Оно снабжено пометкой «теологическое». Наличие категории «моральность действия» предполагает существование категории «моральных действий», обладающих неким «моральным значением». Ответ на вопрос, что именно теологи понимали под «моральным действием» (āctus mōrālis, āctiō mōrālis) и «моральностью действия» (mōrālitās āctūs, mōrālitās āctiōnis), следует искать в корпусе текстов схоластов Высокого Средневековья.

Термин “mōrālis” в том контексте, в котором он был введен Цицероном (т.е. в качестве определения части философии), противопоставляется терминам “nātūrālis” («природный», «естественный») и “ratiōnālis” («относящийся к рассуждению», «умозрительный») [TLL, web]. В схоластической философии они стали характеристиками человеческого действия, обозначая три различных его аспекта – его наиболее значимые черты с точки зрения этики, физики и логики. Наиболее контрастны первые два аспекта: действия человека могут различаться в нравственном

---

[3] Это значение также перешло к трем указанным во второй сноске дериватам.

[4] Ср., например, толкование “mōrālitās” со ссылкой на Амвросия в авторитетном латинском толковом словаре Форчеллини: «Вообще все, что относится к нравам, нравственный смысл, святость нравов» [LTL, 1896].

отношении, будучи однотипными в природном отношении, поскольку для нравственной оценки действия важны все детали и обстоятельства его совершения.

Так, Альберт Великий пишет: «…обстоятельства сообщают действию иное бытие: ясно же, что не бытие природы (esse nātūrae), следовательно, нрава (mōris); следовательно, они сообщают ему вид в соответствии с бытием нрава». Он проясняет это положение, приводя пример различных нравственных оценок одного и того же естественного действия – совокупления с женщиной: «…ясно, что совокупляться с женщиной – это одно единственное действие по природе и по виду природы: но я-то вижу, что совокупляться с распущенной [женщиной] составляет один вид греха, а совокупляться с замужней – другой…» [Albertus Magnus, 1894, p. 591–592]. Вычленив предмет нравственной оценки во всех этих многообразных вариантах, Альберт Великий приходит к выводу, что «субстанциальное бытие морального действия (āctūs mōrālis) в соответствии с его видом происходит от цели воли» [Ibid., p. 592].

Ученик Альберта Великого Фома Аквинский также проводит это различие между моральным и природным в человеческом действии: «…действие имеет моральное бытие (esse mōrāle) от воли; ведь если бы оно не было добровольным, оно тем самым не было бы действием моральным (āctus mōrālis)» [Aquīnās, dē malō, web, s. 61318; De malo, q. 2 a. 4 arg. 3]; «действия наши называются моральными согласно тому, что благодаря разуму они упорядочиваются по отношению к цели воли – в самом деле, потому они и имеют смысловое содержание блага или зла» [Aquīnās, Sent., web, s. 17131; Super. sent., lib. 4 d. 16 q. 3 a. 1 qc. 1 co.]. Он иллюстрирует это различие тем же примером с прелюбодеянием [Aquīnās, Sent., web, s. 5085; per Sent., lib. 2 a. 18 d. 2 a. 1 ad 2].

Так же, как в латыни Цицерона были синонимичны выражение “pars philosophiae dē mōribus” («часть философии о нравах») и “pars philosophiae mōrālis” («моральная часть философии»), в схоластическом словоупотреблении термины, представляющие собой согласованное определение с прилагательным “mōrālis” («моральный», «нравственный»), синонимичны несогласованным определениям с существительным “mōs” («нрав»): “esse mōrāle” синонимично “esse mōris”, “speciēs mōrālis” синонимично “speciēs mōris” и т.д. Все они обозначают принадлежность действия (или его аспекта) к роду вещей, относящихся к ведению моральной философии. Фома Аквинский выразил эту категоризацию следующим образом: «…вид действия или страсти может быть рассмотрен двояким образом. Во-первых, сообразно тому, что он пребывает в роде природы; и так моральное (mōrāle) благо или зло не относятся к виду действия или страсти. Во-вторых, сообразно тому, что он относится в роду нрава (mōris), т.е. постольку, поскольку причастен чему-то от воли и суждения разума» [Фома, с. 292][5].

Принадлежность действия к «роду нрава», а не только к «роду природы» стала маркироваться именем морального качества – термином «моральность» (mōrālitās). Впервые этот термин встречается в «Сумме теологии»: «…внешние действия обладают смысловым содержанием морального действия (ratiōnem mōrālitātis) лишь постольку, поскольку являются произвольными» [Там же, с. 217]. Затем у Дунса Скота: «Некоторые действия человека, которые упреждают разум, не являются человеческими. И такие [действия] не называются моральными (mōrālēs) действиями, поскольку им недостает первого условия моральности (mōrālitātis), а именно [недостает его] потому, что они не находятся в нашей власти» [Scotus, 1993, p. 393–394].

Таким образом, термин “mōrālitās” («моральность») использовался у авторов Высокого Средневековья в двух смыслах: в качестве синонима “mōrālia” – для обобщенного обозначения предмета моральной философии; а также в отношении человеческого действия, являясь синонимом термина “esse mōrāle” / “esse mōris”

[5] Перевод исправлен нами.

(«моральное бытие» / «бытие нрава»), обозначавшим существование действия в качестве продукта воли и разума, что, в свою очередь, и обеспечивает его принадлежность к «роду нрава» как предмету моральной философии.

Будучи редко используемым синонимом этих понятий, термин “mōrālitās” в этом новом нейтральном значении не получил распространения в Средневековье. Изучение поисковой выдачи по слову “mōrālitās” и его падежным формам в полнотекстовой электронной библиотеке “Google Books” показывает, что термин “mōrālitās” в смысле моральности человеческого действия начинает активно использоваться авторами только в конце XVI – начале XVII в. И вначале он встречается почти исключительно в комментариях на «Сумму теологии» Фомы Аквинского. При этом еще в авторитетной «Золотой таблице на все произведения Божественного Фомы Аквината и его ордена» доминиканца Петра из Бергамо, представляющей собой указатель сентенций и предметов, рассматриваемых в этих произведениях, термин “mōrālitās” отсутствует – упоминается лишь понятие “genus mōris” («род нрава») [Bergamo, 1593, p. 180].

Указанное же в словаре Блеза толкование «моральность, моральное значение действия», как будет показано ниже, относится не к собственно средневековой теологической латыни, но к ее развитию в постсредневековой схоластике.

Деривация современного терминологического значения в постсредневековой схоластике

В девятой декаде XVI в. термин “mōrālitās” встречается только в наиболее авторитетном комментарии к «Сумме теологии» (издавался вместе с самим текстом Фомы Аквинского), написанном кардиналом Томмазо де Вио, но всего один раз. В последнее же десятилетие XVI в. термин используется уже в четырех книгах. Статистика по первой половине XVII в. на основании поиска в “Google Books” (не считая переизданий) выглядит следующим образом:

Изданные в конце XVI – пер. пол. XVII в. книги, в которых использовался термин “mōrālitās āctuum hūmānōrum”

№	Год	Название работы	Google Books ID	Автор
1	1591	«Размышление о хабитуальной освящающей благодати Христа»	xpdoeKtCj7gC	Хуан Винсент (1544–1595)
2	1594	«Комментарии на Iam-IIae»	hbED5IuPN5gC	Франсиско Зумель (1540–1607)
3	1595	«Комментарии и рассуждения на IIIam». Т. 1. Изд. 3	FmQ-BU704zsC	Франсиско Суарес (1548–1617)
4	1600	«Теологические рассуждения и комментарии на 2 книгу «Сентенций» Скота». Т. 2	s1BEa-XsK8MC	Франсиско де Эррера (1551–1609)
5	1602	«Комментарии и рассуждения на IIIam». Т. 1	W62vQvYgNFQC	Педро де Кабрера (?–1616)
6	1604	«Лавр Саламанки»	JKiD-62OJH8C	Антонио Перес (1562–1637)
7	1607	«Рассуждения на Iam-IIae». Т. 1	myJz_X4u9HkC	Хуан де Салас (1553–1612)

№	Год	Название работы	Google Books ID	Автор
8	1607	«Избранные рассуждения на IV книгу ‘Сентенций’». Т. 1	YzRQAAAAcAAJ	Хуан де Картахена (1565–1618)
9	1608	«Малые труды на Iam и Iam-IIae»	-5YoeeroCvIC	Франсиско Зумель (1540–1607)
10	1608	«Комментарии и распределения на Iam часть «Суммы теологии» Б. Фомы»	5Mxr3mMO0O8C	Франсиско Суарес (1548–1617)
11	1609	«Комментарии и рассуждения на всю Iam-IIae». Т. 1	LOQlOAMZRDkC	Педро де Лорка (1561–1612)
12	1609	«Споры в защиту Божественного Фомы и его школы». Т. 2	PKaPLN-zTCAC	Бальтазар Наваррете (?–1625)
13	1609	«Объяснение на IIIam часть Божественного Фомы»	uUAYHtkqyrMC	Диего Нунью (?–1614)
14	1616	«Комментарии на Iam-IIae Божественного Фомы»	vopo4V39LTgC	Йохан Малдер (1563–1633)
15	1617	«Диспутации ко всей философии, от малых сумм до метафизики»	q1-L3BoxkLAC	Педро Хуртадо де Мендоза (1578–1641)
16	1617	«Комментарии на Iam-IIae». Т. 1	n0h0Ro4KD–IC	Григорио Мартинес (1575–1637)
17	1617	«Сумма этики, или введение в Аристотеля и моральное учение теологов»	-_9NdUehgPwC	Франческо Павоне (1568–1637)
18	1617	«Теологические рассуждения на Iam-IIae Святого Фомы»	bER1OiyjGhQC	Диего Альварес (1550–1635)
19	1618	«Теологические рассуждения на все части «Суммы Теологии» Св. Фомы»	BqFgAAAAcAAJ	Адам Таннер (1572–1632)
20	1618	«Лекции или вопросы на Iam-IIae»	9qR5TsLZEWoC	Хуан Альфонсо Куриэль (?–1609)
21	1621	«Комментарии и рассуждения на всю Iam-IIae». Т. 1	LOQlOAMZRDkC	Луис де Монтесинос (1552–1620)
22	1622	«Комментарии на Iam-IIae». Т. 2	UpPqNxLpHwQC	Григорио Мартинес (1575–1637)
23	1623	«О моральности, природе и следствиях сверхъестественных действий»	-5SGQrXBoIUC	Эгидий (Жиль) де Конинк (1571–1633)
24	1623	«Малое сочинение… по поводу исповедников…»	BIa3eYj3yqcC	Антонио де Соуза (?)
25	1623	«Реальная эпилогистическая философия. Ч. 2: о моральном»	C0TBfJQuJFIC	Томмазо Кампанелла (1568–1639)
26	1623	«Четыре трактата на I часть Св. Фомы»	uuGB8mSTK9oC	Валентин Эрисе (1572–1636)

№	Год	Название работы	Google Books ID	Автор
27	1627	«Комментарии на «Сумму теологии» Б. Фомы». Т. 1	ory4_ZWJ8iwC	Жан Путеан (?–1623)
28	1628	«Различные учебные материалы»	NIGiIqxbhOwC	Педро Корнехо де Педроса (1536–1618)
29	1628	«Пять теологических трактатов на Iam-IIae»	zCQWGnD0aJYC	Франсиско Суарес (1548–1617)
30	1628	«9 книг о всей теологии»	iI2C3imUU6MC	П. Сфорца Паллавичино (1607–1667)
31	1629	«Решения всей спекулятивной и моральной теологии»	dCVjAAAAcAAJ	Петр Познаньский (?–1658)
32	1629	«Моральное учение… для практической теологии и юриспруденции»	lee3CR7sgO8C	Теофиль Райно (1583–1663)
33	1630	«Трактат о счастье, действиях, благости и дурности»	z5srSbtqNs8C	Гаспар Уртадо (1575–1646)
34	1630	«Комментарии и рассуждения на Iam-IIae о Божьей воле и ее действиях»	hKhPQZDypCIC	Диего Руис де Монтойя (1562–1632)
35	1631	«Схоластические и моральные рассуждения». Vol. 2	XnIkee6hyMcC	Педро Уртадо де Мендоса (1578–1641)
36	1632	«Новое объяснение свободы для просвещения самых темных»	8B6DntzPd3oC	Теофиль Райно (1583–1663)
37	1634	«Рассуждения на всю теологию о сверхъестественной сущности»	AoEvGqBxGVAC	Хуан Мартинес де Рипальда (1594–1648)
38	1635	«Священная теология». Ч. 2	TPJnCKo9ZP4C	Рафаэль Аверса (1589–1657)
39	1636	«Ирника для любителей истины и мира в скотистской церкви»	AQU91Pc18TMC	Джон Форбс (1593–1648)
40	1636	«О воплощении»	d8lpwBMOUWYC	Питер Уэдинг (1581–1644)
41	1637	«Рассуждения на 4 части собственной реальной философии»	z6u_JUVPgm8C	Томмазо Кампанелла (1568–1639)
42	1637	«Комментарии на Iam-IIae Св. Фомы»	D7fPDBNmKSUC	Жан Прево (Препоситус) (1570–1634)
43	1637	«Комментарии на Iam-IIae Божественного Фомы». Т. 3	sYF4PPiTnzsC	Григорио Мартинес (1575–1637)
44	1637	«Теологический курс по Iam-Iiae Божественного Фомы». Т. 1	VFV2F4h7AP0C	Хуан Св. Фомы (Жоао Пуансо) (1589–1644)

№	Год	Название работы	Google Books ID	Автор
45	1638	«О совести»	M9rOw4fYXtsC	Мартин Брессер (?–1635)
46	1638	«Библиотека толкователей на всю Сумму теологии Бож. Фомы Аквината»	HDllAAAAcAAJ	Ксантес Мариалес (с. 1580–1660)
47	1638	«Лекции на Iam-IIae Божественного Фомы»	2G5sUyZWnqUC	Франсиско де Араухо (1580–1664)
48	1638	«Схоластические и моральные рассуждения»	TjVNXg4rohkC	Хуан де Луго (1583–1660)
49	1640	«Теологический курс по методу современного общества Иисуса». Т. 3	8gjzjXqkpX0C	Франческо Амико (1578–1651)
50	1640	«Философский курс. Т. 2: О душе и метафизика»	GSF8HiK3mnMC	Франсиско де Овьедо (1602–1651)
51	1640	«На заповеди декалога». Т. 2	Vm3Elohyi7EC	Эстебан Фагундес (1577–1645)
52	1640	«Практика всей моральной теологии»	8I2SBugDtOsC	Жозеф Рокафулл (?)
53	1641	«Теологический курс… согласно порядку Б. Фомы». Т. 1	AqexaaJwB08C	Луис де Каспе (1582–1647)
54	1641	«На 3 книгу «Сентенций»… Скота». Т. 1	NDdjAAAAcAAJ	Франсиско де Касилья Веласко (?–1641)
55	1641	«Теологический курс на Iam-IIae Божественного Фомы». Т. 2. Ч. 2	rZhSXQxgu_0C	Хуан Св. Фомы (Жоао Пуансо) (1589–1644)
56	1642	«Комплютенское предприятие». Т. 1	HjVUJh8O-ecC	Франсиско Феликс (1592–1650)
57	1642	«Теология. Трактат 1: О Боге». Ч. 2	rzJjAAAAcAAJ	Джулио Чезаре Рекупито (1581–1647)
58	1642	«Идея спекулятивной теологии»	oDw8dGTIqToC	Пьер де Сен-Жозеф (1594–1662)
59	1642	«Теологическое рассуждение о пребывающем пятне… греха»	qWpMAAAAcAAJ	Модесто Гавацци (?–1657)
60	1642	«Теологические и моральные трактаты»	v0WZpuKJdfsC	Рафаэль Аверса (1589–1657)
61	1643	«Теологический курс на Iam Божественного Фомы». Т. 2	2TgokOKRdRwC	Хуан Св. Фомы (Жоао Пуансо) (1589–1644)
62	1644	«Какие угодно рассуждения»	-G-JmAFR0yAC	Челестино Бруни (1585–1657)
63	1644	«Теологические рассуждения на Ia-IIae Божественного Фомы, т. 1»	O_yFLapArNUC	Родриго де Арриага (1592–1667)

№	Год	Название работы	Google Books ID	Автор
64	1644	«Строгий метод рассуждения»	JInyxRtwhh8C	Хуан Карамуэль Лобковиц (1606–1682) Испания, Бельгия, Чехия, Италия
65	1644	«Трактат о контрактах»	4_-lw2y7df8C	Питер Уэдинг (1581–1644)
66	1644	«Сумма комментариев на Iam-IIae Св. Фомы»	1dKFVkxF0ZIC	Маркос Серра (?–1647)
67	1644	«Теологические и моральные рассуждения о добродетели и таинстве раскаяния»	RUe8yXEJGmsC	Хуан де Луго (1583–1660)
68	1646	«Теологические, схоластические и моральные трактаты»	wfBoAAAAcAAJ	Франсиско де Овьедо (1602–1651)
69	1647	«Теологический курс по удивительному учению Божественного Фомы». Т. 3	qJ5oAAAAcAAJ	Саламанкская коллегия ордена кармелитов
70	1647	«Моральная философия» (в дополнение к саламанкскому курсу кармелитов)	VmBXdlnwb98C	Бертран Рике (1603–1694)
71	1647	«Комментария и рассуждения на Iam-IIae Св. Фомы». Т. 3	PZ_R-j3kCQQC	Хуан-Альфонсо Батиста (?)
72	1647	«Мудрости любезный залог – всеобщая философия»	z2xjAAAAcAAJ	Фабиан Арриги (?)
73	1648	«Рассуждения на Iam-IIae Св. Фомы»	LgJ2ZYc74ykC	Николя Изамбер (1565/1569–1642)
74	1648	«Доказательная метафизика или наука универсальных смыслов»	YEk6yKNs1eUC	Оноре Фабри (1608–1688)
75	1649	«Рассуждения и доводы алькальцев касательно разных учений священной теологии»	ctJCqBmUbRIC	Хуан Муньос (?)
76	1650	«Требования Девы Богородицы о первородном грехе»	kbu2-FWLQ3sC	Амбросио де Пеньялоса (1588–1656)
77	1650	«Священное моральное учение о сверхъестественном состоянии человеческой природы и ее действиях»	GtgsX1-4EkUC	Захария Паскуалиго (?–1664)
78	1650	«Комментарии на всю Iam-IIae Св. Фомы Аквината»	ZvlEAAAAcAAJ	Франсуа Сильвий (1581–1649)

Как видно, к середине века их количество значительно возрастает. Показателем закрепления термина в языке теологов и философов также стало появление в их трактатах отдельных разделов, посвященных разработке понятия “mōrālitās āctuum hūmānōrum” («моральность человеческих действий»), а также появление этого термина в предметных указателях.

Почти все авторы книг, приведенных в таблице, являлись преподавателями университетов, а их труды служили учебными пособиями. Центром разработки понятия “mōrālitās āctuum hūmānōrum” была Испания, а именно – университеты Алькалы и Саламанки, преподаватели которых, прежде всего Габриэль Васкес и Франсиско Суарес, стяжали славу по всей Европе. Поэтому на роль референтного обобщающего источника хорошо подходит «Теологический курс по удивительному учению Божественного Фомы» (1647), написанный коллективом преподавателей Саламанкского университета.

Комментарий на вопрос 18 Первой части Второй части «Суммы теологии», в котором Фома единственный раз в своем magnum opus использует термин “mōrālitās āctuum hūmānōrum”, стал у многих авторов трактатом о моральном бытии действия. Так, в «Теологическом курсе» первое рассуждение на этот вопрос носит следующий заголовок: «О конститутивном для моральности и о том, что для нее требуется». За ним следует пояснение: «Хотя Божественный Фома не установил специального раздела для моральности человеческого действия в общем, но начинал с ее видов, каковыми является благость и дурность, толкователи повсеместно предпосылают им это рассуждение, которое открывает путь к остальным [рассуждениям] настоящего трактата» [CT, 1647, p. 421–422].

Предисловие к самому трактату начинается с определения «рода нрава» (genus mōris) как рода сущего. Большая же его часть посвящена рассмотрению этимологии “mōrālitās” и “mōrālis”, значения их корневой морфемы, а также смыслу этого термина, «поскольку наименование «моральность» будет встречаться в этой работе весьма часто» [Ibid., p. 419].

Со ссылкой на Фому Аквинского приводятся два лексических значения “mōs”: «обыкновение, обычай, привычка» и «как бы природная склонность», т.е. собственно нрав. Сам же Фома приводит эти два значения, имея в виду известную этимологизацию в начале второй главы «Никомаховой этики» Аристотеля. Третье значение “mōs”, приведенное после них, отражает смысл терминов с этим корнем в средневековой и постсредневековой схоластике: «…третье значение “mōs” – свободное действие либо его частое повторение, от которого рождаются склонность и обыкновение… Однако, как представляется, это третье значение не использовалось древними, как первые два» [Ibid., p. 420].

Попытка определить “mōs” как определенное действие или его параметр отражает частотность употребления “mōrālis” как характеристики “āctus” («действия») в средневековой схоластике, каковое употребление диссонирует с буквальным значением “mōs”. Смысл “mōrālis” в приложении к “āctus” – «свободное, осознанное, добровольное, а потому подлежащее оценке как благое или дурное» – значительно отстоит от буквального значения “mōs” («нрав», «обыкновение») и опосредован в своем образовании специфическим морально-философским контекстом.

В силу этого калькирование “mōrālis” в новых языках скорее мешает пониманию этого термина. Так, в русском языке словосочетания «нравственное действие», «нравственный поступок» означают «благонравное действие» или «высоконравственное действие»[6]. Между тем “āctus mōrālis” – это не благонравное, не обыкновенное и не своенравное действие, хотя оно и является частичным синонимом всего перечисленного. По этим же причинам “mōrālitās āctuum hūmānōrum” не может регулярно переводиться как «нравственность человеческих действий». В то же время слово «мораль» не является именем качества и потому также не годится. Единственным вариантом перевода остается редкое слово «моральность».

---

[6] При этом вначале, в XVIII в., оно имело значение (с пометкой «философское»): «Зависящий от свободной воли человека (противоп. естественный, природный)» [Слов. рус. яз. XVIII в., web].

Положительное значение “mōrālitās”, которое сложилось в поздней античности, имело те же коннотативные связи, что и “mōs”, – оно обозначало «непорочность, святость нравов человека или бога», как “mōs” обозначало «обыкновение, нрав» прежде всего человека или группы людей [TLL, web]. Напротив, “mōrālitās” в новом нейтральном терминологическом смысле относится не к человеку, но к действию человека и обозначает не сложившиеся паттерны его поведения, которые в этом действии проявляются, но само качество свободного и осознанного человеческого действия, которое позволяет оценивать его как хорошее (благое) или дурное, как действие во благо или во зло: «…впрочем, собственная форма, которую мы называем *моральностью*, – согласно тому, что она является каким-то родом сущего в природе вещей… находится, как было сказано, только в человеческих действиях» [CT, 1647, p. 420].

Нравственный статус действия также называется “mōrālitās” и конкретизируется как моральная благость (bonitās) или дурность (malitia) действия. Именно он обозначен в словаре Блеза как «моральная значимость» (фр. valeur morale d’un acte, т.е. лат. valor mōrālis āctūs), каковой термин использовался саламанкцами для обозначения моральной благости действий Иисуса Христа. Блез, скорее всего, взял его из трактата своего земляка Теофиля Райно, который пользуется им со ссылкой на Суареса [Raynaud, 1629, p. 587].

Еще одним фактором семантического диссонанса схоластического термина “mōrālitās āctuum hūmānōrum” и латинского слова “mōs” является тот факт, что моральное в действии является антонимом природного, естественного, в то время как “mōs” является частичным синонимом “nātūra” [TLL, web]. Русское «нрав» также ассоциируется с чем-то прирожденным и не зависящим от воли человека, им обладающего. Чтобы снять это противоречие, авторы курса указывают на то, что только посредством свободного действия человек может совершенствовать свой нрав: «…то действие называется моральным (mōrālis), посредством повторения которого деятель приноравливается (mōrigerātiōnis) и приучается к одному [и тому же]: однако без свободы деятель не способен приноравливаться и приучаться в собственном смысле, поскольку не способен держать себя иначе, чем обусловлено от природы» [CT, 1647, p. 422].

Природная необходимость дополняется в моральном действии тем свободным решением и его выполнением, которое утверждает воля, послушная разуму, подводящему конкретную ситуацию действия под определенные правила. Последние обозначаются также либо несогласованным определением с “mōs” – “rēgulae mōrum”, либо согласованным определением с “mōrālis” – “rēgulae mōrālēs”. В результате «порядок природы» дополняется в человеческом действии «моральным порядком», так что, «чтобы нечто было моральным, оно должно учитывать моральные правила (rēgulae mōrum)» [Ibid., p. 423].

Поэтому “mōrālitās” обозначает также сферу морального как подчиненного или соотносимого с моральными правилами, которые также называются правилами моральности (rēgulae mōrālitātis) [Ibid., p. 442]. Это засвидетельствовано в словаре Этьена Шовена: «Моральность есть тот порядок, который разум создает в действиях воли, располагая их сообразно или несообразно правилам верного суждения» [Chauvin, 1692].

И поскольку люди в обществе непрерывно устанавливают и регламентируют отношения друг с другом, они постоянно создают правила, и не только моральные. Поэтому, помимо собственно морально-философских и нравоучительных значений, “mōrālitās” в латинской терминологии XVII в. применялось к широкому спектру социальных явлений, чей порядок задавали конвенции и согласие людей [Montesinos, 1621, p. 528; Вдовина, 2009, с. 283–284], каковое значение не присутствует в современном словоупотреблении.

Выводы

Семантика корня -mōs- в философской терминологии претерпела следующее изменение: смысловой акцент сместился с качества нрава человека на его свободное, самостоятельное, осмысленное и добровольное изменение самим человеком при осуществлении свободных действий.

Латинское “mōrālitās” стало использоваться в качестве философского термина в XIII в., но широкое распространение получило только в XVII в. Поскольку оно является именем качества, его значение полностью зависит от практики использования атрибутирующих это качество прилагательного “mōrālis” (в согласованном определении, а также в качестве субстантивата) и существительного “mōs” (в несогласованном определении).

Как показывает анализ источников, термин “mōrālitās” всегда выступает как синоним терминов-словосочетаний, абстрагирующий из них конкретный нюанс значения прилагательного “mōrālis” и указывающий на совокупность предметов, обладающих этой характеристикой.

Синонимические связи “mōrālitās” в философской терминологии

Термин-словосочетание	Значение имени качества “mōrālitās”	Перевод на русский
pars philosophiae dē mōribus/mōrālis	моральное учение, этика	мораль
mōrālia, genus mōris	предмет этики	нравственность
esse mōris, esse mōrāle, ens mōrāle	качество человеческого действия, позволяющее ему быть объектом нравственной оценки	моральность
	признанность в обществе, социальное установление	–
vālor mōrālis	оценка (статус) человеческого действия как благого или дурного	нравственность
ōrdo mōrālis, rēgulae mōrum/mōrālēs	правила, задающие порядок этой оценки	нравственность, мораль

Следствием этой устойчивой синонимии является полисемия термина “mōrālitās”, позволяющая применять его ко всем деталям и обстоятельствам деятельности человека – к «обычаям, законам, поступкам, характерам» [Апресян*, 2001, с. 275].

Список литературы

Слов. рус. яз. XVIII в., web – Словарь русского языка XVIII века / АН СССР. Ин-т рус. яз. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1984–1991. URL: http://feb-web.ru/feb/sl18/slov-abc/0slov.htm (дата обращения: 23.08.2022).

Апресян*, 2001 – *Апресян* Р.Г.* Мораль // Этика: энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна* и А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2001. С. 275–282.

Вдовина, 2009 – *Вдовина Г.В.* Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII в. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 648 с.

Вундт, 1887 – *Вундт В.* Этика: Исследование фактов и законов нравственной жизни / Пер. с нем. Т. 1. СПб.: Издание журнала «Русское Богатство», 1887. 290 с.

Гринцер, 2000 – *Гринцер Н.П.* Римский профиль греческой философии // *Марк Туллий Цицерон*. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков / Пер. с лат. Н.А. Федорова. М.: РГГУ, 2000. С. 9–38.

Петрова, 2008 – *Петрова Г.В.* Латинско-русский словообразовательный словарь. М.: Оникс. Мир и Образование, 2008. 702 с.

Фома, 2008 – *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Т. III: Первая часть Второй части. Вопросы 1–67 / Пер с лат. А.В. Апполонова. М.: Сигнум Веритатис, 2008. 752 с.

Цицерон, 1975 – *Цицерон М.Т.* Избранные сочинения / Пер. с лат. М.: Художественная литература, 1975. 456 с.

Цицерон, 1985 – *Цицерон*. Философские трактаты / Пер. с лат. М.И. Рижского. М.: Наука, 1985. 383 с.

Цицерон, 2004 – *Цицерон М.Т.* Учение академиков / Пер. с лат. Н.А. Федорова. М.: Индрик, 2004. 320 с.

DMLBS, 1975 – Dictionary of Medieval Latin from British Sources. Oxford: British Academy, 1975.

DWB, web – Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. URL: https://www.woerterbuchnetz.de/DWB (дата обращения: 23.08.2022).

CT, 1647 – Cursus theologicus juxta miram A.D.D. Thom. doctrinam / Collegium Salmanticense Fratrum Discalceatorum B. Mariae de Monte Carmeli. T. 3. Lugdunum (Lion): Anisson, 1647. 886 p.

GEL, 1996 – A Greek-English Lexicon / Compiled by H.G. Liddell and R. Scott. Oxford: Clarendon Press, 1996.

GmiL, web – Glossarium mediae et infimae Latinitatis. URL: http://ducange.enc.sorbonne.fr (дата обращения: 23.08.2022).

LTL, 1896 – Lexicon totius latinitatis / Opera et studio Aegidii Forcellini. Patavii (Padua): Typis Seminarii, 1896.

OLD, 2012 – Oxford Latin Dictionary: in 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 2012.

TLFi, web – Trésor de la Langue Française informatisé / ATILF – CNRS & Université de Lorraine. URL: http://atilf.atilf.fr (дата обращения: 23.08.2022).

TLL, web – Thesaurus linguae Latinae / Editus iussu et auctoritate consilii ab academiis societatibusque diversarum nationum electi. De Gruyter, 1900–… URL: https://publikationen.badw.de/en/thesaurus/lemmata (дата обращения: 23.08.2022).

Albertus Magnus, 1894 – *Albertus Magnus*. Opera omnia. Vol. 29. Parisiis (Paris): Ludovicus Vives, 1894. 936 p.

Aquīnās, dē malō – *Sanctus Thomas de Aquino*. Quaestiones disputatae de malo. URL: https://www.corpusthomisticum.org/qdm02.html (дата обращения: 23.08.2022).

Aquīnās, Sent. – *Sanctus Thomas de Aquino*. Scriptum super Sententiis. URL: https://www.corpusthomisticum.org/snp0000.html (дата обращения: 23.08.2022).

Bergamo, 1593 – *Bergamo P.* Tabula aurea in omnia opera Diui Thomae Aquinatis eiusdem Ordinis. Venetiae: apud Dominicum Nicolinum & Socios, 1593. 834 p.

Blaise, 1975 – *Blaise A.* Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen-Age. Turnholtum (Turnhout): Typographi Brepols editores pontifici, 1975.

Cassin, Crépon, Prost, 2014 – *Cassin B., Crépon M., Prost Fr.* Morals/Ethics // Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014. P. 691–700.

Cicero, 1975 – M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia. Fasc. 46. Leipzig: Teubuer, 1975. 237 p.

Chauvin, 1692 – *Chauvin S.* Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus. Rotterodamus (Rotterdam): Petrum vander Slaart bibliopola, ad insigne Ciceronis, 1692. 830 p.

Fögen, 2012 – *Fögen T.* Latin as a Technical and Scientific Language // A Companion to the Latin Language. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd, 2012. P. 445–463.

Fruyt, 2012 – *Fruyt M.* Word-Formation in Classical Latin // A Companion to the Latin Language. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd, 2012. P. 157–175.

Glucker, 2012 – *Glucker J.* Cicero's Remarks on Translating Philosophical Terms – Some General Problems // Greek into Latin from Antiquity until the Nineteenth Century. London; Turin: Nino Aragno Editore, 2012. P. 37–96.

Glucker, 2015 – *Glucker J.* Cicero as Translator and Cicero in Translation // フィロロギカ (Philologica). 2015. Vol. 10. P. 37–53.

Montesinos, 1621 – *Montesinos L.* Commentaria in Primam Secundae Diui Thomae Aquinatis. T. 1. Complutum (Alcalá): Gratiani de Antisco, 1621. 1102 p.

Raynaud, 1629 – *Raynaud T.* Moralis disciplina ad praestruendam theologiae practicae, ac jurisprudentiae viam. Lugdunum (Lion): Cardon, 1629. 794 p.

Scotus, 1993 – *Johannes Duns Scotus.* Lectura in librum secundum Sententiarum, dist. 7–44. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1993. 460 p.

Diachronic Analysis of the Philosophic Term “mōrālitās”

Andrey A. Sochilin

Elisabethian gymnasium. 36 Bol’shaya Ordynka str., Moscow, 119017, Russian Federation; e-mail: Andrey.Sochilin@yandex.ru

The paper explores the origin and semantic derivation of Latin philosophic term “mōrālitās” (“morality”), keeping in mind its generalizing and object-giving function in modern moral philosophy, which is obvious in its derivates in European languages. The semantic derivation of “mōrālitās” is being examined by means of comparative analysis of lexicographical data in three dictionary groups: that of the Late Latin (when the word “mōrālitās” first occurs), of the Medieval Latin (when it enters philosophical lexicon) and that of Early Modern Latin (when the term became widespread and got its modern meaning). To cover the lack of lexicographical information in the latter two groups of dictionaries the study uses Google Books full-text search, which statistically proves, that the term gained popularity only in the first half of 17th century and also gives important clues on the development of its meaning in late scholasticism. In conclusion, it is stated, that semantic derivation of the term in Late, Medieval and Early Modern Latin shares the same common guidelines, namely steady synonymic ties with emerging substantive forms of the adjective “mōrālis” (moral) and term phrases, formed with “mōrālis” and “mōs” (habit, custom). As a result of such a derivation “mōrālitās” came to be highly polysemic term, denoting the very quality of the free and conscious action, its moral worth and the rules to estimate the worth, and the philosophical discipline for doing that, and the subject of this discipline in the same time.

Keywords: moral philosophy, morality, moral worth, moral quality, history of terminology, Latin language, postmedieval scholastics, school of Salamanca

References

A Greek-English Lexicon, compiled by H.G. Liddell and R. Scott. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Albertus Magnus. *Opera omnia*, vol. 29. Parisiis (Paris): Ludovicus Vives, 1894. 936 p.

Apresjan* R.G. Moral’ [Morality]. In: *Etika: enciklopedicheskij slovar’* [Ethics: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Gardariki Publ., 2001, pp. 275–282. (In Russian)

Bergamo P. *Tabula aurea in omnia opera Diui Thomae Aquinatis eiusdem Ordinis*. Venetiae: apud Dominicum Nicolinum & Socios, 1593. 834 p.

Blaise A. *Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen-Age*. Turnholtum (Turnhout): Typographi Brepols editores pontifici, 1975.

Cassin B., Crépon M., Prost Fr. Morals/Ethics. In: *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014, pp. 691–700.

Chauvin S. *Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus*. Rotterodamus (Rotterdam): Petrum vander Slaart bibliopola, ad insigne Ciceronis, 1692. 830 p.

Cicero M.T. *Filosofskie traktaty* [Philosophical Treatises of Cicero], trans. by M.I. Rizhskij. Moscow: Nauka Publ., 1985. 383 p. (In Russian)

Cicero M.T. *Izbrannye sochinenija* [Selected Works of Cicero]. Moscow: Khudozhestvennaja literature Publ., 1975. 456 p. (In Russian)

Cicero M.T. *Uchenie akademikov* [Academica], trans. by N.A. Fedorov. Moscow: Indrik Publ., 2004. 320 p. (In Russian)

Cursus theologicus juxta miram A.D.D. Thom. Doctrinam, Collegium Salmanticense Fratrum Discalceatorum B. Mariae de Monte Carmeli, t. 3. Lugdunum (Lion): Anisson, 1647. 886 p.

Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Available at: https://www.woerterbuchnetz.de/DWB (accessed: 23.08.2022).

Dictionary of Medieval Latin from British Sources. Oxford: British Academy, 1975.

Fögen T. Latin as a Technical and Scientific Language, *A Companion to the Latin Language*. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd, 2012, pp. 445–463.

Fruyt M. Word-Formation in Classical Latin, *A Companion to the Latin Language*. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd, 2012, pp. 157–175.

Glossarium mediae et infimae Latinitatis. Available at: http://ducange.enc.sorbonne.fr (accessed: 23.08.2022).

Glucker J. Cicero as Translator and Cicero in Translation. In: フィロロギカ (Philologica), 2015, vol. 10, pp. 37–53.

Glucker J. Cicero's Remarks on Translating Philosophical Terms – Some General Problems. In: *Greek into Latin from Antiquity until the Nineteenth Century*. London; Turin: Nino Aragno Editore, 2012, pp. 37–96.

Grincer N.P. Rimskij profil' grecheskoj filosofii [Roman Profile of Greek Philosophy]. In: M.T. Cicero. *O predelah blaga i zla. Paradoksy stoikov* [De finibus. Paradoxa Stoicorum], trans. by N.A. Fedorov. Moscow: RSUH Publ., 2000, pp. 9–38. (In Russian)

Johannes Duns Scotus. *Lectura in librum secundum Sententiarum*, dist. 7–44. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1993. 460 p.

Lexicon totius latinitatis, Opera et studio Aegidii Forcellini. Patavii (Padua): Typis Seminarii, 1896.

M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia, fasc. 46. Leipzig: Teubuer, 1975. 237 p.

Montesinos L. *Commentaria in Primam Secundae Diui Thomae Aquinatis*, t. 1. Complutum (Alcalá): Gratiani de Antisco, 1621. 1102 p.

Oxford Latin Dictionary, in 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Petrova G.V. *Latinsko-russkij slovoobrazovatel'nyj slovar'* [Latin-Russian Derivational Dictionary]. Moscow: Oniks. Mir i Obrazovanie Publ., 2008. 702 p. (In Russian)

Raynaud T. *Moralis disciplina ad praestruendam theologiae practicae, ac jurisprudentiae viam*. Lugdunum (Lion): Cardon, 1629. 794 p.

Sanctus Thomas de Aquino. *Quaestiones disputatae de malo*. Available at: https://www.corpusthomisticum.org/qdm02.html (accessed: 23.08.2022).

Sanctus Thomas de Aquino. *Scriptum super Sententiis*. Available at: https://www.corpusthomisticum.org/snp0000.html (accessed: 23.08.2022).

Slovar' russkogo jazyka XVIII veka. Leningrad: Nauka Publ., 1984–1991. Available at: http://feb-web.ru/feb/sl18/slov-abc/0slov.htm (accessed: 23.08.2022). (In Russian)

Thesaurus linguae Latinae, editus iussu et auctoritate consilii ab academiis societatibusque diversarum nationum electi. De Gruyter, 1900–… Available at: https://publikationen.badw.de/en/thesaurus/lemmata (accessed: 23.08.2022).

Thomas Aquinas. *Summa teologii* [Summa theologiae], t. III: Ia-IIae. Q. 1–67, trans. by A.V. Appolonov. Moscow: Signum Veritatis Publ., 2008. 752 p. (In Russian)

Trésor de la Langue Française informatisé, ATILF – CNRS & Université de Lorraine. Available at: http://atilf.atilf.fr (accessed: 23.08.2022).

Vdovina G.V. *Jazyk neochevidnogo. Uchenija o znakah v sholastike XVII v.* [The Language of the Non-obvious. The Doctrine of Signs in the Scholastic of the 17th century] Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Publ., 2009. 648 p. (In Russian)

Vundt V. *Etika: Izsledovanie faktov i zakonov nravstvennoj zhizni* [Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens], t. 1. St.-Petersburg: Russkoe Bogatstvo Publ., 1887. 290 p. (In Russian)

История философии
2023. Т. 28. № 2. С. 21–35
УДК 128

History of Philosophy
2023, Vol. 28, No. 2, pp. 21–35
DOI: 10.21146/2074-5869-2023-28-2-21-35

А.А. Волкова

Идея целостности человеческой природы в творчестве Кирилла Туровского в контексте византийской патристической традиции*

Волкова Анастасия Алексеевна – кандидат философских наук, научный сотрудник. Факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы. Российская Федерация, 117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6; e-mail: dead-ligeya@mail.ru

Статья посвящена анализу антропологических воззрений преподобного Кирилла Туровского на соотношение духовного и телесного начал в природе человека. В связи с поставленной целью предпринято рассмотрение общих антропологических идей о природе человека, представленных в восточно-христианской святоотеческой мысли, на предмет выявления возможной преемственности в работах древнерусского автора. Показана характерная для византийской святоотеческой мысли традиция антропологического дуализма. Подробная рефлексия соотношения душевного и плотского в природе человека рассмотрена на материале таких ранних произведений Кирилла Туровского, как «Слово о бельцах и монашестве», «Сказание о черноризском чине», и поздних – «Притча о душе и теле», «Слово о расслабленном». В результате исследования автор статьи делает выводы о том, что, во-первых, телесность в антропологии древнерусского автора выступает необходимой внешней оболочкой для души, формой, не являющейся греховной изолированно от душевных движений, но выступающей вместилищем порока в связи со свободным волеизъявлением человека, решившего проживать свою жизнь в утолении земных соблазнов и животных потребностей. Во-вторых, грех является исключительно духовным бременем и духовной ответственностью. В-третьих, душа и тело, по мысли Кирилла Туровского, не противопоставлены внутри человеческого существа, а выступают необходимыми, одинаково значимыми частями неделимой, нерасчлененной целостности совершенного создания Господа – человека.

Ключевые слова: восточная патристика, философия Византии, христианская антропология, философия Древней Руси, Кирилл Туровский, душа и тело

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 22-18-00050, «Византийская философия как феномен взаимовлияния западной и восточной культур и источник формирования философии в Древней и Средневековой Руси».

© Волкова А.А., 2023

Введение

Антропологические идеи в восточно-христианской патристике, а в дальнейшем – и в древнерусской философской мысли связаны с исследованием того, кто есть человек и какое положение он занимает в сотворенном Богом мире. Фундаментом этих размышлений выступает идея о человеке как о совершенном создании Господа. Особое место в византийской святоотеческой мысли уделялось рефлексии соотношения в человеке духовного и телесного[1]. Формирующаяся христианская философия в той или иной мере испытала на себе влияние античной мысли: так, платоновский антропологический дуализм, трансформируясь со временем и синтезируясь с библейским мировоззрением, становится неотделимой частью византийской антропологической системы[2]. В философии Платона ярко выражен антагонизм души и тела, тело мыслится темницей для души: «А очищение – не в том ли оно состоит, чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредотачиваться самой по себе и жить, насколько возможно, – и сейчас и в будущем – наедине с собой, освободившись от тела, как от оков?» [Платон, 1993, web]. В библейской же системе координат тело и плоть онтологически не могут быть злом, так как их создал Бог – Творец абсолютного добра. Преодоление данного противоречия в синтезе концепций породило уникальное мировоззрение, согласно которому две природы человека существуют одновременно в единстве и противоположности. По мнению восточных святых отцов, Образ Божий заключен в душе человека, тело же не чуждо душе, не греховно и изначально не низменно, а зло находится исключительно в воле человека[3]. Однако грех Адама нарушил установленный порядок. После грехопадения человеческое тело стало тленным и вступило в противоборство с бессмертной душой [Мейендорф, 2013, с. 250–258]. Как отмечает Г.В. Флоровский: «Но без греха низшее подчинялось бы высшему. Грех разрушил эту возможную и преднамеченную симфонию и гармонию. Начался разлад, – и в нем вся острота грехопадения» [Флоровский, 2006, с. 163].

Григорий Нисский в своем фундаментальном труде «Об устроении человека» отмечает дуальность человеческой природы и высказывает мнение о том, что индивид, являясь проводником Божественной благодати, связывает между собой мир земной и мир божественный: «Человеческое естество есть среднее между двух некоторых, одно от другого разделенных и стоящих на самых крайностях, между естеством Божественным и бестелесным и между жизнью бессловесной и скотской, потому что в человеческом составе можно усматривать часть того и другого из сказанных естеств» [Григорий Нисский, 1995, с. 52]. Объясняя противоречивость

---

1 Подавляющее большинство богословских учений восточной Церкви представлено дихотомическим концептуальным взглядом на человека [Киприан (Керн), 1996, с. 7–219] как на двусоставное существо (душа и тело), однако существовал и трихотомический, где человек видится единством духа, души и тела (напр., Ириней Лионский, Анастасий Синаит, Аполлинарий Лаодикийский).

2 Апогей развития антропологического дуализма в рамках неоплатонизма можно отметить в богословском учении александрийской школы Оригена. Его идеи были унаследованы и развиты Евагрием Понтийским. В VI в. оригенизм был осужден как еретическое учение, однако идея о дуализме человеческой природы долгие века в той или иной степени присутствовала в мировоззрении византийских богословов и оказывала влияние на становление философской системы восточного христианства [Мейендорф, 1997, с. 195].

3 Ср.: «Сотворил же его Бог по природе безгрешным и по воле независимым. Но безгрешным называю не потому, что он не был восприимчив к греху, ибо одно только Божество не допускает греха, а потому что совершение греха обусловливалось не природою его, но скорее свободной волей, то есть он имел возможность пребывать и преуспевать в добре, получая содействие со стороны Божественной благодати, равно как и отвращаться от прекрасного и очутиться во зле по причине обладания свободной волей, при позволении со стороны Бога» [Иоанн Дамаскин, 2002, с. 80–81].

человеческой природы, каппадокийский святой отец отмечает отсутствие дуальности и антиномизма в характеристике первого человека до грехопадения. Человеческую природу в этот период отличает «всеединство», «всеобщность». Именно эту всеобщую природу необходимо восстановить в соответствии с Божественным первообразом, и это способствует достижению заветного подобия Богу. В дуальной христианской концепции человеческой природы телесность есть признак индивидуальности, именно она привносит противоречие в изначальное единство человеческого бытия, порождая проявления чувственности и греховности [Чистякова, 2022, с. 655]. Продолжая тему противоречивой двойственности человеческого естества, Максим Исповедник отмечает: «Пусть сколько возможно печется о душе бессмертной и божественной, которая будет обожена посредством добродетелей, а плоть пусть презирает как подлежащую тлению и смерти и могущую осквернить достоинство души, если мы не будем радеть о ней» [Максим Исповедник, 1993, с. 168]. Целью византийской антропологии становится поиск возможности гармоничного сосуществования высокодуховного начала с полным страстей греховным телесным началом. Такая гармония возможна, по мнению византийских святых отцов, на пути обожения, который признан целью человеческой жизни: необходимо бороться со своими страстями и пороками, преуспевать в добродетели, чтобы достичь изначального человеческого призвания.

Таким образом, тело человека и его душа выступают онтологическими противоположностями, но в соединении образуют единую человеческую сущность [Щеглов, 1999, с. 45]. Телесность как признак посюстороннего греховного мира, бренности и тленности, зачастую воспринимается в аскетической восточнохристианской традиции как тяжелый груз, а основной целью становится отрешение и освобождение души от плоти как наивернейший путь к праведности. Как восклицает Григорий Богослов: «И ты, душа моя (пусть и тебе сказано будет приличное слово), кто, откуда и что такое? Кто сделал тебя трупоносицею, кто твердыми узами привязал к жизни, кто заставил непрестанно тяготеть к земле? Как ты, дух, смесилась с дебелостию, ты, ум, сопряглась с плотию, ты, легкая, сложилась с тяготою? Ибо все это противоположно и противоборствует одно другому. Если ты вступила в жизнь, будучи посеяна вместе с плотию, то сколько пагубно для меня такое сопряжение!» [Григорий Богослов, 1994, с. 43].

Однако здесь стоит внести некоторые уточнения. В святоотеческой литературе, а в дальнейшем и у древнерусских авторов, встречаются два терминологических понятия, которые, не являясь тождественными по сути, часто употребляются как синонимы, – тело (греч. «σώμα») и плоть (греч. «σάρξ»)[4] [Бондарь, 2014, с. 285]. Коннотативный же компонент синонимично используемых терминов напрямую зависит от контекста. Тело в христианской антропологии, являясь низшей частью человеческого существа вследствие тесной связи с природой через немощи и потребности, выступает целостной формой, оболочкой для души. Через него индивид проявляет себя во внешнем мире, так как именно тело создает человеку его собственную идентичность и выступает инструментом реализации души в мире материальном. Плоть же – это совокупность химико-биологических свойств и характеристик человеческого существа, земная материя тления. Плоть связана с главной человеческой слабостью – со смертью, именно поэтому жизнь по плоти воспринимается как пассивное, греховное, земное, исключающее духовность, существование [Ианнуарий (Ивлиев), 2003, с. 27–34; Лоргус, 2003, с. 65–73]. Однако отметим, что плоть присуща человеческому телу, но ее необходимо обуздать, тогда тело станет Храмом

[4] Понятия тела и плоти не совпадают еще у Апостола Павла. Для него тело – это скорее целостный «индивидуум», «человек» в своей объективной действительности [Ианнуарий (Ивлиев), 2004, с. 24–25].

Божьим и для человека станет возможным заветное обожение [Киприан (Керн), 1996, с. 76–77]. Как отмечает Иоанн Златоуст: «Тело служит средством и для порока, и для добродетели, подобно оружию, которое у пользующегося им пригодно на дела того и другого рода; так одним и тем же оружием защищаются – и воин, сражающийся за отечество, и разбойник, вооружающийся против граждан; следовательно, вина падает не на оружие, а на того, кто употребляет его во зло. То же самое можно сказать о плоти, которая бывает тем или другим не по собственной природе, а по расположению души» [Иоанн Златоуст, 1903, с. 634].

Проблема телесности в антропологии Кирилла Туровского

Развитие антропологических идей, возникших в византийской святоотеческой литературе, прослеживается в творчестве виднейшего древнерусского писателя Кирилла Туровского. Святитель Кирилл, как мы узнаем из кратких сохранившихся сведений о его биографии, родился в городе Турове в богатой семье, получил хорошее образование и открыл для себя литературное и монашеское призвание. Около 1169 г. он получает епископский сан. Перу этого вдохновенного и оригинального творца, полемиста, богослова и проповедника принадлежит более 25 дошедших до нас произведений [Колесов, 1980, с. 661]. Во многих трудах автора можно найти отпечатки византийского влияния, что отражено как в многообразии литературных приемов, выработанных торжественным византийским красноречием, так и в их внутреннем содержании. Его антропологические идеи, впитавшие святоотеческие воззрения, отличаются глубиной, оригинальностью и уникальностью поэтически-философского преподнесения [Колесов, 2016, с. 12; Баранкова, 2017, с. 81]. Философия Кирилла имеет уникальный характер и далека от схоластического рационализма европейской философии эпохи Средневековья. Его тексты направлены на осмысление личности в условиях нового исторического периода становления христианского мировоззрения в Киевской Руси. Не создавая единой антропологической системы, преподобный Кирилл вплетает в ткань своих произведений глубокие философские размышления о природе и назначении человека, его сущности и возможностях, о его настоящем и будущем бытии.

В духе последовательного антропоцентризма, берущего свои истоки в христианской традиции, человек в философии Кирилла Туровского мыслится наивысшим созданием Господа, которому позволено управлять всеми другими творениями мира: «…человѣку бо предаеть Бог в область всю землю, дав ему закон заповѣди» [Притча о Душе и Теле, 1956, с. 347]. Преподобный Кирилл побуждает смирить гордыню, тщеславие, вспыльчивость и вслед за Иринеем Лионским и Василием Великим призывает на пути к Богу во всем подражать Христу: «Нъ и собе истрижения главы твоея всъпомяни, яко образ тьрноваго вѣнца Христова носищи, и с тѣмь крѣст свой злостраданиемъ понеси, и распен собе вълнымъ терпѣниемъ, и тако врага побѣдиши» [Сказание о черноризском чине, 1956, с. 356].

Анализируя произведения Кирилла Туровского с точки зрения состава человеческой природы, можно сделать вывод о последовательном дихотомизме взглядов древнерусского автора, предполагающем, что человек состоит из тела и души. Особое место в творчестве Кирилла занимает проблематика соотношения в человеке духовного и телесного, божественного и земного.

Рассматривая ранние произведения Кирилла Туровского, написанные до принятия епископского сана [Замалеев, 1987, с. 152; Златоструй, 1990, с. 190–213], можно утверждать, что антропологические воззрения автора имеют сугубо аскетический характер. Большинство произведений этого периода посвящено монашествующим как особой элитарной категории людей, имеющих возможность приблизиться

к Господу при соблюдении определенных правил. Однако уже в «Сказании о черноризском чине» Кирилл отмечает важную идею, которая будет развита в последующих произведениях, о том, что тело человека (монаха) выступает *храмом для Божьего духа*: «Симъ образомъ и мних, творениемъ закона и добрых дѣл, свое тѣло скинию святому духу сътваряетъ, и живу жьртву собѣ господеви приноситъ» [Сказание о черноризском чине, 1956, с. 359]. В заключение «Сказания» Кирилл говорит о том идеале «земного ангела», к которому надлежит стремиться инокам, подражая Христу не только в облачении и словах, но, главное, в добрых делах. Однако и о теле забывать нельзя: «Не ризами свѣтлыми буди славен, но дѣлы добрыми. Терпелив подвизайся всякы скорби мужскы терпя, рѣтуяся мучеником, за Христа свою изливавши кровь. Ты же аще не извну, то внутрьюду иссуши ю, токсо нужнѣй потрѣби телеси касаяся, – да и ты преподобных чясти и аггельскому вѣнцу и небесному царствию наслѣдник будеши» [Там же, с. 361].

Антропологическая тематика возникает и в «Слове о бельцах и монашестве». Кирилл воссоздает аллегорию города – человеческого тела, жителями которого выступают чувственные органы: «слух, видѣние, обоняние, вкушение, осязание и нижняя теплоты сверѣпъство» [Слово о бельцах, 1956, с. 348]. Над телом властвует ум и заботится, по мнению Кирилла, в основном также о нем, забывая о душе. Сбивают ум с толку житейские мысли, они же не дают познать ему мудрость и смысл жизни, так как отвлекают от размышлений о вечном. Именно в этом, по мнению автора, заключается главная проблема – телесные чувства мешают душе и уму воспарить над мирским и посюсторонним[5]. Здесь тело, полное чувств, как и у Платона, «приземляет» душу. Уму человеческому необходима опора – вера и духовная жертва, единственным же спасением выступает пострижение, уход от мира в монастырь. Таков, по мнению Кирилла Туровского, представленному в ранних произведениях, смысл человеческой жизни – «освящение души и очищение телеси» [Там же, с. 351], праведное существование, отвержение мирских искушений, сосредоточенные мысли о душе, молитва, труд, воздержание, смирение, все то, что автор подразумевает под «монашеской добродетелью».

Наиболее подробную рефлексию соотношения духовного и телесного мы находим в «Притче о душе и теле», произведении сложного стиля и глубокой идейной проблематики, принадлежащем перу уже зрелого мастера – епископа города Турова. Размышления о человеке в этом произведении вплетены в сюжетную канву, повествующую о слепце и хромце как аллегории человеческих души и тела, которым домовитый человек (Бог) поручил стеречь виноградник (рай). Этот Вавилонский талмудический сюжет [Златоструй, 1990, с. 193] тесно переплетен с ветхозаветной историей об изгнании Адама из рая. По оригинальной трактовке преподобного Кирилла, первый человек жил в Эдеме и охранял рай (святое место), который, как и виноградник в притче, был насажен Господом[6]. В.В. Мильков отмечает, что

---

[5] Здесь звучит адаптированная христианством идея Платона, касающаяся изолированного от чувств мышления. Подробно см.: [Платон, 1993, web]. Как мы видим, в раннем творчестве Кирилл Туровский транслирует воспринятые из византийских источников идеи, касающиеся более жесткого противопоставления тела и души.

[6] Отметим, что разделение рая и Эдема присутствует еще у Иоанна Дамаскина: «А после того как Бог вознамерился по образу и по подобию Своему сотворить человека… то прежде поставил для него как бы некоторый царский дворец, живя в котором он имел бы блаженную и вполне счастливую жизнь. И этим является Божественный рай, руками Бога насажденный в Эдеме, хранилище веселия и всякой радости. Ибо Эдем переводится: наслаждение. Лежа на востоке – выше всей земли… он – истинно Божественное место и жилище, достойное того, кто создан по образу Божию; в нем не пребывало ни одно из бессловесных существ, а один только человек – создание Божественных рук» [Иоанн Дамаскин, 2002, с. 236]. Однако у византийского Отца Церкви отсутствует запрет на вход в рай для первого человека.

разделение рая и Эдема у Кирилла Туровского как христианского теолога осуществлено по нравственному критерию, так как Эдем – оскверненное место, где Адам нарушил Божий закон, рай же – место абсолютной святости, предназначенное для людей, прошедших земной путь восхождения к Богу и очистившихся от грехов покаянием [Мильков, 2016, с. 43].

Адаму была дарована вся земля и вся вселенная, покорено все живое, однако, возгордившись, он посягнул на святое, преступив Божий закон, – и вошел из Эдема в рай *раньше времени*[7], где вкусил от Древа познания добра и зла: «Се надмение Адамова высокомыслья, яко всѣми обладая земными, животными, морем же и в немь сущею тварью, в едемѣ благыхъ насыщаяся, преже освящения на святая дерзнув, из едема бо вниде в рай» [Притча о Душе и Теле, 1956, с. 343]. Отметим, что в морально-нравственной парадигме Кирилла Туровского тщеславие и гордыня выступают самыми страшными грехами человека. Именно они являются пороками «в разумѣ», т.е. осознанными [Там же, с. 344], воссоздающими грех первородный и способными безвозвратно погубить человеческую душу. Гордыня в понимании Кирилла – это воровство у Бога его «дела», его «труда», сторожем которого поставлен человек, – «дивныя божия твари устроение и над тѣми божия сущьства познанье» [Там же, с. 342], т.е. познание способа мироздания. Первый человек пошел на осознанную кражу того, что было создано для него и должно было быть ему даровано, и оказался не готов ни сердцем, ни сознанием к тому, что познал.

Грехопадение разрушило благодатное существование первого человека, и он без должного, по мнению Кирилла, смирения и раскаяния в своем грехе был изгнан из Эдема. Кирилл Туровский «древом жизни» называет благодатное покаяние (букв. др.-греч. μετάνοια – «изменение мыслей»), которое отверг первый человек (не сменив «надмение высокомыслья» на смирение), за что и был осужден вместе со всеми своими потомками на неминуемую смерть.

Здесь можно наблюдать преемственность с византийской традицией трактовки противоречивости человеческой природы и, главное, основной причины, по которой эта дуальность возникла. Однако в «Слове о расслабленном» преподобный Кирилл снимает вопрос о первородном грехе, а как следствие – о противоречии души и тела: «Да слышить мя Адам и обновиться ныня с тобою от истлѣния, в тобѣ бо пьрваго прѣступления Евъжину клятву исцѣляю!» [Слово о расслабленном, 1956, с. 334]. Эти слова принадлежат Иисусу Христу, врачевателю человеческих душ и тел, исцелившему расслабленного. Каким же способом возможно человеку избавиться от первородного греха, по мнению Кирилла? И автор дает ответ – крещением: «Се в тобѣ Адама мозоли исцѣлих, и падъша преступлениемь възведох, и всеродьную того клятву ныня отях, омых сквьрну всякого прѣгрѣшения крещениемь» [Там же, с. 335].

Вочеловечившись, Сын Божий освятил человеческую плоть и искупил первородный грех человечества. Как едины природы во Христе, так едины тело и душа в человеке, которого Иисус обновил своим подвигом и великой жертвой. Крещение же «обнуляет» в каждом новообращенном христианине не только грех Адама, но и все предыдущие земные грехи[8]. Однако есть условие, говорит Кирилл: нельзя снова грешить и – древнерусский автор здесь делает акцент – нельзя *грешить*

---

[7] То есть не будучи посвящен, не будучи достаточно к этому готов – «преже освящения», «не свершен дар священия» [Притча о Душе и Теле, 1956, с. 344]. Как отмечает Григорий Богослов: «Напротив того, оно [древо познания] было хорошо для употребляющих благовременно (потому что древо сие, по моему умозрению, было созерцание, к которому безопасно приступать могут только опытно усовершившиеся)» [Григорий Богослов, 2007, web].

[8] В восточно-христианской святоотеческой традиции путем таинства Крещения возможно снятие только первородного греха.

сознательно[9], а согрешив, необходимо немедленно раскаяться. Иначе вся тяжесть грехопадения снова обрушится на плечи согрешившего и тогда никогда не войти ему в вечную жизнь: «По крещении не велить нам Господь съгрѣшати, да не пакы и истьлим обновленаго Богомь человѣка» [Слово о расслабленном, 1956, с. 335].

Но вернемся к «Притче о душе и теле» для более подробного рассмотрения взаимоотношений души и тела внутри человеческой природы в соответствии с воззрениями преподобного Кирилла и начнем с сотворения человека. Природа человеческого состава различна: тело создано из земли, душа же несет в себе образ Божий. По мнению туровского епископа, сначала Бог создал тело Адама и только потом вдохнул в него душу. Далее автор вносит даже анатомическую подробность: «Тако во утробѣ женьстѣй: перво от сѣмени зижет тѣло, по пяти мѣсяць творить душу» [Притча о Душе и Теле, 1956, с. 347]. В этом преподобный Кирилл расходится с ортодоксальной трактовкой единовременности создания души и тела, принятой большинством восточных святых отцов. Григорий Нисский выступал против буквального прочтения ветхозаветных слов о создании Адама, привносящих как будто намеренное превознесение телесного над душевным [Григорий Нисский, 1995, с. 116–117]. Полемизируя с этой точкой зрения, Иоанн экзарх Болгарский высказывает сходное с воззрениями древнерусского автора[10] мнение о том, что Творец предуготовил сначала форму (тело) для вдуновения в него своего образа, ведь именно это онтологически отличает человека от животных и дарует превосходство над всем живым [Шестоднев, 2001, с. 582].

Признавая тем самым составные и функциональные различия телесной и душевной природ человека, Кирилл Туровский при этом отмечает не меньшую значимость тела по сравнению с душой. Тело человеческое есть дом Божий, оно одухотворено Божьим промыслом: «Но смотри в писания, разумѣи: вездѣ сы домы Божиа, не токмо в твари, но и в человѣцѣхъ. “Вселю бо ся, – рече, – в ня”. Яко же и быст: сниде бо и вселися в плоть человѣчю и взнесе ю от земля на небеса, – да престол есть Божий человѣча плоть; на вышнемь же небеси престол его стоить» [Притча о Душе и Теле, 1956, с. 341].

Тело подчинено душе, поэтому забота о нем необходима ради души. Плоть необходимо, по мнению автора, укреплять к духовным трудам, а пренебрежительного отношения заслуживает лишь мирская жизнь с ее главными спутниками-соблазнами – богатством и славой. Здесь стоит отметить разницу между «телесным» и «плотским», о которой мы говорили выше в связи с византийскими антропологическими идеями. Плотские желания для туровского епископа – это, во-первых, земные прихоти (жажда славы, богатства, чинов и проч.), а во-вторых, биологические потребности. Забота исключительно о плоти, по мысли Кирилла Туровского, – это удовлетворение только биологических потребностей и тщеславных личных помыслов, это жизнь без духовных исканий и любви, в пороке и животных вожделениях.

Телесность же как данная Богом земная оболочка для души не греховна сама по себе. Отметим, что Кирилл даже в ранних произведениях проповедует аскетизм исключительно в отношении духа, а не тела. В данной связи примечателен тот факт, что во всей христианской традиции Древней Руси не приветствовалось чрезмерное угнетение плоти даже в среде монашества. Б. Романов, анализируя «Печерский патерик», обращает внимание на отрывок, посвященный купцу Исакию, поступившему

---

[9] Мотив сознательного греха («разумны грѣх» [Притча о Душе и Теле, 1956, с. 343]) часто встречается в произведениях Кирилла Туровского, выражая мысль о возможности свободного выбора человека между добром и злом.

[10] О.Я. Вдовина предполагает, что «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского является одним из основных возможных источников рассуждений Кирилла Туровского на эту тему, подробно см.: [Вдовина, 2016, с. 96].

в Печерский монастырь и всевозможными способами изнуряющему себя физически. Автор отмечает, что монастырская братия и сам Феодосий Печерский относились к происходящему крайне негативно, считая действия Исакия «уродством» [Романов, 2022, с. 142–143]. Страшный грех – «разумны грѣх и волное богоугодья дѣлатель» [Притча о Душе и Теле, 1956, с. 343], – говорит Кирилл и среди видов покаяния или «духовного оружия», которые можно было бы отнести к телесным, выделяет следующие: пост, воздержание, неспание (бодрствование), сон на земле и ношение одежды из грубых тканей [Притча о Душе и Теле, 1956, с. 345; Слово о бельцах, 1956, с. 349]. Но все это, повторимся, для укрепления духа подвижника и смирения плотских желаний.

В иерархии отношений душа, безусловно, выше тела. Именно поэтому грех – это исключительно духовный груз (недаром слепец несет на себе хромца). Грех, по мнению туровского епископа, есть нравственная категория, и он в воле человека наперекор усилиям разума. Плоть человеческая не может быть греховной сама по себе, греховны помыслы человека, греховным же, о чем говорит вся притча, может быть лишь свободный нравственный выбор человека в пользу зла [Мильков, 2016, с. 45; Вдовина, 2016, с. 92]. Но и в этой ситуации есть выход, по мнению автора. Оптимистическим лейтмотивом через все произведения Кирилла Туровского проходит идея раскаяния. Покаянием мог искупить свой грех Адам, раскаяния ждет домовитый человек во время судебного опроса слепца. Раскаяние есть «древо жизни» и очищение души и тела от всех прегрешений, которое дарует человеколюбивый Господь. Бог, по мнению преподобного Кирилла, не любит угождающих, Бог особенно любит раскаявшихся грешников: «Оле многое Владычне человѣколюбие! И казнить ны и милуеть, грѣха ради озлобляеть ны – и паки покаянья ради приемлеть; не хощеть бо смерти грѣшнича, но обратитися велить и живу ему быти. <…> Нѣсть бо грѣха, иже сдолѣеть Божии милости» [Притча о Душе и Теле, 1956, с. 344].

Антропологическая тематика в произведениях туровского епископа тесно переплетается с сотериологической и эсхатологической проблематикой [Сидоров, 2002, с. 68–69; Бондарь, 2014, с. 256]. Грешен человек или нет, раскаялся или возгордился – все люди смертны и каждому придется держать ответ перед Всевышним. Примечательно, что разделение тела и души возникает, согласно Кириллу Туровскому, непосредственно в момент смерти: «Повелѣ разлучити Бог душю от тѣла» [Там же, с. 345]. Собственно, в этот момент проявляется не только иерархическое главенство души по отношению к телу, но и большая ответственность за нравственно-моральную составляющую прожитой жизни – ответ перед Богом в «Притче» Кирилла держит именно душа. Однако наиважнейшая и ценнейшая функция человеческого тела также проявляется именно в связи с конечностью судьбы человека, и в этом для Кирилла заключается особая значимость и неоспоримая логика: «Вѣруите же в правду въскресению человѣчьскых телес» [Там же, с. 346].

Говоря про заботу о душе, древнерусский автор всегда упоминает и надлежащее внимание к телу. Духовным и физическим трудом, по мнению Кирилла, должен быть укреплен человек в своей общей двусоставности, ведь при условии праведной жизни или совершенного вовремя раскаяния, каждому человеку предстоит воскреснуть и пребывать в вечности именно в том теле, которое было ему дано при рождении: «Тогда бо души наши в телеса внидуть и приимуть въздание кождо по своим дѣломъ – праведници в вѣчную жизнь, а грѣшници в бесконечную смертную муку» [Там же, с. 347]. Иная судьба ждет плоть нераскаявшихся грешников: «…яко толща земная телеса наша просядутся, огнем мучима, и расыплются кости наша при адѣ» [Слово о бельцах, 1956, с. 354].

Отличными от принятых ортодоксальных воззрений выступают воззрения Кирилла на посмертные «мытарства» души, согласно которым, до второго пришествия Христа человеческие души не знают ни суда, ни мучений и сохраняются «Бог знает,

где». Страшный же Божий суд будет происходить уже после воскрешения душ в своих телах, и только тогда каждый человек получит воздаяние по делам своим: праведники – жизнь вечную в своих телах, грешники – бесконечные душевные муки и разрушение плоти [Притча о Душе и Теле, 1956, с. 347]. Интересной представляется трактовка вечных мук по мысли древнерусского автора. Самое страшное наказание для человека – это *разрушение его целостности*, оставление его сознательной, разумной части в страданиях без значимой индивидуальной формы и средства для взаимодействия с внешней средой, каковой выступает человеческая плоть.

В данной связи согласимся с мнением исследователей о том, что человек по своей природе в философской антропологии Кирилла Туровского, да и зачастую в древнерусской культуре в целом, мыслится как целостность [Суворова, 2014, с. 34–40; Семикопова, 2014, с. 73–104][11], нерасчленимое единство души и тела. Отметим, что у Кирилла Туровского отсутствует представление о противоречивости и конфликтности между душевным и телесным началами в человеке, свойственное идее антропологического дуализма, представленной в работах некоторых византийских святых отцов. Телесность, по мысли древнерусского автора, не противопоставлена душе, а является необходимой связью с внешней для души средой и инструментом для существования человека как в мире дольнем, так и в мире горнем после воскрешения. Эти взгляды близки раннехристианскому и ранневизантийскому представлению о человеке как неразрывном единстве души и тела, характерному для таких богословов, как Ириней Лионский, Климент Александрийский, Иоанн Дамаскин[12]. Именно тело мыслится как Божий храм, вместилище Святого Духа. По сюжету «Притчи» слепец и хромец, сговорившись, пошли на грех вместе. Таким образом, человек как уникальное создание Господа для Кирилла Туровского парадоксально *целостен в своей изначальной дуальности*, а взаимодействие души и тела внутри личности можно охарактеризовать как *со-участие*, *со-житие*, *со-единство*.

Заключение

Творчество выдающегося писателя и проповедника Кирилла Туровского продолжает традицию преемственности византийской святоотеческой мысли в философии Древней Руси. Заимствуя в восточно-христианской патристике те или иные идеи и привнося в них оригинальное осмысление, преподобный Кирилл складывает свою собственную мозаику философской антропологии, которая приоткрывает для современного исследователя мировоззрение и духовные искания древнерусского человека, его взгляды на свое бытие, его чаяния и надежды.

---

[11] Т.В. Семикопова вводит понятие библейского холизма для характеристики особого антропологического взгляда Кирилла Туровского, предполагающего отсутствие дуализма души и тела вследствие общей тварности и взаимосвязанности обеих частей, подробно см.: [Семикопова, 2014, с. 45–104].

[12] Устойчивой идеей в учениях указанных святых отцов выступает мысль о единстве души и тела в человеке, которое прервется после смерти, но чудо всеобщего Воскрешения снова воссоединит эту целостность. Для Иринея Лионского душа в человеке – это жизнь, тело же сосуд, вместилище души. Он высказывает мысль, что образ Божий заключен как в душе, так и в теле; таким образом, спасения достойны обе части человеческого существа. Плоть крайне важна, так как, воплотившись именно в ней, Слово Божие показало истинный образ и восстановило подобие [Ириней Лионский, 2008, web]. Как и Ириней Лионский, Климент Александрийский отмечал гармоническое сочетание всех частей в сотворенном Богом человеке, у него нет резкого противопоставления души и тела, при этом «ни душа не является чем-то добрым по природе, ни тело – чем-то по природе злым» [Климент Александрийский, 2003, web]. Тело создано вместе с душой и подчинено ей, следовательно, забота о теле необходима ради души. Сходные воззрения имел и Иоанн Дамаскин: «Душе же свойственны благочестие и мышление. Но добродетели общи душе и телу, и именно потому, что они имеют отношение к душе, так как душа пользуется телом» [Иоанн Дамаскин, 2002, с. 83].

Телесность в антропологии Кирилла Туровского – необходимая внешняя оболочка для души, форма, сосуд, не являющийся греховным изолированно от душевных движений, но выступающий вместилищем порока в связи со свободным волеизъявлением человека, решившего проживать эту жизнь в утолении земных соблазнов и животных потребностей. Плоть как таковая также не греховна, но именно она связывает человека с природным происхождением (тело из земли) и «приземляет» личность, устремленную к духовным поискам. Однако именно в этом мыслится суть пребывания человека в мире, подаренном ему Господом. Как отмечал Иоанн Златоуст (и замечание это сходно с воззрениями преподобного Кирилла): «Хотя плоть и ниже души, но и она прекрасна» [Иоанн Златоуст, 1904, с. 797]. Душа и тело в земном человеке не несут в себе зла, они онтологически взаимосвязаны и выступают необходимыми составляющими *неделимой, нерасчлененной целостности*, созданной Богом *прекрасной и совершенной*.

Наследуя идею святоотеческой мысли касательно дуализма человеческой природы вследствие грехопадения, преподобный Кирилл проповедует освобождение от греха путем принятия святого крещения, очищения и обновления человека, тем самым преодолевая внутренний конфликт человеческого существа и даря надежду на возможность его будущего – вечного бытия.

Список литературы

Баранкова, 2017 – *Баранкова Г.С.* Оригинальное и заимствованное в творчестве Кирилла Туровского // Русская речь. 2017. № 5. С. 79–89.

Бондарь, 2014 – *Бондарь С.В.* Антропологические воззрения святого Кирилла Туровского в контексте христианского учения о человеке // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях / Под ред. П.И. Гайденко. 2014. Вып. 4. С. 242–327.

Василий Великий, 2009, web – *Василий Великий.* Творения: в 2 т. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М.: Сибирская благозвонница, 2009. URL: https://azbyka.ru/otechnik/books/original/15868/svt_Vasiliy_Velikiy_1.pdf (дата обращения: 10.03.2022).

Вдовина, 2016 – *Вдовина О.Я.* Человек в сочинениях Кирилла Туровского: идейные основы богословско-философских построений // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях / Под ред. П.И. Гайденко. 2016. Вып. 6. С. 83–115.

Григорий Богослов, 1994 – *Григорий Богослов*. О человеческой природе // *Григорий Богослов*. Собрание творений: в 2 т. Т. 2. [Б.м.]: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 41–44.

Григорий Богослов, 2007, web – *Григорий Богослов.* Слово 45. На Святую Пасху // *Григорий Богослов.* Творения: в 2 т. Т. 1: Слова. М.: Сибирская благозвонница, 2007. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Bogoslov/slova-izd-2007-g/45 (дата обращения: 15.10.2022).

Григорий Нисский, 1995 – *Григорий Нисский*. Об устроении человека / Пер., примеч. и послесл. В.М. Лурье. М.: Аксиома, 1995. 173 с.

Еремин, 1966 – *Еремин И.П.* Ораторское искусство Кирилла Туровского // Литература Древней Руси (этюды и характеристики). М.; Л.: Наука, 1966. С. 132–144.

Замалеев, 1987 – *Замалеев А.Ф.* Философская мысль средневековой Руси. Л.: Наука, 1987. 247 с.

Златоструй, 1990 – Златоструй. Древняя Русь. XII–XIII вв. / Сост., авторский текст, коммент. А.Г. Кузьмина, А.Ю. Карпова. М.: Молодая гвардия, 1990. 302 с.

Ианнуарий (Ивлиев), 2003 – *Ианнуарий* (*Ивлиев*), архим. Антропология в Новом Завете // VIII Международные Кирилло-Мефодиевские чтения, посвященные дням славянской письменности и культуры. Материалы чтений (Минск, 23–26 мая 2002 г.). Ч. 1. Кн. 1. Минск: Ковчег, 2003. С. 27–34.

Ианнуарий (Ивлиев), 2004 – *Ианнуарий* (*Ивлиев*), архим. Основные антропологические понятия в посланиях апостола Павла // Православное учение о человеке. Избранные статьи. М.; Клин: Христианская жизнь, 2004. С. 23–28.

Иоанн Дамаскин, 2002 – *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры // Творения преподобного Иоанна Дамаскина / Пер. и коммент. Д.Е. Афиногенова и др. М.: Индрик, 2002. 414 с.

Иоанн Златоуст, 1903 – *Иоанн Златоуст*. Беседы на послание к римлянам // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Т. 9. Ч. 2. СПб.: С.-Петерб. духов. акад., 1903. С. 483–859.

Иоанн Златоуст, 1904 – *Иоанн Златоуст*. Толкование на послание к Галатам // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Т. 10. Кн. 2. СПб.: С.-Петерб. духов. акад., 1904. С. 729–816.

Ириней Лионский, 2008, web – *Ириней Лионский*. Обличение и опровержение лжеименного знания (Против ересей) / Пер. прот. П. Преображенского, Н.И. Сагарды. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Irinej_Lionskij/protiv-eresej/ (дата обращения: 05.03.2023).

Киприан (Керн), 1996 – *Киприан* (*Керн*), архим. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. 449 с.

Климент Александрийский, 2003 – *Климент Александрийский*. Строматы: в 3 т. / Пер. с древнегреч. и комм. Е.В. Афонасина. Т. 2. Кн. 4–5. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2003. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/stromaty/ (дата обращения: 05.03.2023).

Колесов, 1980 – *Колесов В.В.* Из «Притч» и «Слов» Кирилла Туровского // Памятники литературы Древней Руси. XII век / Сост. и общ. ред. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачева; вступ. ст. Д.С. Лихачева. М.: Художественная литература, 1980. С. 661–662.

Колесов, 2016 – *Колесов В.В.* Стилистика и поэтика Кирилла Туровского // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях / Под ред. П.И. Гайденко. 2016. Вып. 6. С. 10–35.

Лоргус, 2003 – *Лоргус А.* Православная антропология. Курс лекций. Вып. 1. М.: Граф-Пресс, 2003. С. 53–107.

Максим Исповедник, 1993 – *Максим Исповедник*. Мистагогия // *Максим Исповедник*. Творения: в 2 кн. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты / Пер., вст. статья и коммент. А.И. Сидорова. М.: Мартис. С. 154–184.

Мейендорф, 1997 – *Мейендорф Иоанн*, прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение / Под ред. И.П. Медведева, В.М. Лурье. Пер. Г.Н. Начинкина. СПб.: Византинороссика, 1997. 479 с.

Мейендорф, 2013 – *Мейендорф Иоанн*, прот. Антропология и первородный грех // *Мейендорф Иоанн*, прот. Пасхальная тайна: Статьи по богословию. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т: Эксмо, 2013. С. 250–258.

Мильков, 2016 – *Мильков В.В.* Идейное своеобразие религиозных и нравственных воззрений Кирилла Туровского // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях / Под ред. П.И. Гайденко. 2016. Вып. 6. С. 36–65.

Платон, 1993, web – *Платон*. Федон / Пер. с др-греч. С.П. Маркиша // *Платон*. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. URL: http://ancientrome.ru/antlitr/t.htm?a=1450190000 (дата обращения: 11.03.2023).

Повесть о бельцах, 1956 – Повесть Кирила многогрѣшнаго мниха к Василию игумену Печеръскому о бѣлоризцѣ человѣцѣ, и о мнишьствѣ, и о души, и о покаянии // Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы. Т. 12. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1956. С. 348–354.

Притча о Душе и Теле, 1956 – Кирила мниха притча о человѣчстѣй души и о телеси, и о преступлении божия заповѣди, и о воскресении телесе человѣча, и о будущемь судѣ, и о муцѣ // Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы. Т. 12. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1956. С. 340–347.

Романов, 2022 – *Романов Б.А.* Люди и нравы Древней Руси. М.: Ломоносовъ, 2022. 224 с.

Семикопова, 2014 – *Семикопова Т.В.* Антропологические представления в религиозно-философском наследии митрополита Никифора Киевского и святителя Кирилла Туровского: сравнительный анализ // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2014. № 12. С. 45–104.

Сидоров, 2002 – *Сидоров А.И.* Становление культуры святости. Древнее монашество в истории и литературных памятниках // У истоков культуры святости. Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности. М.: Паломник [и др.], 2002. С. 15–130.

Сказание о черноризском чине, 1956 – Кюрила епископа Туровьскаго сказание о черноризьчьстѣмь чину, от вытхаго закона и новаго; оного образ носяща, а сего дѣлы съвьршающа //

Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы. Т. 12. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1956. С. 354–361.

Слово о расслабленном, 1956 – Того же грѣшнаго мниха слово о раслабленѣмь, от бытия и от сказания евангелскаго, в неделю 4 по пасцѣ // Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы. Т. 15. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1959. С. 331–335.

Суворова, 2014 – *Суворова О.С.* Конструирование представлений о целостности человека в древнерусской культуре // Дискуссия: журнал научных публикаций. 2014. № 6 (47). С. 34–40.

Флоровский, 2006 – *Флоровский Г.В.* Византийские Отцы V–VIII веков. Минск: Изд. Белорусского Экзархата, 2006. 335 с.

Чистякова, 2022 – *Чистякова О.В.* Восточная патристика о противоречивости человека и обóжении человечества // Вестник Санкт-Петербургского ун-та. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38. Вып. 4. С. 650–661. URL: https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.417 (дата обращения: 11.03.2023).

Шестоднев, 2001 – Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского / Г.С. Баранкова, В.В. Мильков. СПб.: Алетейя, 2001. 971 с.

Щеглов, 1999 – *Щеглов А.П.* Древнерусская ноуменальная философия. М.; Иерусалим: Мосты культуры Gesharim, 1999. 197 с.

The Idea of the Integrity of Human Nature in the Works of Cyril of Turov in the Context of the Byzantine Patristic Tradition*

Anastasiia A. Volkova

Faculty of Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba (RUDN University). 6 Miklukho-Maklaya str., Moscow, 117198, Russian Federation; e-mail: dead-ligeya@mail.ru

The article is devoted to the analysis of the anthropological views of Cyril of Turov on the relationship of spiritual and bodily principles in human nature. In connection with this goal, a review of general anthropological ideas about human nature, presented in Eastern Christian patristic thought, is undertaken in order to identify possible continuity in the works of the ancient Russian author. The tradition of anthropological dualism characteristic of Byzantine patristic thought is shown. A detailed reflection of the relationship between the spiritual and the carnal in human nature is considered on the material of such early works by Cyril of Turov as "A word about the monasticism", "The Legend of the Chernorizsky rank", and later – "The Parable of the Soul and Body", "The Word about the Relaxed". As a result of the research, the author of the article concludes that, firstly, physicality in the anthropology of the ancient Russian author acts as a necessary outer shell for the soul, a form that is not sinful in isolation from spiritual movements, but acts as a receptacle of vice in connection with the free will of a person who has decided to live his life in satisfying earthly temptations and animals needs. Secondly, sin is an exclusively spiritual burden and spiritual responsibility. And, finally, thirdly, according to Cyril of Turov, soul and body are not opposed within a human being, but act as necessary, equally significant parts of the indivisible, undifferentiated integrity of the perfect creation of the Lord – man.

Keywords: eastern patristics, Byzantine philosophy, Christian anthropology, philosophy of Old Rus, Cyril of Turov, soul and body

* The work was supported by the Russian Science Foundation (grant No. 22-18-00050) «Byzantine Philosophy as a Phenomenon of Mutual Influence of Western and Eastern Cultures and the Source of the Formation of Philosophy in Old and Medieval Rus».

References

Barankova G.S. Original'noe i zaimstvovannoe v tvorchestve Kirilla Turovskogo [Original and Borrowed in the Works of Cyril of Turov], *Russkaya rech'* [Russian Language], 2017, no. 5, pp. 79–89. (In Russian)

Bondar S.V. Antropologicheskie vozzreniya svyatogo Kirilla Turovskogo v kontekste khristianskogo ucheniya o cheloveke [Anthropological Views of St. Cyril of Turov in the Context of the Christian Teaching About Man], *Drevnyaya Rus': vo vremeni, v lichnostyakh, v ideyakh* [Old Rus: in Time, in Personalities, in Ideas], ed. by P.I. Gaidenko, 2014, Issue 4, pp. 242–327. (In Russian)

Chistyakova O.V. Vostochnaja patristika o protivorechivosti cheloveka i obózhenii chelovechestva [Oriental Patristics on the Inconsistency of Man and the Deification of Mankind], Vestnik Sankt-Peterburgskogo un-ta. Filosofija i konfliktologija [Bulletin of St.-Petersburg University. Philosophy and Conflictology], 2022, vol. 38, issue 4, pp. 650–661. Available at: https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.417 (accessed: 11.03.2023). (In Russian)

Eremin I.P. Oratorskoe iskusstvo Kirilla Turovskogo [Oratorical Art of Kirill Turovsky], *Literatura Drevnei Rusi (etyudy i kharakteristiki)* [Literature of Old Rus (Sketches and Characteristics)]. Moscow; Leningrad: Nauka Publ., 1966, pp. 132–144. (In Russian)

Florovsky G.V. *Vizantijskie Otcy V–VIII vekov* [The Byzantine Fathers of the 5th–8th centuries]. Minsk: Izd. Belorusskogo Ekzarhata Publ., 2006. 335 p. (In Russian)

Grigorii Bogoslov. O chelovecheskoi prirode [Gregory the Theologian. On Human Nature]. In: Grigorii Bogoslov. *Sobranie tvorenii* [Collection of Creations]: v 2 vols, vol. 2. [B.m.]: Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra Publ., 1994, pp. 41–44. (In Russian)

Grigorii Bogoslov. Slovo 45. Na Svyatuyu Paskhu [Gregory the Theologian. Word 45. On Holy Easter]. In: Grigorii Bogoslov. *Tvoreniya* [Creations]: v 2 vols, vol. 1: Slova. Moscow: Siberian blagozvonnitsa Publ., 2007. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Bogoslov/slova-izd-2007-g/45 (accessed: 15.10.2022). (In Russian)

Grigorii Nisskii. *Ob ustroenii cheloveka* [Gregory of Nyssa. On the Making of Man], ed. by V.M. Lur'e. Moscow: Aksioma Publ., 1995. 173 p. (In Russian)

Iannuarius (Ivliev), Archim. Antropologiya v Novom Zavete [Anthropology in the New Testament], *VIII Mezhdunarodnye Kirillo-Mefodievskie chteniya, posvyashchennye dnyam slavyanskoi pis'mennosti i kul'tury.* Materialy chtenii (Minsk, 23–26 maya 2002 g.). [VIII International Cyril and Methodius Readings dedicated to the Days of Slavic Writing and Culture. Materials of readings (Minsk, May 23–26, 2002)]. Part 1. Book 1. Minsk: Kovcheg Publ., 2003, pp. 27–34. (In Russian)

Iannuarius (Ivliev), Archim. Osnovnye antropologicheskie ponyatiya v poslaniyakh apostola Pavla [The Main Anthropological Concepts in the Epistles of the Apostle Paul], *Pravoslavnoe uchenie o cheloveke. Izbrannye stat'i* [The Orthodox Teaching about Man. Selected Articles]. Moscow; Klin: Khristianskaya zhizn', 2004, pp. 23–28. (In Russian)

Ioann Damaskin. Tochnoe izlozhenie pravoslavnoi very [The Exact Exposition of the Orthodox Faith]. In: *Tvoreniya prepodobnogo Ioanna Damaskina* [The Works of St. John of Damascus], trans. and comm. by D.E. Afinogenov et al. Moscow: Indrik Publ., 2002. 414 p. (In Russian)

Ioann Zlatoust. Besedy na poslanie k rimlyanam [John Chrysostom. Conversations on the Epistle to the Romans], *Tvoreniya svyatogo ottsa nashego Ioanna Zlatousta arkhiepiskopa Konstantinopol'skogo* [The Works of our Holy Father John Chrysostom, Archbishop of Constantinople], vol. 9, part 2. St.-Petersburg: St.-Petersburg dukhov. akad. Publ., 1903, pp. 483–859. (In Russian)

Ioann Zlatoust. Tolkovanie na poslanie k Galatam [John Chrysostom. Interpretation of the Epistle to the Galatians], *Tvoreniya svyatogo ottsa nashego Ioanna Zlatousta, arkhiepiskopa Konstantinopol'skogo* [The Works of our Holy Father John Chrysostom, Archbishop of Constantinople], vol. 10, book 2. St.-Petersburg: St.-Petersb. dukhov. akad. Publ., 1904, pp. 729–816. (In Russian)

Irinei Lionskii. *Oblichenie i oproverzhenie lzheimennogo znaniya (Protiv eresei)* [Irenaeus of Lyon. Denunciation and Refutation of False Knowledge (Against Heresies)], trans. by prot. P. Preobrazhensky, N.I. Sagarda. St.-Petersb.: Oleg Abyshko Publ., 2008. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Irinej_Lionskij/protiv-eresej/ (accessed: 05.03.2023). (In Russian)

Kiprian (Kern), Arkhim. *Antropologiya sv. Grigoriya Palamy* [Cyprian (Kern) archim. Anthropology of St. Gregory Palamas]. Moscow: Palomnik Publ., 1996. 449 p. (In Russian)

Kirila mniha pritcha o chelovechstej dushi i o telesi, i o prestuplenii bozhija zapovedi, i o voskresenii telese chelovecha, i o budushhem' sude, i o muce [Cyril the Monk the Parable of the Human Soul and the Body, and the Transgression of God's Commandment, and the Resurrection of the Human Body,

and the Future Judgment, and Torment]. In: Eremin I.P. Literaturnoe nasledie Kirilla Turovskogo [Literary Heritage of Cyril of Turov], *Trudy otdela drevnerusskoj literatury Instituta russkoj literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian Literature of the Institute of Russian Literature], vol. 12. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR Publ., 1956, pp. 340–347. (In Old Russian)

Kjurila episkopa Turov'skago skazanie o chernoriz'ch'stem' chinu, ot v'thago zakona i novago; onogo obraz nosjashha, a sego dely sv'rshajushha [The Legend of Cyril Bishop of Turov about the Chernorizsky Rank from the Old Law and the New; it is the Image of the Bearer, and This Deed is Accomplished]. In: Eremin I.P. Literaturnoe nasledie Kirilla Turovskogo [Literary Heritage of Cyril of Turov], *Trudy otdela drevnerusskoj literatury Instituta russkoj literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian Literature of the Institute of Russian Literature], vol. 12. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR Publ., 1956, pp. 354–361. (In Old Russian)

Kliment Aleksandriiskii. *Stromaty* [Clement of Alexandria. Stromata]: v 3 vols, vol. 2, books 4–5, ed. by E.V. Afonasina. St.-Petersburg: Oleg Abyshko Publ., 2003. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/stromaty/ (accessed: 05.03.2023). (In Russian)

Kolesov V.V. Iz «Pritch» i «Slov» Kirilla Turovskogo [From the "Parables" and "Words" of Cyril of Turov], *Pamyatniki literatury Drevnei Rusi*. XII vek [Monuments of Literature of Old Rus. 12th century], ed. by L.A. Dmitriev, D.S. Likhachev; introd. by D.S. Likhachev. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1980, pp. 661–662. (In Russian)

Kolesov V.V. Stilistika i poetika Kirilla Turovskogo [Stylistics and Poetics of Cyril of Turov], *Drevnyaya Rus': vo vremeni, v lichnostyakh, v ideyakh* [Old Rus: in Time, in Personalities, in Ideas], ed. by P.I. Gaidenko. 2016, issue 6, pp. 10–35. (In Russian)

Lorgus A. *Pravoslavnaya antropologiya*. Kurs lektsii [Orthodox Anthropology. Course of Lectures], issue 1. Moscow: Graf-Press, 2003, pp. 53–107. (In Russian)

Maksim Ispovednik. Mistagogija [Maximus the Confessor. Mystagogy]. In: Maksim Ispovednik. *Tvorenija* [Creations], in 2 books, book 1: Bogoslovskie i asketicheskie traktaty, ed. by A.I. Sidorov. Moscow: Martis Publ., 1993, pp. 154–184. (In Russian)

Mejendorf Ioann, prot. Antropologija i pervorodnyj grekh [Anthropology and Original Sin]. In: Mejendorf Ioann, prot. *Pashal'naja tajna: Stat'i po bogosloviju* [Easter Mystery: Articles on Theology]. Moscow: Pravoslavnyj Svjato-Tihonovskij gumanitarnyj un-t Publ.; Eksmo Publ., 2013, pp. 250–258. (In Russian)

Mejendorf Ioann, prot. *Zhizn' i trudy svjatitelja Grigorija Palamy: Vvedenie v izuchenie* [The Life and Works of St. Gregory Palamas: An Introduction to the Study], ed. by I.P. Medvedev, V.M. Lur'e; trans. by. G.N. Nachinkin. St.-Petersburg: Vizantinorossika Publ., 1997. 479 p. (In Russian)

Mil'kov V.V. Idejnoe svoeobrazie religioznyh i nravstvennyh vozzrenij Kirilla Turovskogo [Ideological Originality of Religious and Moral Views of Cyril of Turov], *Drevnjaja Rus': vo vremeni, v lichnostjah, v idejah* [Old Rus: in Time, in Personalities, in Ideas], ed. by P.I. Gajdenko, 2016, Issue 6, pp. 36–65. (In Russian)

Plato. Fedon, trans. by S.P. Markish. In: Plato. *Sobranie sochinenii* [Collected Works]: in 4 vol., vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1993. URL: http://ancientrome.ru/antlitr/t.htm?a=1450190000 (accessed: 11.03.2023). (In Russian)

Povest' Kirila mnogogreshnago mniha k Vasiliju igumenu Pecherskomu o belorizcѣ chelovece, i o mnish'stve, i o dushi, i o pokajanii [A Tale of Cyril Sinful Monk to Vasily Abbot Pechersky about Monasticism and Soul, and on Repentance]. In: Eremin I.P. Literaturnoe nasledie Kirilla Turovskogo [Literary Heritage of Cyril of Turov], *Trudy otdela drevnerusskoj literatury Instituta russkoj literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian Literature of the Institute of Russian Literature], vol. 12. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR Publ., 1956, pp. 348–354. (In Old Russian)

Romanov B.A. *Ljudi i nravy Drevnej Rusi* [People and Customs of Old Rus]. Moscow: Lomonosov Publ., 2022. 224 p. (In Russian)

Semikopova T.V. Antropologicheskie predstavlenija v religiozno-filosofskom nasledii mitropolita Nikifora Kievskogo i svjatitelja Kirilla Turovskogo: sravnitel'nyj analiz [Anthropological Representations in the Religious and Philosophical Heritage of Metropolitan Nikephoros of Kiev and St. Cyril of Turov: a Comparative Analysis], *Trudy Nizhegorodskoj duhovnoj seminarii* [Proceedings of the Nizhny Novgorod Theological Seminary], 2014, no. 12, pp. 45–104. (In Russian)

Shcheglov A.P. *Drevnerusskaja noumenal'naja filosofija* [Old Russian Noumenal Philosophy]. Moscow; Ierusalim: Mosty kultury Gesharim, 1999. 197 p. (In Russian)

Shestodnev Ioanna ekzarkha Bolgarskogo [Shestodnev of John the Exarch of Bulgaria], ed. by G.S. Barankova, V.V. Mil'kov. St.-Petersburg: Aleteya Publ., 2001. 971 p. (In Russian)

Sidorov A.I. Stanovlenie kul'tury svjatosti. Drevnee monashestvo v istorii i literaturnyh pamjatnikah [The Formation of the Culture of Holiness, Ancient Monasticism in History and Literary Monuments], *U istokov kul'tury svjatosti. Pamjatniki drevnecerkovnoj asketicheskoj i monasheskoj pis'mennosti* [At the Origins of the Culture of Holiness. Monuments of Ancient Church Ascetic and Monastic Writing]. Moscow: Palomnik Publ. [i dr.], 2002, pp. 15–130. (In Russian)

Suvorova O.S. Konstruirovanie predstavlenij o celostnosti cheloveka v drevnerusskoj kul'ture [Constructing Ideas about Human Integrity in Old Russian Culture], *Diskussija: zhurnal nauchnyh publikacij* [Discussion: Journal of Scientific Publications], 2014, no. 6 (47), pp. 34–40. (In Russian)

Togo zhe greshnago mniha slovo o raslablenem', ot bytija i ot skazanija evangelskago, v nedelju 4 po pasce [That the Same Sinful Monk's Word about the Relaxed, from Genesis and from the Gospel Legend, in the Week 4 on Easter]. In: Eremin I.P. Literaturnoe nasledie Kirilla Turovskogo [Literary Heritage of Cyril of Turov], *Trudy otdela drevnerusskoj literatury Instituta russkoj literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian Literature of the Institute of Russian Literature], vol. 12. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR Publ., 1956, pp. 331–335. (In Old Russian)

Vasilii Velikii. *Tvoreniya*: v 2 t. T. 1: Dogmatiko-polemicheskie tvoreniya. Ekzegeticheskie sochineniya. Besedy [Basil the Great. Creations: in 2 vols, vol. 1: Dogmatic and Polemical Creations. Exegetical Writings. Conversations]. Moscow: Siberian blagozvonnitsa Publ., 2009. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/books/original/15868/svt_Vasiliy_Velikiy_1.pdf (accessed: 10.03.2022). (In Russian)

Vdovina O.Ya. Chelovek v sochineniyakh Kirilla Turovskogo: ideinye osnovy bogoslovsko-filosofskikh postroenii [Man in the Works of Cyril of Turov: Ideological Foundations of Theological and Philosophical Constructions], *Drevnyaya Rus': vo vremeni, v lichnostyakh, v ideyakh* [Old Rus: in Time, in Personalities, in Ideas], ed. by P.I. Gaidenko, 2016, issue 6, pp. 83–115. (In Russian)

Zamaleev A.F. *Filosofskaya mysl' srednevekovoi Rusi* [Philosophical Thought of Medieval Rus]. Leningrad: Nauka Publ., 1987. 247 p. (In Russian)

Zlatostrui. *Drevnyaya Rus'. XII–XIII vv.* [Old Rus. 12th–13th centuries], ed. by A.G. Kuz'min, A.Yu. Karpov. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 1990. 302 p. (In Russian)

История философии
2023. Т. 28. № 2. С. 36–46
УДК 165.165

History of Philosophy
2023, Vol. 28, No. 2, pp. 36–46
DOI: 10.21146/2074-5869-2023-28-2-36-46

А.А. Кротов

Философия исторических альтернатив: «Ухрония» Шарля Ренувье

Кротов Артем Александрович – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой. МГУ имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119234, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4; e-mail: krotov@philos.msu.ru

В статье анализируется философия истории основателя французской школы неокантианства, нашедшая выражение в идее Ухронии. Акцентируется внимание на теоретических установках, свойственных различным этапам творческого развития Ренувье, и на их связи с «утопией в истории». В своей философии истории Ренувье выступает против концепции предопределенности, необходимости всех происходящих событий. Он настаивает на присутствии свободы в истории, на возможности движения по иным путям социального бытия, не зафиксированным традицией. В альтернативной версии истории, изображенной французским мыслителем, христианство восторжествовало не на Западе, а на Востоке. Крестовые походы состоялись, но географически были устремлены в противоположном направлении. Прогресс в понимании религии возвращает позднее христианство на Запад в очищенном от фанатизма виде. Будущее человеческой цивилизации Ренувье связывает с республиканским общественным устройством. Он предсказывает прекращение всех видов войн. В осторожной, завуалированной форме он подвергает критике режим Второй империи во Франции. Концепция Ренувье заключала в себе как сильные, так и уязвимые стороны. Она плодотворна своим призывом ориентироваться в политической жизни на представление о действенности свободной воли человека, идею максимального наполнения моральным содержанием понятия государства. Она уязвима в своей интенции придавать решающее значение интеллектуальному фактору в истории.

Ключевые слова: Шарль Ренувье, неокритицизм, Ухрония, французская философия, философия истории

Шарль Ренувье (1815–1903), лидер неокантианского движения во Франции, хотя и воспринимался многими его современниками по преимуществу как создатель особой теоретико-познавательной концепции, вовсе не дистанцировался от проблем практической философии. Вопрос о политическом будущем человечества интересовал его с юных лет. Конечно, с годами, накопленным и переосмысленным опытом, его взгляд на этот вопрос приобретал новые черты, дополнялся и развивался. Он находит свое зрелое воплощение в сочинении «Ухрония» (1857). Но прежде,

© Кротов А.А., 2023

чем это произведение было создано, автор проделал значительный творческий путь. Эволюция его воззрений напрямую связана с учением об «утопии в истории», которое, с одной стороны, резюмирует историю на определенном этапе, с другой – дает авторские ответы на вызовы времени. С современной точки зрения, его учение представляет интерес благодаря таким теоретическим аспектам, как метод и способ постановки философских проблем, многие из которых продолжают сохранять актуальный и дискуссионный характер. С другой стороны, система французского мыслителя важна в качестве одной из недостаточно изученных страниц в истории интеллектуальной культуры.

О развитии собственных идей Ренувье откровенно повествует, в частности, в одном из разделов «Эскиза систематической классификации философских учений» (1885–1886). В семнадцать лет он слушал лекции по философии Шарля Поре в коллеже Роллен. Они не оказали на юного ученика желательного педагогу результата. «Мой очень достойный профессор, г. Поре, ничему меня не научил, не потому, что это было его ошибкой, и не потому, что я не имел никакой склонности к занятию общими идеями, напротив; но я был тогда заражен сен-симонистскими проповедями; я читал *Глоб* во время занятий; меня убедили, что человеческие верования скоро полностью обновятся, что старый арсенал познания и груды библиотек уже потеряли свою ценность» [Renouvier, 1886, t. 2, p. 358]. Увлечение сен-симонизмом, по признанию философа, продлилось у него примерно до двадцатилетнего возраста. Оно оставило ему «в наследство жестокое разочарование», равно как «ребяческое презрение к аналитическим приемам и скромным знаниям». Ренувье поступает в Политехническую школу, где посвящает четыре года математическим занятиям. О них он вспоминал с благодарностью, говорил, что они приучили его «размышлять о методах, искать их истинный смысл и оправдание».

Во время учебы в Политехнической школе он изучает главный труд Конта, по-видимому, знакомится и с самим его автором, работавшим при ней в качестве репетитора (1834). Соприкосновение с позитивистскими идеями не проходит для Ренувье впустую. Как отмечал Октав Амлен (Гамелен): «Хотя позднее он был противником позитивизма по многим пунктам, он находил удовольствие в том, что красиво отдавал справедливость математической части курса позитивной философии. Он объявляет ее находящейся далеко впереди того рутинного обучения, которое получил» [Hamelin, 1927, p. 7]. Но, как бы то ни было, гораздо значительнее оказалось влияние на мировосприятие будущего теоретика неокритицизма картезианских идей. По свидетельству Ренувье, ему случайно довелось прочитать «Первоначала философии» Декарта. Книга его поразила; он обратился и к другим сочинениям великого рационалиста. Ренувье вспоминал, как с «истинным восторгом» он тогда приобщился к «этому математическому методу, примененному к идеям, к этой столь твердой мысли, к этому столь прекрасному и полному языку, этой мощно сконструированной системе» [Renouvier, 1886, t. 2, p. 359]. Погружение в многообразный мир смыслов системы Декарта прояснило для Ренувье вопрос о его собственном призвании. Он посвящает свою жизнь философии. Прежде всего, читает произведения Спинозы, Лейбница, Мальбранша, пишет конкурсное сочинение о картезианстве. По собственному признанию, он приписывал «преобладающую роль математическим и физическим идеям» Декарта. «Таков был, следовательно, мой исходный пункт» [Ibid.]. Постепенно Ренувье приходит к убеждению, что Кант в «Критике чистого разума» «окончательно опроверг» доктрину Декарта.

Ренувье упорно, последовательно работает над построением системы, нашедшей выражение в «Опытах общей критики» (т. 1–4, 1854–1864). В качестве «формального вывода критицизма» он провозглашает положение о том, что для сознания существованием обладают только феномены, реальность должна рассматриваться как совокупность феноменов и соединяющих их законов. Призывая четко опре-

делить границы познания, он заявлял, что «универсальный синтез» противоречив и ненаучен, независимо от того, пытаются ли философы обозначать его предельно широкими понятиями Бога или мира. Ренувье признавал, что «формальный вывод» его неокритицизма близок позитивистской философии, но настаивал на том, что его подход лишен существенных ошибок и «крайних заблуждений» последней. Отдавая должное Канту за открытие важных теоретико-познавательных истин, он видел недостаток учения немецкого мыслителя в излишне доверчивом отношении к принятой в его время психологии. «Общая критика» человеческого познания «вдохновляется духом науки; она есть сам этот дух» [Renouvier, 1854, t. 1, p. VI]. В рамках своей системы неокритицизма Ренувье уделяет значительное внимание проблеме свободы. Заметим, что Габриэль Сеай с полным на то основанием утверждал: «Философия Ренувье есть философия свободы» [Séailles, 1905, p. 1].

В 1848 г., поддерживаемый Карно, министром временного правительства, он публикует «Республиканский учебник человека и гражданина». Его политические надежды в нем выражены вполне четко: «Мы живем при республике, и с божьей помощью, если мы мудры, при ней и останемся» [Renouvier, 1904, p. 123]. Моральной целью человека в земной жизни он называет достижение счастья, а оно возможно только при самосовершенствовании. Условием совместного продвижения людей к братству и совершенству выступает разумно организованная политическая система, в которой народ делегирует полномочия представителям исполнительной и законодательной власти. Ренувье заявлял, что некогда короли силой навязали французскому народу свое «величество» мнимо божественного происхождения. Отныне же народ сам будет избирать своих представителей, которым предстоит принять законы, отвечающие его интересам.

По существу, в «Ухронии» Ренувье нашли отражение, пусть и в разной степени, различные теоретические установки, воспринятые, равно как и самостоятельно выдвинутые им на предшествующих этапах творческого пути. В этом произведении можно найти отголоски социалистических, позитивистских, кантовских идей. В нем проводится концепция прогресса, подчеркиваются идеи равенства, социальной справедливости, толерантности, отвергается деспотизм и фанатизм, утверждается исключительное значение интеллектуальных достижений для общего хода человеческой истории. Нашло своеобразное преломление в нем и учение о вечном мире. Концепция свободы, получившая ранее у Ренувье обоснование в теоретико-познавательной сфере, обретает обстоятельное практическое приложение.

Незадолго до смерти философ сказал: «Я искренне, бескорыстно искал истину. Я не помню ни одной написанной мною строки, которая не была бы выражением моей мысли» [Renouvier, 1930, p. 5]. Вряд ли имеется повод для сомнений в том, что именно так и выглядело для философа восприятие собственного творческого пути. Внимательно присмотримся к его учению об альтернативах в истории.

По форме «Ухрония» совсем не напоминает большинство философских трактатов своей эпохи. Это художественный текст, пронизанный мировоззренческими установками. В нем раскрывается, по замыслу Ренувье, «история европейской цивилизации, которой она не была, какой она могла бы быть» [Renouvier, 1988, p. 9]. Размышления об условных возможностях, так и оставшихся нереализованными в истории, нужны философу не ради построения абстрактной схемы, свидетельствующей об эрудиции ее создателя и его способности к нестандартным формулировкам и ходам мысли. Его интересуют средства, раскрывающие перед человечеством дорогу к справедливому, свободному обществу.

С точки зрения структуры, «Ухрония» включает большую рукопись, приписываемую монаху эпохи Возрождения, пояснения к ней, будто бы сделанные последующими хранителями упомянутого текста, предисловие и послесловие издателя. О монахе читателю сообщается, что он пал жертвой инквизиции в Риме вскоре после

Джордано Бруно. От имени издателя Ренувье заявляет о моральной направленности книги. Ухрония – это «утопия прошедших времен». Она выстраивается на основе предположения, что некоторые исторические деятели могли бы принять иные решения, совершить иные поступки. Тогда облик цивилизации оказался бы отличным от известного из многочисленных мемуаров и учебников. «Ухрония» призвана побудить читателя задуматься над проблемами, связанными с человеческой свободой. Она реальна в прошлом, действенна она и в настоящем. Сам факт ее признания многое меняет в нашем отношении к жизни. Отвергая идею предопределенности истории, мы тем самым способствуем изменениям, трансформации социального бытия в некотором, отнюдь не самом худшем, направлении.

«Ухрония» рисует «идеал истории», в которой прогресс общественной жизни определяется «философией и развитием политических нравов». Роль же религии, согласно этой концепции, должна быть ограничена исключением всяких тенденций к фанатизму. Религии следует развиваться в рамках «свободных ассоциаций». Ренувье называет предрассудком представления о необходимости всех событий в истории. Исторический детерминизм («фатализм»), с его точки зрения, противоречит разуму и подлинной философии.

В изложении альтернативной версии истории используется хронология по олимпиадам. Тем самым подчеркивается расхождение доминирующих линий в культуре, а не только политических принципов и отдельных событий. Но начало рукописи посвящено событиям реальной истории древнего мира, их авторской характеристике. Читатель постепенно подготавливается к переходу в особое смысловое пространство, лишь частично сопряженное с хорошо известными фактами. Подчеркивается различие нравов восточных и западных народов. В одном случае труд считается занятием презренным, достойным рабов, в другом – связан с моральным уважением. Различие это объясняется в рукописи отношениями собственности. Упоминается в ней о греко-персидских войнах, походах Александра Македонского. Завоевания великого полководца имели колоссальный, притом «фатальный эффект»: Восток был подчинен, но не подвергся радикальной трансформации, напротив, греческая элита испытала сильное влияние его нравов. Римская империя, при всех ее отличиях от восточных деспотий, имела с ними и нечто общее. Речь идет о распространенности рабского труда, чрезмерной роскоши, доступной немногим фамилиям, о презрении власть имущих к народу, о культе силы и легкости, с какой смотрели на пролитие крови.

Безо всякого перерыва, не обрывая ни главы, ни обшей канвы размышлений автора, повествование от событий действительной истории перетекает в область возможного ее ответвления. Такого рода прием не случаен: Ренувье стремится подчеркнуть неотделимость причин от следствий в историческом процессе. Кроме того, он в очередной раз демонстрирует свою приверженность идее, отвергающей фатальную неизбежность всего свершившегося. В альтернативной версии истории встречается немало хорошо известных имен. Но контекст деятельности этих выдающихся личностей изменен. Поворотной точкой, открывающей иные исторические перспективы, в рукописи выступает эпоха Марка Аврелия. Авидий Кассий не был убит собственными солдатами, но направил Марку Аврелию мудрое письмо, в котором выразил желание вернуть народу утраченные им права. Он говорил об опасностях, влекущих империю к гибели, призывал вступить с ним в союз ради проведения спасительных реформ. Отказавшись от войны, два выдающихся деятеля наметили общий план масштабных социальных преобразований. Этот план получил одобрение сената, за него проголосовали комиции. Реформы предполагали расширение гражданских прав на женщин, детей и рабов, замену профессиональной армии обязательной трехлетней воинской службой для мужчин, развитие морального и физического воспитания жителей страны, включающего знакомство с законодательством, литературой и философией. В то же время в гражданских правах было

отказано приверженцам христианства, провозглашающим презрение к миру и подчиняющим свою волю интересам, чуждым римскому светскому государству. Реформы не продвигались легко, они встретили немало трудностей на своем пути. В дальнейшие события оказались вовлечены в качестве важнейших действующих лиц Коммод, Север, Пертинакс. Преторианская гвардия была упразднена. Христиане, не желавшие приносить гражданскую присягу, получили возможность свободно покинуть западные провинции и эмигрировали в Африку, Сирию, Палестину, Малую Азию. Отправляемый в Риме культ претерпел изменения политического плана. Сенат объявил религию объектом веры, но не обязанностей. В такого рода условиях наибольшее влияние в Риме сохранило почитание богов-покровителей домашнего очага. Обращение к подобным богам оставалось наиболее привычным и понятным для граждан. Римляне отказались от всех своих привилегий, в политическом плане приняли идею равенства с жителями всех некогда покоренных ими стран. Система управления страной претерпела существенные изменения. В сенате, учитывая его новую структуру, нашли отражение интересы всех классов граждан. Назначаемая сенатом пятерка трибунов выдвигалась от разных провинций. Наследственный консулат был запрещен законом. Фигура императора исчезла с горизонта государственной жизни. Таким образом, в политической сфере произошло возвращение к республиканским традициям, но с учетом новых реалий общественной жизни.

В альтернативной версии истории христианство не смогло восторжествовать на Западе, зато утвердилось на Востоке. Но единое обширное римское государство распадается и на этой линии событий. Начало положил мятеж против центрального правительства, вспыхнувший одновременно в Африке и Азии. Его подлинным вдохновителем был религиозный фанатизм, придающий собственным ценностям приоритетное значение в сравнении с гражданскими законами и политической властью. Религиозная нетерпимость способствовала торжеству политического деспотизма. В среде христиан началась борьба различных сект, каждая из которых считала себя единственной носительницей истины. В подобных условиях провинциальные власти могли установить относительный мир и безопасность, лишь принимая насильственные меры. Анархия всегда рождает деспотизм. В тенденции она вела к образованию «унитарной теократии». Запад же в это время сохранял «всеобщую толерантность» и отдавал приоритет гражданской идее.

Восстание на Востоке сопровождалось вторжением гуннов. Римскому государству и прежде приходилось вести непрерывную борьбу с натиском варварских племен на его границы, но поход гуннов в сочетании с внутренним мятежом вызвал особое, необычное потрясение. Сенат разделился на две непримиримые партии, а затем и вовсе подчинился диктату толпы, которой ее предводители приписывали непогрешимость и высший патриотизм. В результате пала система правления, созданная с учетом достойных и разумных соображений политическими деятелями прошлых лет. Была провозглашена десятилетняя диктатура. Флавий Феодосий в роли диктатора не смог ни разгромить варваров, ни подавить восстание восточных провинций. В то время как Аттила стремился только к грабежу и разрушениям, Аларих и Теодорих предпринимали усилия по созданию собственных империй, рассчитывая на их долговечность. После смерти Теодориха ускорился процесс политического дробления на территории некогда единой державы. Многие области обезлюдели, некоторые большие, прославленные города оказались заброшены. Значительная часть культурных ценностей погибла. Фанатики призывали к сожжению всех светских книг, разрушению храмов, посвященных, по их представлениям, ложным богам. Торговля пришла в упадок. Науки оказались в бедственном положении. Наступила эпоха торжества феодального принципа в общественной жизни. На Востоке возникает новое религиозное учреждение – Святая инквизиция. Под предлогом борьбы с ересью запрещается чтение Священного Писания для всех, кроме

священнослужителей. При этом утверждается, что только они имеют право говорить от имени религии.

Западные народы провозглашают свою независимость. Галлия, Британия, Испания отделяются от Рима. В Греции возникает союз федеративных государств. Повсеместно на Западе получает распространение мнение о том, что языческие боги являются всего лишь символами природных сил или персонифицированными человеческими аффектами. Христианство возвращается на Запад, представленный теперь множеством республик, в очищенном от фанатизма виде. Идея искупления воспринимается обществом по-новому благодаря прогрессу философского и научного знания. Параллельно возникает феномен неоплатонизма, доктрина которого пользуется широким влиянием. В светском образовании особое значение придается принципам стоицизма. Прежде всего, стоическая мораль и догма о провидении выступают своего рода «эквивалентом религиозного закона».

Наконец, на Востоке провозглашается мысль о необходимости, в интересах истинной веры, завоевать Рим, дабы религия и мир в целом обрели свое единство. Начинается эпоха крестовых походов, которые, в альтернативной версии истории, направлены с Востока на Запад. Первый поход слабо вооруженной, хотя и несметной толпы паломников, возглавили священники и офицеры-фанатики. Большинство его участников бесславно погибло в Мезии и Паннонии. Последующие походы имели настоящую военную организацию, но успехи христиан оказались крайне незначительны. Наиболее масштабный поход представлял собой морскую экспедицию, направленную из Африки в Италию. Христиане осадили Неаполь, но, после поражения их флота, оказались отрезаны от своих баз и в итоге сдались.

По завершении эпохи крестовых походов общество претерпевает серьезные изменения. Западные народы осознают необходимость вернуться к единству ради свободы, которую им удалось отстоять. Идея эта далеко не сразу найдет свое воплощение. Предпосылкой к ее реализации выступают союзы отдельных государств. В религиозной сфере важное значение имело выступление сторонников «реформированной религии», которые, отстаивая христианское вероучение, противопоставляли семейные добродетели злоупотреблениям священников. Их борьба подготовила широкое распространение на Западе обновленного христианства, выдвигавшего на первый план идеи предопределения и спасения только верою. Христианская религия становится делом индивидуального сознания. В то же время значительные открытия совершаются в области естествознания. Меняется восприятие вселенной, раздвигаются ее пространственные границы, а земной мир рассматривается теперь как один из многих. Распространение книгопечатания оказывает колоссальное воздействие на моральную жизнь человечества. Отныне книги становятся общедоступными. Совершаются географические открытия, сопровождающиеся колонизацией и развитием торговли. Но, вместе с тем, все еще не изжитыми остаются войны между западными республиками.

Средние века Ренувье, по существу, трактует как переходный этап от античной свободы к новоевропейской. Эпоха великих открытий и расширения торговли подготовила появление знатных людей нового типа, положение которых определялось их собственными достижениями, удачей в делах, а не происхождением. В то время как часть этих нотаблей оставалась преданной народному делу, остальные составили олигархическое сословие, озабоченное только своими привилегиями. Вполне естественно, что люди по-прежнему боролись за власть и богатство. Точно так же каждая нация стремилась стать самой великой, первой, господствующей, не останавливаясь перед преступлениями в реализации своих намерений. Анархия в отношениях между народами никак не могла способствовать безопасности жизни. Постепенно пришел конец религиозным войнам, в сознании людей прочно укореняется принцип «всеобщей толерантности», глубокого уважения к чужим мнениям.

Приходит конец и торговым войнам, ибо становится очевидной невозможность установления продолжительной монополии в угоду жадности какой-либо одной нации. Национальные войны за преобладающее положение в мире также должны прекратиться, коль скоро получит распространение концепция справедливой внутренней и внешней политики государств. Эта концепция предполагает прославление труда как наиболее достойного направления человеческой деятельности, равно как и совместной работы, направляемой общими, возвышенными идеями. Ренувье, по существу, предсказывает направление развития человеческой цивилизации: «Речь идет о введении свободы и моральности в понятие государства» [Renouvier, 1988, p. 321]. Сближение интересов народов благоприятствует созданию европейской федерации и, в перспективе, установлению прочного мира.

Характеризуя собственный метод, Ренувье замечает будто бы об авторе рукописи: «…он не подталкивает воображаемую историю за пределы того, что он может, следуя опыту, предполагать о человеческой природе» [Ibid., p. 318].

Концепция Ренувье допускает долгие и краткие пути к достижению отвечающих человеческой природе целей. Ссылаясь на изображенную им альтернативную реальность, он утверждает: «Если бы мы сами, сегодня, достигли этого пункта цивилизации, можно было бы резюмировать гипотезу *Ухронии*, сказав, что она побуждает выиграть тысячу лет в истории. Но мы его не достигли» [Ibid.].

В «Ухронии» Ренувье легко заметить слегка завуалированную критику режима Наполеона III. Так, в альтернативном проекте истории ни одному политическому деятелю (сколь бы высоким ни был его ранг), непозволительно насильственно менять конституцию и использовать армию против законной власти. Не менее существенна и такого рода деталь: Сенат, руководящий политикой республики, отбросил идею пожизненного консульства, как «плохо закончившую».

Позднее, в «Науке о морали» (1869) он следующим образом пояснял свои воззрения на природу человеческой свободы: «Свобода, рассматриваемая в чистой морали и ее правильных приложениях, является всеобщей целью и универсальным средством: целью, потому что моральный закон, господство которого надлежит установить, определяется через автономию и уважение автономии; средством, потому что свобода может происходить всегда только из свободных действий» [Renouvier, 1869, t. 2, p. 482].

Историки философии справедливо обращали внимание на важные черты философского мышления Ренувье. Согласно Гастону Мило, к каким бы проблемам ни обращался Ренувье, «он никогда не перестает черпать основу своей мысли в истоках учения, которое само покоится на тонком анализе первых условий познания, верования и действия» [Milhaud, 1927, p. 9]. Поль Жане в своей оценке выделял следующий момент: «В общем, философия Ренувье обращает на себя внимание своим особенным предубеждением против идеи единства… Таким образом, феноменальная множественность в сознании, множественность существ в универсуме, множественность повсюду: вот система Ренувье» [Janet, 1879, p. 195]. А.И. Введенский подчеркивал: «…нравственный закон понимается не как постулат, – в этом особенность критицизма Ренувье, сравнительно с критицизмом Канта, – а как факт; мы свободны, т.е. фактически всегда поступаем как свободные» [Введенский, 2016, с. 260]. Согласно Г.В. Флоровскому, «Ренувье сознавал в себе призвание проповедника, он философствовал для жизни, философия была для него жизненным, практическим делом. И в этом отношении он всегда оставался сыном того мечтательного века, когда Сен-Симон, Конт, Фурье и многие другие грезили о всецелом обновлении человеческого рода на основах всеобъемлющего мировоззрительного синтеза. О таком преобразовании человеческого общества мечтал всю жизнь и Ренувье, – о том, чтобы нынешняя эпоха всеобщего разлада и борьбы сменилась эпохою мира и согласия» [Флоровский, 1928, с. 112].

Эдгар Янсен рассматривал Ренувье как «наиболее значительного и упорного противника материализма, детерминизма и эволюционизма, и кажется, что его сражения за идеи не были даны напрасно» [Janssens, 1904, p. 14]. И.И. Лапшин, в свою очередь, настаивал: «Итак, свобода для Ренувье – действенное начало в жизни человека, она вносит творческий момент, как в жизнь отдельного человека, так и в весь исторический процесс. Этика и философия истории неразрывны между собой» [Лапшин, 1914, с. 80]. По Лапшину, «Ухрония» была написана с целью выразить в художественной форме идею человечества, самостоятельно созидающего свое счастье. Роже Верно, выделяя три этапа творческой эволюции Ренувье, определял их таким образом: первый ознаменован обращением к философии, под знаком идеализма, стремящегося избежать субъективизма. Второй – обращение к финитизму, третий – к монотеизму [Verneaux, 1957, p. 210]. Эмиль Брейе констатирует: «Ренувье – прирожденный противник всех учений, которые, под каким бы то ни было названием, рассматривают моральную жизнь человека как необходимую и кратковременную манифестацию универсальных закона или реальности: научного детерминизма, исторического фатализма, мистицизма, материализма, эволюционизма, с этой точки зрения, все эти доктрины образуют, на его взгляд, единство, поскольку поглощают и уничтожают личность» [Bréhier, 2004, p. 1576].

Рене Верденаль обобщает представления об эволюции лидера французского неокритицизма: «Начиная с *Эскиза классификации философских систем* вплоть до *Персонализма*, Ренувье вел энергичную борьбу против морального, или интеллектуального, или политического догматизма» [Verdenal, 1999, p. 63]. Как подчеркивает И.И. Блауберг, «взамен философии истории, исходящей из идеи законов исторического развития, Р., противник детерминизма, предложил свою “ухронию” – исторический набросок того, как могло бы развиваться европейское общество» [Блауберг, 2016, с. 367]. Жан-Луи Дюма отмечает: «Выпускник Политехнической школы, прельщенный сперва сен-симонизмом, Ренувье публикует в 1848 г. *Республиканский учебник человека и гражданина*, выражающий весьма эклектичный социализм» [Dumas, 2001, p. 1321]. В.П. Визгин, упоминая политические воззрения приверженца неокритицизма, обоснованно резюмирует: «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» [Визгин, 2022, с. 76].

Философия исторических альтернатив Ренувье заключала в себе множество смыслов, тесно переплетающихся с современной мыслителю политической практикой, с наследием выдающихся представителей предшествующей интеллектуальной культуры, с идеями, которым еще предстояло оформиться в будущем веке. Развивая концепцию «утопии в истории», Ренувье отстаивал республиканский идеал. Во многом именно этим обстоятельством объясняется модель исторического прошлого, в рамках которой предполагается возврат от Римской империи к республике. Сама форма размышлений о прошлом позволяла философу, пусть и в непрямой форме, высказать свое негативное отношение к режиму Второй империи во Франции. Будущее человеческой цивилизации он связывал с отказом от монархических институтов.

Примечательно, что альтернативная версия истории сохраняет немало лиц и событий реального прошлого. Так, римское государство распадается также и на вымышленной линии движения человечества, есть там и свое Возрождение, и крестовые походы (пусть и в специфическом, «перевернутом» виде). Выходит, в концепции Ренувье свобода в истории не ведет к необычным, отклоняющимся от повседневного опыта, совсем уж непредсказуемым результатам, в принципе непредвиденным событиям.

С системами предшественников философа объединяет ориентация на теорию прогресса, критика злоупотреблений священнослужителей, религиозного фанатизма и деспотизма. Он призывал к учету интересов народа, которые не находили понимания у большинства властителей прошлого. Если по ряду мировоззренческих установок он близок просветительской мысли и генетически связанным с нею течениям начала XIX в., то, в отличие, например, от Вольтера, в своей «Ухронии» отнюдь не был склонен критиковать европоцентризм.

Идея упущенных возможностей в истории и политике неоднократно обсуждалась в течение последнего столетия. Идея эта сближает Ренувье с целым рядом последующих мыслителей. Как непримиримый противник представления о предопределенности в истории, он может рассматриваться в качестве предшественника Бергсона в критике телеологии.

Для мировосприятия Ренувье чрезвычайно показательно убеждение в возможности выиграть тысячу лет в развитии человечества. Отсюда неявно вытекает неравнозначность вероятных ответвлений в истории, их ограниченное число, ибо результат в итоге мыслится как сходный, при значительном различии путей и времени движения к нему.

По-видимому, вполне актуально сегодня выглядит установка Ренувье на придание морального измерения понятию государства, равно как и учение о действенности свободной воли человека, и предостережение о нереализованных возможностях, пренебрежение которыми может служить препятствием улучшению общественной жизни. В стремлении Ренувье заключить интерпретацию реальной, так же как и возможной, истории в рамки представлений о человеческой природе присутствует не только своя сильная, но и слабая, с теоретической точки зрения, сторона. Сильная сторона связана с установкой использовать критерии гуманности для оценки социальных процессов. Слабая же сторона сопряжена с ограниченностью представлений о человеке, свойственной концепции неокритицизма, в акцентировании в ней прежде всего теоретико-познавательных мотивов. По мнению автора «Ухронии», прогресс общественной жизни определяется напрямую ведущими идеями эпохи – философскими, религиозными, политическими, научными. Конечно, идеи эти важны, но преувеличенное внимание к ним оборачивается недооценкой иных факторов социального бытия.

Список литературы

Блауберг, 2016 – *Блауберг И.И.* Ренувье // Философы Франции. Словарь. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 366–368.

Введенский, 2016 – *Введенский А.И.* Современное состояние философии в Германии и Франции. Ч. 2: Философия в современной Франции. М.: Ленанд, 2016. 344 с.

Визгин, 2022 – *Визгин В.П.* Философия свободы Шарля Секретана // История философии / History of Philosophy. 2022. № 1. С. 68–83.

Лапшин, 1914 – *Лапшин И.И.* Неокритицизм Шарля Ренувье // Новые идеи в философии. 1914. № 13. С. 66–113.

Флоровский, 1928 – *Флоровский Г.В.* Шарль Ренувье // Путь. 1928. № 14. С. 111–116.

Dumas, 2001 – *Dumas J.-L.* Renouvier // Dictionnaire des philosophes. P.: Albin Michel, 2001. P. 1321.

Bréhier, 2004 – *Bréhier E.* Histoire de la philosophie. P.: PUF, 2004. 1790 p.

Hamelin, 1927 – *Hamelin O.* Le système de Renouvier. P.: Vrin, 1927. 454 p.

Janet, 1879 – *Janet P.* La philosophie française contemporaine. P.: Calmann Lévy, 1879. 458 p.

Janssens, 1904 – *Janssens E.* Le Néo-Criticisme de Charles Renouvier. P.: Félix Alcan, 1904. 318 p.

Milhaud, 1927 – *Milhaud G.* La philosophie de Charles Renouvier. P.: Vrin, 1927. 161 p.

Renouvier, 1854 – *Renouvier C.* Essais de critique générale. T. 1–4. P.: Ladrange, 1854–1864.

Renouvier, 1869 – *Renouvier C.* Science de la morale. T. 1–2. P.: Ladrange, 1869.

Renouvier, 1885 – *Renouvier C.* Esquisse d`une classification systématique des doctrines philosophiques. T. 1–2. P.: Bureau de la critique philosophique, 1885–1886.

Renouvier, 1904 – *Renouvier C.* Manuel républicain de l'homme et du citoyen. P.: Armand Colin, 1904. 314 p.

Renouvier, 1930 – *Renouvier C.* Les derniers entretiens. P.: Vrin, 1930. 107 p.

Renouvier, 1988 – *Renouvier C.* Uchronie. P.: Fayard, 1988. 474 p.

Séailles, 1905 – *Séailles G.* La philosophie de Charles Renouvier. P.: Félix Alcan, 1905. 400 p.

Verdenal, 1999 – *Verdenal R.* Le spiritualisme français de Maine de Biran à Hamelin // Histoire de la philosophie / Sous la dir. de F. Châtelet. T. VI. P.: Hachette, 1999. P. 37–65.

Verneaux, 1957 – *Verneaux R.* Renouvier et le neo-criticisme // *Weber A., Huisman D.* éd. Tableau de la philosophie contemporaine. P.: Fischbacher, 1957. P. 209–217.

Philosophy of Historical Alternatives: "Uchronie" by Charles Renouvier

Artem A. Krotov

Lomonosov Moscow State University. Lomonosovsky prospect, 27/4, Moscow, 119234, Russian Federation, e-mail: krotov@philos.msu.ru

The article analyzes the philosophy of the history of French neo-Kantianism school founder, the creator of the idea of Uchronia, Charles Renouvier. Attention is focused on the theoretical attitudes inherent in various stages of the creative development of Renouvier, and on their connection with «utopia in history». In his philosophy of history, Renouvier opposed the concept of predestination, the need for all events taking place. He insisted on the presence of freedom in history, on the possibility of moving along other paths of social reality, not fixed by tradition. In the alternative version of history depicted by the French thinker, Christianity triumphed not in the West, but in the East. The Crusades took place but were geographically directed in the opposite course. Progress in understanding of religion later returned Christianity to the West in a form cleared of fanaticism. Renouvier connected the future of human civilization with the republican social structure. He predicted the end of all kinds of wars. In a cautious, veiled form he criticized the Second Empire regime in France. Renouvier's concept contained both strengths and weaknesses. It is fruitful in its call to focus in political life on the idea of the effectiveness of human free will, the idea of maximizing the moral content of the concept of the state. It is vulnerable in its intention to attach decisive importance to the intellectual factor in history.

Keywords: Charles Renouvier, neocriticism, Uchronie, French philosophy, philosophy of history

References

Blauberg I.I. Renouvier. In: *Filosofy Francii. Slovar* [Philosophers of France. Vocabulary]. Moscow; St.-Petersburg: Centr gumanitarnykh iniciativ Publ., 2016, pp. 366–368. (In Russian)

Bréhier E. *Histoire de la philosophie*. Paris: PUF, 2004. 1790 p.

Dumas J.-L. Renouvier, *Dictionnaire des philosophes*. Paris: Albin Michel, 2001, p. 1321.

Florovskij G.V. Charles Renouvier, *Put* [Way], 1928, no. 14, pp. 111–116. (In Russian)

Hamelin O. *Le système de Renouvier*. Paris: Vrin, 1927. 454 p.

Janet P. *La philosophie française contemporaine*. Paris: Calmann Lévy, 1879. 458 p.

Janssens E. *Le Néo-Criticisme de Charles Renouvier*. Paris: Félix Alcan, 1904. 318 p.

Lapshin I.I. Neokriticizm Charles'a Renouvier [The Neocriticism of Charles Renouvier], *Novye idei v filosofii* [New Ideas in Philosophy], 1914, no. 13, pp. 66–113. (In Russian)

Milhaud G. *La philosophie de Charles Renouvier*. Paris: Vrin, 1927. 161 p.

Renouvier C. *Esquisse d`une classification systématique des doctrines philosophiques,* t. 1–2. Paris: Bureau de la critique philosophique, 1885–1886.

Renouvier C. *Essais de critique générale,* t. 1–4. Paris: Ladrange, 1854–1864.

Renouvier C. *Les derniers entretiens*. Paris: Vrin, 1930. 107 p.

Renouvier C. *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*. Paris: Armand Colin, 1904. 314 p.

Renouvier C. *Science de la morale,* t. 1–2. Paris: Ladrange, 1869.

Renouvier C. *Uchronie*. Paris: Fayard, 1988. 474 p.

Séailles G. *La philosophie de Charles Renouvier*. Paris: Félix Alcan, 1905. 400 p.

Verdenal R. Le spiritualisme français de Maine de Biran à Hamelin*, Histoire de la philosophie,* sous la dir. de F. Châtelet, t. VI. Paris: Hachette, 1999, pp. 37–65.

Verneaux R. Renouvier et le neo-criticisme. In: Weber A., Huisman D., éd. *Tableau de la philosophie contemporaine*. Paris: Fischbacher, 1957, pp. 209–217.

Vizgin V.P. Filosofija svobody Charles'a Secretan'a [The Charles Secrétan's Philosophy of Freedom], *Istoria filosofii / History of Philosophy*, 2022, vol. 27, no. 1, pp. 68–83. (In Russian)

Vvedenskij A.I. *Sovremennoe sostoyanie filosofii v Germanii i Francii,* ch. 2: Filosofiya v sovremennoj Francii [The Current State of Philosophy in Germany and France. Part 2: Philosophy in Modern France]. Moscow: Lenand Publ., 2016. 344 p. (In Russian)

История философии
2023. Т. 28. № 2. С. 47–59
УДК 130.3

History of Philosophy
2023, Vol. 28, No. 2, pp. 47–59
DOI: 10.21146/2074-5869-2023-28-2-47-59

Л.Е. Жукова

Философско-религиозные идеи американского трансцендентализма в учении Свами Вивекананды

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

В статье проводится сравнительный анализ философско-религиозных воззрений индийского мыслителя и общественного деятеля Свами Вивекананды и философов движения американского трансцендентализма. Автор делает акцент на осмыслении интеллектуалами различных аспектов Божественного. В качестве представителей американского трансцендентализма рассмотрены наиболее яркие фигуры этого движения, в работах которых выражены его основные положения – философы Ральф Уолдо Эмерсон, Дэвид Генри Торо и Уильям Эллери Чаннинг. В исследовании применяются герменевтический и историко-философский подходы. В итоге признается явное сходство многих положений в учениях мыслителей, обусловленное общими источниками формирования их воззрений. Одновременно со сходством выявляются существенные расхождения во взглядах западных и индийского философов. Они раскрываются в представлениях о божественности человека, о природе как метафизической силе, а также в вопросе о познании Бога. Делается вывод об адекватном осмыслении Вивекананадой трудов американских трансценденталистов и использовании философом их идей с целью ознакомления западного общества с разработанной им интерпретацией основ индийской культуры.

Ключевые слова: индийская философия, Индийский Ренессанс, американский трансцендентализм, Свами Вивекананда, Рамакришна, Ральф Уолдо Эмерсон, Генри Дэвид Торо, неоведанта, пути богопостижения, йога

Введение

Философское учение индийского мыслителя и общественного деятеля Свами Вивекананды (1863–1902) стало одним из ярчайших примеров ведения эффективного диалога Востока и Запада. Выстроенное на основе синтеза положений восточной и западной научно-философской мысли, это учение представило мировой общественности индуизм как совокупность развитых религиозно-философских систем. Вивекананда был не первым индуистом, представлявшим культуру своей родины на Западе, однако именно его взгляды смогли вызвать максимальный резонанс в мировой интеллектуальной среде XIX в. Поэтому выявление малоизученных аспектов

© Жукова Л.Е., 2023

его учения, до сих пор вызывающего интерес в обществе, представляется актуальной задачей.

Весь мир знает Вивекананду как ближайшего ученика бенгальского гуру Рамакришны Парамахамсы (1836–1886). Но будущий философ попал в окружение мистически одаренного проповедника, уже имея обширный багаж знаний, полученный во время обучения по западному образцу в колледже. Вивекананда изучал работы И. Канта, А. Шопенгауэра, Д. Юма, Д. Милля, Г. Спенсера, увлекался английской поэзией У. Уордсворта, А. Теннисона, П. Шелли [Костюченко, 1977, с. 45]. Кроме того, юный мыслитель состоял в религиозно-реформаторской организации Калькутты «Брахмо самадж», внесшей вклад в социальные и культурные преобразования Индии. Участники брахмоистского движения разделяли идеи представителей западного просвещения и унитарианства и активно изучали их труды. В «Брахмо самадж» были известны и работы американских трансценденталистов [Kopf, 1959, p. 41].

Отечественными учеными довольно подробно рассмотрены социально-философские, религиозные, этические воззрения Вивекананды. Изучению его творчества посвящены обширная монография В.С. Костюченко, отдельные статьи Т.Г. Скороходовой, Р.Б. Рыбакова, О.В. Мезенцевой, И.П. Челышевой. При этом исследования, содержащие сравнительный анализ философских взглядов Вивекананды и идей американских трансценденталистов, не проводились. Тем не менее такой анализ дает возможность оценить с нового ракурса некоторые аспекты учения Вивекананды, представляющие интерес в связи с неугасающей популярностью мыслителя. Попытка провести сравнение идей трансценденталистов, хорошо изученных в трудах Н.Е. Покровского и З.П. Трофимовой [Покровский, 1995; Трофимова, 2012], с философскими воззрениями Вивекананды предпринята отдельными зарубежными исследователями, к примеру, А. Чаудхури и Е. Де Микелис [Chaudhuri, 2019; De Michelis, 2004, p. 80–116]. Однако они в своих работах не учитывают всех аспектов философских взглядов интеллектуалов. Мы постараемся восполнить этот пробел.

Взгляды участников религиозно-философского, политического и литературного движения американского трансцендентализма сформировались на основе идей неоплатонизма, немецкой классической философии, С.Т. Колриджа, Т. Карлейля, В. Кузена, европейского утопического социализма. Представители этого движения образовали Трансцендентальный клуб, главой которого стал Ральф Уолдо Эмерсон (1803–1882), один из виднейших писателей и мыслителей США XIX столетия. Будучи унитарианским священником, Эмерсон принимал не все положения христианства и противопоставил ему более универсальную философскую веру. Самым старшим членом клуба был еще один унитарианский священник, Уильям Эллери Чаннинг (1780–1842). Он выступал против тринитарного догмата, учения о божественной природе Христа, отстаивал идею благости Бога [Трофимова, 2011, с. 85]. Одни исследователи считают, что Чаннинг стоял на позиции трансцендентализма, другие – унитарианства. В любом случае его идеи во многом повлияли на трансцендентализм. Интересно, что один унитарианец назвал Чаннинга «Раммоханом Роем Америки» [Kopf, 1959, p. 4], сравнив реформаторскую деятельность Чаннинга с индуистской реформацией в Бенгалии.

Самым младшим трансценденталистом был писатель и мыслитель Генри Дэвид Торо (1817–1862). Его собственное философское мировоззрение последовательно отрицало весь уклад современной ему социальной жизни. Будучи увлеченным натуралистом, мыслитель посвятил свою жизнь поискам гармонии человека и природы, нравственной чистоты и истины. В 1960-е гг. Торо был признан самым читаемым и часто переводимым на иностранные языки американским писателем XIX в. [Покровский, 1995, с. 208]. Часто его называют и первым дауншифтером, имея в виду описанный мыслителем опыт добровольного двухлетнего отшельничества.

Трансценденталисты и восточная философия

Важно отметить, что в западной литературе американский трансцендентализм понимается неоднозначно. Одни исследователи считают его религиозной философией унитарианского характера, другие же утверждают его близость к восточной философии [Трофимова, 2012, с. 74]. В самом деле, в середине XIX в. многие трансценденталисты изучали хинди, китайский, персидский языки, увлекались восточной философией. Их взгляды были интеллектуально близки идеям Упанишад. Считается, что Эмерсон и Торо были первыми американскими философами, изучавшими веданту [Rangaswami, 2019, p. 1]. В трудах Эмерсона можно найти много ссылок на восточные учения и даже целые эпизоды из «Бхагавад-Гиты» (далее – БхГ) и Упанишад. Мыслитель неоднократно упоминал об испытанном им влиянии индуистских священных писаний. Так, в эссе «Цитирование и оригинальность» (“Quotation and Originality”, 1876), указывая на ошибочность сопоставления различных откровений христианства с идеями стоиков и поэтов Греции и Рима, он говорит: «Когда стали известны Конфуций и индийские Священные Писания, ни о каких притязаниях стоиков и поэтов Греции и Рима на монополию этической мудрости не могло быть и речи» [Emerson, 1903, p. 615].

Торо называют первым жителем Запада, который заявил, что практикует йогу [De Michelis, 2004, p. 81]. В письме 1849 г. другу Харрисону Блейку он говорит: «Будь уверен, каким бы грубым и небрежным я ни был, я буду добросовестно практиковать йогу. В какой-то степени я даже являюсь йогином» [Rangaswami, 2019, p. 1]. Вероятно, йога, которой пытался следовать Торо, – это не популярная сегодня хатха-йога, а способ философского видения мира. В книге «Уолден, или жизнь в лесу» (“Walden; or Life in the Woods”, 1854) Торо красноречиво восхищается «философией и космогонией Бхагавад-Гиты», сравнивая ее с современной ему «мелкой и пошлой» литературой [Торо, 2021, с. 288]. Торо также читал Веды, «Вишну-пурану», «Законы Ману». В его работах Восток стал символом вечной и неизменной мудрости.

Свами Вивекананда знал о движении трансценденталистов и называл его «Движением Конкорда», по названию небольшого города в США, ставшего центром этого направления. Но в работах индийского философа упоминания об трансцендендалистах единичны. Так, на лекции о Махабхарате (“Mahabharata”, 1900) он подчеркнул, что источником вдохновения Эмерсона стала БхГ, подаренная Т. Карлейлем, и «именно эта маленькая книга несет ответственность за Движение Конкорда» [Vivekananda, 1955b, p. 95].

Когда Вивекананда в 1893 г. приехал в США, движение трансцендентализма уже утратило силу, и основных его представителей не было в живых. Но он встречался с мыслителями, которых можно было бы считать трансценденталистами второго и третьего поколения. Так, известный писатель и философ Ральф Уолдо Трин (1866–1958) оставил воспоминания о выступлении Вивекананды на конференции 1894 г. в Элиоте, где присутствовал один из последних трансценденталистов, Франклин Бенджамин Сэнборн (1831–1917), и некоторые последователи этой школы. Трин сожалел о том, что с ними уже нет Эмерсона [Chaudhuri, 2019, p. 1]. Показателен тот факт, что на этой конференции Вивекананда впервые представил аудитории США философию веданты, сочтя аудиторию восприимчивой к идеям древнеиндийского учения.

Итак, есть основания предположить, что философские взгляды Вивекананды и трансценденталистов были созвучны по причине их следования руслу древнеиндийской мысли. Попытаемся выяснить, в какой степени эти взгляды перекликались, и мог ли Вивекананда заимствовать некоторые идеи американских философов.

Доверие к себе

Все трансценденталисты разделяли убеждение в том, что в основе нравственного совершенствования личности лежит «доверие к себе» (Self-reliance). Стоит упомянуть, что понятие «доверие к себе» встречалось в разных контекстах у более ранних мыслителей, к примеру, в неоплатонизме. В Америке его одним из первых употребил Чаннинг. В лекции «Церковь» (“The Church”, 1841) Чаннинг говорит, что идея интеллектуального многообразия заложена Богом в основу человеческого общества, а культивирование обществом единообразного мышления служит развитию смирения среди его членов [Channing, 1899, p. 446]. Лишь воспитывая доверие к себе, человек имеет шанс выйти за пределы привычного, ограниченного восприятия мира.

Чаннинг выдвигает для своих слушателей требование морального индивидуализма, но более четко этот призыв звучит в эссе Эмерсона «Доверие к себе» (“Self-reliance”, 1841). «Верь в самого себя!» – говорит философ, – «великие люди всегда этому следовали; они доверялись, как дети, своему духу» [Emerson, 1903, p. 15]. Человек, по мнению Эмерсона, должен иметь собственный взгляд на вещи и поступать по совести. Решимость мыслить и поступать в соответствии с принципом доверия к себе возвышает человека настолько, что он становится «почти богоподобным» [Ibid., p. 22]. Это неминуемо ведет к изменению всего образа жизни индивида и даже его религиозных воззрений.

Как и Чаннинг, Эмерсон считает главным врагом человеческой свободы и развития личности общество. В своем эссе он говорит, что индивиду не стоит следовать мнению общества, которое «любит, чтобы под него подстраивались, ненавидит доверие к себе, а благоволит только навыкам и обычаям» [Ibid., p. 16]. Философ выступает как против отдельных организаций и партий, где все смотрят только в «дозволенную сторону», так и против прогресса всего человечества. По его словам, обогащение общества новым открытием сопровождается утратой очередной природной человеческой способности [Ibid., p. 25], т.е. прогресс по сути является мнимым.

Торо разделяет критическое отношение своего старшего товарища Эмерсона к современному им обществу и решает на практике доказать правоту принципа «доверия к себе». В ходе двухлетнего уединения в лесу у озера Уолден Торо пишет упомянутую выше книгу, которая становится художественным отчетом об этом уединении. Книга призвана показать, что вера человека в себя при отказе от подчинения внешним условиям жизни открывает его духовную силу. «Я ушел в лес, – пишет он, – потому, что хотел жить разумно… Я не хотел жить подделками вместо жизни – она слишком драгоценна для этого» [Торо, 2021, с. 93]. Своим поступком Торо демонстрирует стремление жить в «спартанской простоте», пытаясь доказать необходимость уменьшения человеческих потребностей для нравственного совершенствования личности, в чем, по замечанию Н.Е. Покровского, Торо расходился с Эмерсоном [Покровский, 1995, с. 214–215]. Поступок Торо имел и более глубокий смысл. Мыслитель пытался показать, что философия не должна ограничиваться теоретическим мышлением, а должна решать человеческие проблемы практически.

Практический подход к деятельности на благо народа Индии присущ и Вивекананде, который реализует его в созданной им в 1897 г. религиозно-общественной организации «Миссия Рамакришны». Своих последователей от призывает отдать жизнь служению другим, а «изучать веданту» в следующем рождении [Vivekananda, 1964a, p. 247]. Философ обязывает их «не чураться самого “грязного”, с традиционной точки зрения, труда – ухода за больными и умирающими» [Фаликов, 1994, с. 100], тем самым поднимая ценность «грязного» физического труда на уровень религиозного деяния, что идет вразрез с индуистской ортодоксией.

Важно отметить, что Вивекананда, как и трансценденталисты, активно употребляет понятие «доверие к себе» в своих выступлениях. По его словам, «доверие к себе является основой Веданты» [Vivekananda, 1955c, p. 483], но оно еще совсем не применяется на практике для индийского народа. Вера в себя становится в работах философа необходимостью для Индии, стремящейся сбросить оковы колониализма. Но ее обретение возможно лишь за счет «интенсивной деятельности». «Пробудите веру обычных людей в свою силу, научите их прежде всего добывать пищу, а затем научите их религии» [Vivekananda, 1964a, p. 183], – говорит Вивекананда, подчеркивая приоритет для индийской нации материальных, а не духовных потребностей. В этом отношении мыслитель расходится с идеей «добровольной бедности» Торо, предлагающего западному обществу уменьшать материальные потребности. Формируя образ Индии как страны великого духовного наследия, Вивекананда осмысленно акцентирует внимание на различиях в путях развития индийской и западной цивилизаций, диктующих диаметрально противоположные средства решения их проблем.

На значимость доверия к себе Вивекананда указывает, трактуя БхГ. В цикле лекций, прочитанных во время «триумфального шествия» от Коломбо до Алморы после первого возвращения философа на родину, где он стремился «вовлекать единоверцев в процессы понимания их веры и культуры» [Скороходова, 2020, с. 17], постоянно звучат призывы индийцам следовать за побуждаемым Кришной Арджуной. «Встань! Пробудись и не останавливайся, пока цель не будет достигнута!» [Vivekananda, 1964c, p. 318], – вдохновляет соотечественников Вивекананда, обращаясь к священному для каждого индуса тексту. Согласно идее БхГ, рабство невозможно для бессмертного и бесконечного духа, осознать который в себе требует Вивекананда. По мнению отечественного философа Р.Б. Рыбакова, вера индивида в свои силы становится для Вивекананды «неизмеримо важнее, чем вера в Бога» [Рыбаков, 1992, с. 31]. Но мы считаем, что индийский философ склонен отождествлять веру в человека и веру в Бога, а не сравнивать их. Пробуждение является для Вивекананды равносильным осознанию в себе самого Бога.

Сверхдуша

Взгляды американских трансценденталистов на Божественное относят к идеалистической философии религии, где Бог хотя и соответствует основным положениям христианства, но становится концептом, идеей. Бог американских идеалистов, по мнению С.В. Никоненко, скорее платоновский, а не ветхозаветный Бог [Никоненко, 2021, с. 133]. Торо следует духу философии Платона, считая идею Божественного совпадающей с «идеями всесовершенной красоты, мудрости и нравственного блага» [Покровский, 1983, с. 51]. Для Торо Бог – это абстрактный абсолют, наполняющий мир природы трансцендентальной духовностью. «Само божество выражает себя в настоящем мгновении, – говорит Торо, – и во всей бесконечности времен не может быть божественнее» [Там же]. По его мнению, человек, «проникающийся» окружающей его реальностью, обретает способность постичь Божественное.

Результатом рефлексии Эмерсона о христианском Боге стало введенное им понятие Сверхдуши (Oversoul). Исследователь философии веданты Свами Парамананда считал, что «Сверхдуша» – это почти буквальный перевод санскритского слова Параматман (Высшее Я) [Paramananda, 1918, с. 65]. В самом деле, весьма вероятно, что этот термин свидетельствует в концепции Эмерсона о влиянии идей восточной философии. Учение Эмерсона о Сверхдуше напоминает идею единства брахмана и атмана из Упанишад. Философ понимает, что Сверхдуша неопределима в понятиях

повседневного языка, и поэтому именует ее и «Верховным Судьей ошибок прошлого и настоящего», и «единственным пророком» того, что должно быть, и «великой природой», и Единством, и наполняющим нас светом [Emerson, 1903, p. 68]. Подчеркивая пантеистический характер Сверхдуши, Эмерсон называет Сверхдушу силой одухотворенности, пронизывающей «все органы тела и все сущее в мире как таковое» [Ibid.].

Заметим, что в работах Эмерсона Сверхдуша и подменяется понятием Бога, и противопоставляется ему, становясь не самим Богом, а неким рационализируемым посредником между человеком и Богом. Философ утверждает, что общение индивида с Богом способно превратить душу в Сверхдушу: «Самый простой человек, который в своей целостности поклоняется Богу, становится Богом» [Ibid., p. 74]. Идея самодостаточности человека воспринимается трансценденталистами из унитарианства – там лежат ее истоки. Так, еще Чаннинг объявляет человека хозяином своей судьбы, противореча кальвинистам. «Человек существует для самого себя, для совершенствования» [Channing, 1899, p. 20], – говорит он в работе «О самовоспитании» (“Self-culture”, 1838). Эмерсон идет еще дальше, провозглашая, что каждый человек может раскрыть божественное начало в себе, в других людях и в природе. Но эта идея была революционной для теологических кругов XIX в. и стала одной из причин снятия с себя Эмерсоном духовного сана.

С.В. Никоненко отмечает важное противоречие, возникающее в идеалистической философии религии, согласно которому, хотя абсолютная природа Бога и непостижима для индивида, у последнего все же может возникать общение с Богом [Никоненко, 2021, с. 134]. Человек и Бог остаются различными по природе, что явно видно в работах Эмерсона, который не решается объявить Сверхдушу Богом.

Вивекананда открыто заявляет о божественности человека. Разделяя основные положения адвайта-веданты, мыслитель, по словам Р.Б. Рыбакова, «гуманизирует их, смещая акценты» [Рыбаков, 1981, с. 110], и утверждает тождественность человека и Бога. Человек может видеть Бога через призму времени, пространства и причинно-следственных связей, тогда Бог представляется ему материальным миром. Другие ракурсы позволяют увидеть Бога в образах животного, человека и самого Бога. Но Бог всегда остается «Единственным Бесконечным Существом Вселенной, и этим Существом являемся мы» [Vivekananda, 1964b, p. 8]. В этом описании Божественного, сочетающем аспекты и сагуны, и ниргуны (аспекты Абсолюта с качествами и без качеств), можно предположить стремление Вивекананды увязать индуистское понимание Бога с христианским и исламским, – стремление, которое, по мнению востоковеда О.В. Мезенцевой, характерно для большинства неоведантистов [Мезенцева, 2001, с. 124].

О.В. Мезенцева также указывает на доминирование пантеистического видения мира в трудах представителей неоведанты [Там же]. В самом деле, в работах Вивекананды можно найти описания Бога, созвучные трансценденталистским описаниям Высшего Духа: «Это Он, что светит как солнце и звезды; Он – наша мать-земля, Он – океан. Он приходит в благотворных дождях; Он воздух, которым мы дышим» [Vivekananda, 1958a, p. 211]. При этом индийский мыслитель подчеркивает, что видение Бога в природе показывает лишь уровень духовного роста человека. Отношения человека и Бога, в которых Бог представляется отличным от человека, высшим существом, или Богом, находящимся в сердце людей, Вивекананда считает соответствующими более низким, чем веданта, стадиям развития религий. И лишь веданта, по его убеждению, пришла от идей старых божеств и монотеистического Бога, Правителя вселенной, к высшим идеям о Божестве – Безличном Абсолюте.

С одной стороны, Вивекананда объявляет все религии истинными, гармонично дополняющими друг друга [Vivekananda, 1958b, p. 365], а с другой – Единый Бог достигается только на высшей, адвайтистской ступени веры. Такой баланс между

стремлением к религиозному примирению культур и, по словам Б.З. Фаликова, «ненасильственной экспансией» веданты, позволяет философу переступить ту грань, которую не решаются перейти трансценденталисты: он заявляет, что душа человека – не часть Бесконечного, а сам Бесконечный Брахман [Vivekananda, 1964b, p. 7].

Природа

Общение с Божественным связывалось американскими трансценденталистами с природой, которая наделялась ими нравственным смыслом. Эмерсон, чуткий ценитель природы, отразил свои взгляды на нее в одноименном эссе (“Nature”, 1836). Мыслитель утверждает, что в природе «присутствует святость, способная посрамить наши религии… Бессмертная смена времен года не знает ни истории, ни церкви, ни государства» [Emerson, 1903, p. 131]; тем самым он возвышает природу над религией и государством, считая ее мерилом Божественного в человеке. Но главное значение природы Эмерсон видит в ее посредничестве между человеком и Богом. Сам же человек, по мнению философа, пал, превратившись в «рухнувшее Божество» [Ibid., p. 317], а общение с природой дает шанс возродить в себе Божественное начало. Несмотря на признание того, что человек не самодостаточен, Эмерсон утверждает, что именно человек, а не природа, сосредоточивает в себе все самое ценное: «С появлением подлинных людей восторг перед природой исчезает» [Ibid., p. 134].

Очевидно, что точка зрения Эмерсона весьма противоречива. С одной стороны, он восхищается природой, призывает изучать ее и учиться постигать заложенный в ней скрытый смысл. С другой стороны, природа без человека, способного оценить ее, не имеет значения. Природа остается для философа пассивной и материальной.

В философско-литературном творчестве Торо тема природы занимает основное место. Природа предстает для мыслителя мощной трансцендентной силой, соединяющей человека с Богом. «Природой невозможно пресытиться. Нам необходимы бодрящие зрелища ее неисчерпаемой силы, ее титанической мощи» [Торо, 2021, с. 306], – утверждает Торо. Н.Е. Покровский называет мировоззрение Торо натурализмом [Покровский, 1983, с. 99], но отмечает и введение философом в картину мира идей трансцендентализма. Действительно, природу, по мнению американского философа, наполняет духовное начало, при этом она занимает подчиненное положение по отношению к верховной душе.

В отличие от Эмерсона, Торо не возвышает человека над природой. Познание природы убежденный натуралист трактует не как ее подчинение, а как слияние с ней в мыслях и делах. «Я удивительно свободно двигаюсь среди Природы – я составляю с ней одно целое… я ощущаю необычайно тесное сродство со всеми стихиями» [Торо, 2021, с. 130], – заявляет он. Н.Р. Шакирова видит в книге «Уолден» стремление автора привлечь внимание общества к проблемам «достижения гармонического мироощущения» через поиск баланса природного и нравственного начал в человеке [Шакирова, 2017, с. 176]. Но кроме развития идеи единения человека с природой, Торо пытается решить проблему сочетания материальности и идеальности мира. Для ее решения философ идет на компромисс, считая, что в природе слиты материальное и идеальное. С одной стороны, через слияние человека и природы достигается слияние с высшим духом, но, с другой стороны, природу надо преодолевать.

Вивекананда не приемлет такой компромисс. Стоит отметить, что в философии индийского ренессанса отсутствовали разработки методологии научного исследования природы [Костюченко, 1977, с. 25], а ведущее место занимала проблема человека. Вероятно, это обстоятельство обусловило взгляды на природу Вивекананды,

который считал стремление жить в гармонии с природой ошибкой, означающей для человека «застой, смерть» [Vivekananda, 1921, p. 34]. Выступая перед западной аудиторией, философ отмечал, что между материей и разумом, соотносимых им со внешней и внутренней природой, нет отличий, это одна и та же природа, одна половина которой постоянно воздействует на другую половину. И то, и другое есть лишь сила, отличающаяся степенью.

Природа же, по мнению философа, представляет собой «время, пространство и причинно-следственную связь» [Vivekananda, 1947a, p. 247]. В духе адвайта-веданты Вивекананда утверждает, что природа – это майя, и она не реальна. Человек, будучи духом, не является частью природы-майи, но под ее воздействием обретает форму и становится связанным. Лишь борьба с природой делает человека свободным.

«Я напрягаюсь, чтобы сбросить оковы, одна за другой они разрываются, и я начинаю осознавать свое врожденное величие» [Ibid., p. 249], – говорит Вивекананда, полностью отрицая концепцию единения с природой Торо. В основе человеческого прогресса, считает он, лежит только постоянная борьба с природой, а не подчинение ей. Интересно, что в отличие от трансценденталистов Вивекананда высоко оценивает технические достижения западного общества. «Индия должна научиться у Европы тому, как побеждать внешнюю природу» [Vivekananda, 1919, p. 146], – говорит он в интервью соотечественникам. В идеале человек, по его мнению, должен победить и внешнюю, и внутреннюю природу, и если внешнюю природу победил Запад, то внутреннюю – Восток. Трансценденталисты же ведут речь лишь о природе внешней, не считая человеческий разум препятствием на пути самосовершенствования.

Познание Бога

В философии трансцендентализма природа рассматривается как среда для доступа к Богу. Эмерсон считает, что переживание чувства единения с внешней природой и всем космосом дает возможность ощутить присутствие Сверхдуши. «Мы обозначаем объявления души, проявления ею своей собственной природы, термином Откровение (Revelation)» [Emerson, 1903, p. 71], – говорит философ, объявляя откровение, или интуицию, основным источником познания окружающего мира. В этом состоянии «с каждым божественным импульсом» [Ibid., p. 69] человеческий ум преодолевает свои границы и проникает в собрание всех истин, находящихся в сфере абсолютного духа. Эмерсон изображает этот процесс как перемещение с периферии отдельного индивида в центр мира, «кабинет Бога», где можно видеть все тайны Вселенной.

Философ описывает состояние откровения как отчетливо запоминающиеся человеком моменты, сопровождаемые чувством радости, «благоговейным трепетом и восторгом». Он говорит о разной продолжительности и характере этого состояния, в зависимости от «состояния индивидуума, от экстаза, транса и пророческого вдохновения» [Ibid., p. 71]. Откровение Эмерсона весьма похоже на религиозное переживание, но в отличие от последнего, как справедливо замечает Н.Е. Покровский, оно имеет «вполне интеллектуализированное содержание» [Покровский, 1995, с. 318]. Эмерсон считает, что только благодаря мыслям, которые «приходят в наш разум путями, которые мы никогда не оставляли открытыми, и выходят из разума путями, никогда добровольно (voluntary) нами не открываемыми» [Emerson, 1903, p. 72], возможно общение с Божественным. В этом понимание Эмерсоном интуитивного познания расходится со взглядами Торо.

В поисках Высшего духовного начала Торо также стремится к слиянию с природой, стоя почти неподвижно часами в лесной чаще или на берегу реки. «Я понял,

что разумеют на Востоке под созерцанием, ради которого оставляют работу» [Торо, 2021, с. 114], – говорит он, описывая свои часы «блаженной задумчивости», проводимые в одиночестве на природе. Торо пытается проникнуть в природу посредством чувственного опыта, концентрируясь на ее переживании, что говорит о его склонности в познавательном процессе к сенсуализму. Путь к Божественному лежит через ощущения, и «природная» жизнь, как источник сверхсознательного опыта, на этом пути не менее важна для Торо, нежели жизнь духовная.

Вивекананда также утверждает возможность непосредственного познания Божественного, называя это «реализацией». «Религия – это вопрос фактов, а не разговоров» [Vivekananda, 1958a, p. 163], – категорически заявляет мыслитель, считая, что лишь реализация, или духовный опыт, является основой религии. Реализация становится для Вивекананды эквивалентной научному эмпиризму и даже добавляет убедительности его выступлениям. Для обретения духовного опыта философ предлагает обратиться к методам, открытым «древними пророками мира» [Vivekananda, 1921, p. 12], подразумевая практику раджа-йоги, описанную в «Йога-сутрах» Патанджали. Познание Бога осуществляется в сверхсознательном состоянии – самадхи, когда человек может осознать свое единство с Богом.

Примечательно, что при описании одного из признаков этого состояния, когда индивид становится способным испытать безграничную любовь к Богу, Вивекананда ссылается на Эмерсона, используя его выражение «человек, опьяненный Богом» (God-intoxicated man) [Vivekananda, 1955a, p. 16]. Индийский мыслитель проводит аналогию этого состояния с западным понятием вдохновения (inspiration). По его утверждению, вдохновение может быть одним и тем же в разных странах, но в зависимости от мировоззрения человека источник его трактуется по-разному. «В одной стране оно выдается за пришедшее от ангела, во второй от Дева, а в третьей – от Бога» [Vivekananda, 1907, p. 183], – говорит философ, отмечая при этом неполноценность полученных в таком состоянии знаний, проистекающую из-за случайного попадания в него. Для исключения этой случайности служит предлагаемая Вивекананадой практика йоги, которая обеспечивает глубину сверхсознательных переживаний, а следовательно, истинность познания. Индийский исследователь А. Чаудхури считает, что Вивекананда пошел дальше Эмерсона, указав надежный способ, с помощью которого можно усилить способность к интуиции. Эмерсон же, по его словам, обращался к интуитивному состоянию так, словно «хотел поймать рыбу, не касаясь воды» [Chaudhuri, 2019, p. 1]. В самом деле, наши мыслители имели в виду одно и то же сверхсознательное состояние, однако и Эмерсон, и Вивекананда полагали, что нельзя говорить о верифицируемости знания, полученного в таком состоянии, поскольку подобный опыт является субъективным.

Стоит упомянуть, что в процессе познания Божественного для индуистской традиции важна роль гуру, которую полностью игнорировали трансценденталисты. Вивекананда, получивший религиозный опыт благодаря своему учителю Рамакришне, акцентировал внимание на авторитете гуру в познании. Так, описывая этапы джняна-йоги, он перечисляет следующие: слушание истины об Атмане, обсуждение этой истины и ее осознание [Vivekananda, 1947b, p. 154], что подразумевает получение знания от духовного наставника. Даже принимая во внимание западный индивидуализм, философ не отказался от введения посредника между человеком и Богом, тем самым не только отдавая дань своему учителю, но и демонстрируя ценность вековых национальных традиций.

Выводы

Итак, стоит признать, что тенденции религиозно-философских учений основных представителей американского трансцендентализма характерны и для учения Вивекананды. Сходства в их взглядах обусловлены тем, что и Эмерсон, и Торо почерпнули многие идеи из древнеиндийской философии, а Вивекананда познакомился с работами американских философов в период наиболее интенсивного формирования своего мировоззрения. Интерес к их трудам проявляется, по меньшей мере, в используемом индийским философом понятийном аппарате, вероятно, заимствованном из трудов Эмерсона.

Но, несмотря на близость воззрений трансценденталистов к философии Упанишад, можно увидеть их существенные расхождения со взглядами Вивекананды. Во-первых, несмотря на провозглашение Эмерсоном божественности человека, Бог трансценденталистов не становится для человека родственным по сути, как это постулирует в духе адвайта-веданты Вивекананда. Во-вторых, трансценденталисты считают природу метафизической силой, способной соединить человека с Богом, а Вивекананда, наоборот, объявляет победу над природой необходимым условием для осознания в себе Божественного. В-третьих, описываемый трансценденталистами интуитивный способ познания Божественного заменяется у Вивекананды строго определенной последовательностью шагов достижения сверхсознательного состояния.

Несомненно, при знакомстве с трудами трансценденталистов Вивекананда смог обнаружить возможные точки соприкосновения восточного и западного менталитетов и эффективно использовать их в своих выступлениях на Западе. Кроме того, трансценденталисты, отразившие в своих трудах идеи восточной философии, основательно подготовили американское общество к восприятию учения Вивекананды.

Вивекананда, в свою очередь, нашел подтверждение взглядов трансценденталистов в адвайта-веданте, оказавшись в окружении своего учителя Рамакришны. Учение, представленное Вивеканандой западному обществу, стало результатом всестороннего осмысления индуистской традиции. Выстроенное с учетом западных представлений о восточной духовности, это учение обрело широту, недоступную американским философам.

Список литературы

Костюченко, 1977 – *Костюченко В.С.* Вивекананда. М.: Мысль, 1977. 190 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.

Никоненко, 2021 – *Никоненко С.В.* Дискуссии о существовании Бога в англо-американской теологии и философии религии XX в.: основные подходы // Acta eruditorum. 2021. № 37. С. 130–139.

Покровский, 1983 – *Покровский Н.Е.* Генри Торо. М.: Мысль, 1983. 188 с.

Покровский, 1995 – *Покровский Н.Е.* Ральф Уолдо Эмерсон. В поисках своей Вселенной. Конкорд: Центр американских исследований, 1995. 374 с.

Рыбаков, 1981 – *Рыбаков Р.Б.* Буржуазная реформация индуизма. М.: Наука, 1981. 183 с.

Рыбаков, 1992 – *Рыбаков Р.Б.* Свами Вивекананда // Вестник общества Вивекананды. Вып. 1. М.: Наука, 1992. С. 24–35.

Скороходова, 2020 – *Скороходова Т.Г.* Неоведантистская интерпретация индуизма в «Лекциях от Коломбо до Алморы» Свами Вивекананды // Studia Religiosa Rossica: Научный журнал о религии. 2020. № 2. С. 14–35.

Торо, 2021 – *Торо Г.Д.* Уолден, или Жизнь в лесу / Пер. с англ. З. Александровой. М.: ЭКСМО, 2021. 352 с.

Трофимова, 2011 – *Трофимова З.П.* Унитарианские взгляды У.Э. Чаннинга // Религиоведение. 2011. № 3. С. 83–87.

Трофимова, 2012 – *Трофимова З.П.* Религиозно-философские и политические взгляды американского трансцендентализма XIX века // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2012. № 2. С. 73–84.

Фаликов, 1994 – *Фаликов Б.З.* Неоиндуизм и западная культура. М.: Наука, 1994. 219 с.

Шакирова, 2017 – *Шакирова Н.Р.* Отражение идей трансцендентализма в художественных произведениях Г.Д. Торо // Электронный научный журнал. 2017. № 1–1 (16). С. 174–179.

Channing, 1899 – *Channing W.E.* The Works. Boston: American Unitarian Association, 1899. 1060 p.

Chaudhuri, 2019 – *Chaudhuri A.* Swami Vivekananda and American Transcendentalism: A Brief Review. URL: https://americanvedantist.org /2019 /articles /swami-vivekananda-and-american-transcendentalism-a-brief-review/ (дата обращения: 12.09.2022).

De Michelis, 2004 – *De Michelis E.* A History of Modern Yoga. New York: Continuum, 2004. 301 p.

Emerson, 1903 – *Emerson R.W.* The Complete Prose Works. London: Word Lock & Co, 1903. 656 p.

Kopf, 1959 – *Kopf D.* The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind. Calcutta: Gupta Brothers, 1959. 402 p.

Paramananda, 1918 – *Paramananda Swami*. Emerson and Vedanta. Boston: Vedanta Centre; 1918. 89 p.

Rangaswami, 2019 – *Rangaswami Sudhakshina*. Henry David Thoreau, the American Yogi. URL: https://thewire.in/books/henry-david-thoreau-walden-american-yogi (дата обращения: 12.09.2022)

Vivekananda, 1907 – *Vivekananda Swami*. Raja-Yoga // The Complete Works of Swami Vivekananda: in 9 vols. Vol. 1. Calcutta: Advaita Ashrama, 1907. P. 119–314.

Vivekananda, 1919 – *Vivekananda Swami*. Interviews // The Complete Works of Swami Vivekananda: in 9 vols. Vol. 5. Calcutta: Advaita Ashrama, 1919. P. 115–165.

Vivekananda, 1921 – *Vivekananda Swami*. Lectures and Discourses // The Complete Works of Swami Vivekananda: in 9 vols. Vol. 6. Calcutta: Advaita Ashrama, 1921. P. 1–46.

Vivekananda, 1947a – *Vivekananda Swami*. Notes of Class Talks and Lectures // The Complete Works of Swami Vivekananda: in 9 vols. Vol. 8. Calcutta: Advaita Ashrama, 1947. P. 179–262.

Vivekananda, 1947b – *Vivekananda Swami*. Writings: Prose and Poems // The Complete Works of Swami Vivekananda: in 9 vols. Vol. 8. Calcutta: Advaita Ashrama, 1947. P. 145–178.

Vivekananda, 1955a – *Vivekananda Swami*. Adresses on Bhakti-Yoga // The Complete Works of Swami Vivekananda: in 9 vols. Vol. 4. Calcutta: Advaita Ashrama, 1955. P. 1–62.

Vivekananda, 1955b – *Vivekananda Swami*. Lectures and Discourses // The Complete Works of Swami Vivekananda: in 9 vols. Vol. 4. Calcutta: Advaita Ashama, 1955. P. 63–252.

Vivekananda, 1955c – *Vivekananda Swami*. Translations of Writings // The Complete Works of Swami Vivekananda: in 9 vols. Vol. 4. Calcutta: Advaita Ashrama, 1955. P. 399–515.

Vivekananda, 1958a – *Vivekananda Swami*. Jnana-Yoga // The Complete Works of Swami Vivekananda: in 9 vols. Vol. 2. Calcutta: Advaita Ashrama, 1958. P. 57–290.

Vivekananda, 1958b – *Vivekananda Swami*. Practical Vedanta and Other Lections // The Complete Works of Swami Vivekananda: in 9 vols. Vol. 2. Calcutta: Advaita Ashrama, 1958. P. 291–476.

Vivekananda, 1964a – *Vivekananda Swami*. Conversations and Dialogues // The Complete Works of Swami Vivekananda: in 9 vols. Vol. 7. Calcutta: Advaita Ashrama, 1964. P. 107–267.

Vivekananda, 1964b – *Vivekananda Swami*. Lectures and Discourses // The Complete Works of Swami Vivekananda: in 9 vols. Vol. 3. Calcutta: Advaita Ashrama, 1964. P. 1–30.

Vivekananda, 1964c – *Vivekananda Swami*. Lectures from Colombo to Almora // The Complete Works of Swami Vivekananda: in 9 vols. Vol. 3. Calcutta: Advaita Ashrama, 1964. P. 103–464.

Philosophical and Religious Ideas of American Transcendentalism in the Teachings of Swami Vivekananda

Liubov E. Zhukova

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

The article contains a comparative analysis of philosophical and religious views of the Indian thinker and public figure Swami Vivekananda and the philosophers of the American transcendentalism movement. The author focuses on understanding by the intellectuals of various aspects of the Divine. As representatives of American transcendentalism, the most prominent figures of this

movement are considered, in whose works the main transcendentalism ideas are expressed – philosophers Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau and William Ellery Channing. Hermeneutical and historical-philosophical methods are used in the study. As a result, the obvious similarity of many positions in the teachings of thinkers is recognized, caused by common sources of their views. At the same time, significant differences in the views of Western philosophers and Indian thinker are revealed. They are represented in the ideas about the divinity of man, about nature as a metaphysical force, as well as in the question of the search for and knowledge of God. The conclusion about Vivekananda's adequate comprehension of the works of American transcendentalists and his using of transcendentalism ideas for forming a masterful interpretation of the foundations of Indian culture for Western society is done.

Keywords: Indian philosophy, Indian Renaissance, American transcendentalism, Swami Vivekananda, Ramakrishna, Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau, neovedanta, ways of God realization, yoga

References

Channing W.E. *The Works*. Boston: American Unitarian Association, 1899. 1060 p.

Chaudhuri A. *Swami Vivekananda and American Transcendentalism: A Brief Review.* Available at: https://americanvedantist.org /2019 /articles /swami-vivekananda-and-american-transcendentalism-a-brief-review/ (accessed 12.09.2022).

De Michelis E. *A History of Modern Yoga*. New York: Continuum, 2004. 301 p.

Emerson R.W. *The Complete Prose Works*. London: Word Lock & Co, 1903. 656 p.

Falikov B.Z. *Neoinduizm i zapadnaya kul'tura* [Neo-Hinduism and Western Culture]. Moscow: Nauka Publ., 1994. 219 p. (In Russian)

Kopf D. *The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*. Calcutta: Gupta Brothers, 1959. 402 p.

Kostyuchenko V.S. *Vivekananda*. Moscow: Mysl' Publ., 1977. 190 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 Vostochny'h Kul'tur* [Universals of Oriental Kultures], ed. by M.T. Stepanyancz, Moscow: Vostochnaya literatura RAN Publ., 2001, pp. 122–140. (In Russian)

Nikonenko S.V. Diskussii o sushchestvovanii Boga v anglo-amerikanskoi teologii i filosofii religii X v.: osnovnye podkhody [Disputes on God's Existense in English and American Theology and Philosophy of Religion: Main Approaches], *Acta eruditorum*, 2021, no. 37, pp. 130–139. (In Russian)

Paramananda Swami. *Emerson and Vedanta*. Boston: Vedanta Centre; 1918. 89 p.

Pokrovsky N.E. *Henry Thoreau*. Moscow: Mysl' Publ., 1983. 188 p. (In Russian)

Pokrovsky N.E. *Ralf Uoldo Emerson. V poiskah svoey Vselennoy* [Ralph Waldo Emerson. In Search of His Universe]. Concord: The Center for American Studies, 1995. 374 p. (In Russian)

Rangaswami Sudhakshina. *Henry David Thoreau, the American Yogi.* Available at: https://thewire.in/books/henry-david-thoreau-walden-american-yogi (accessed 12.09.2022)

Rybakov R.B. *Burzhuaznaya reformatsiya induizma* [The Bourgeois Reformation of Hinduism]. Moscow: Nauka Publ., 1981. 183 p. (In Russian)

Rybakov R.B. Svami Vivekananda [Swami Vivekananda]. In: *Vestnik obshchestva Vivekanandy* [Bulletin of Vivekananda Society], ed. by E.P. Chelyshev, no. 1. Moscow: Nauka Publ., 1992, pp. 24–35. (In Russian)

Shakirova N.R. Otrazhenie idei transcendentalizma v khudozhestvennykh proizvedeniyakh H.D. Toro [Reflection of the Ideas of Transcendentalism in the Works of Art by H.D. Thoreau], *Electronic Scientific Journal*, 2017, no. 1–1 (16), pp. 174–179. (In Russian)

Skorokhodova T.G. Neovedantistskaya interpretatsiya induizma v "Lektsiyakh ot Kolombo do Almory" Svami Vivekanandy [Neo-Vedantic Interpretation of Hinduism in 'Lectures from Colombo to Almora" by Swami Vivekananda]. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, 2020, no. 2, pp. 14–35. (In Russian)

Thoreau H. *Walden; or Life in the Woods*, trans. by Z. Aleksandrova. Moscow: EKSMO Publ., 2021. 352 p. (In Russian)

Trofimova Z.P. Religiozno-filosofskie i politicheskie vzglyady amerikanskogo transcendentalizma XIX veka [Religious-philosophical and Political Ideas of American Transcendentalism of the 19th century]. *Vestnik Moskovskogo universiteta* [Bulletin of Moscow University], ser. 7, Philosophy, 2012, no. 2, pp. 73–84. (In Russian)

Trofimova Z.P. Unitarianskie vzglyady U.E. Channinga [Unitarian Vews of W.E. Channing]. *Religiovedenie* [Religious Studies], 2011, no. 3, pp. 83–87. (In Russian)

Vivekananda Swami. Conversations and Dialogues. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine vols, vol. 7. Calcutta: Advaita Ashrama, 1964, pp. 107–267.

Vivekananda Swami. Interviews. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine vols, vol. 5. Calcutta: Advaita Ashrama, 1919, pp. 115–165.

Vivekananda Swami. Adresses on Bhakti-Yoga. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine vols, vol. 4. Calcutta: Advaita Ashrama, 1955, pp. 1–62.

Vivekananda Swami. Jnana-Yoga. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine vols, vol. 2. Calcutta: Advaita Ashrama, 1958, pp. 57–290.

Vivekananda Swami. Lectures and Discourses. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine vols, vol. 6. Calcutta: Advaita Ashrama, 1921, pp. 1–46.

Vivekananda Swami. Lectures and Discourses. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine vols, vol. 4. Calcutta: Advaita Ashrama, 1955, pp. 63–252.

Vivekananda Swami. Lectures and Discourses. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine vols, vol. 3. Calcutta: Advaita Ashrama, 1964, pp. 1–30.

Vivekananda Swami. Lectures from Colombo to Almora. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine vols, vol. 3. Calcutta: Advaita Ashrama, 1964, pp. 103–464.

Vivekananda Swami. Notes of Class Talks and Lectures. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine vols, vol. 8. Calcutta: Advaita Ashrama, 1947, pp. 179–262.

Vivekananda Swami. Practical Vedanta and Other Lections. In: The Complete Works of Swami Vivekananda in nine vols, vol. 2. Calcutta: Advaita Ashrama, 1958, pp. 291–476.

Vivekananda Swami. Raja-Yoga. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine vols, vol. 1. Calcutta: Advaita Ashrama, 1907, pp. 119–314.

Vivekananda Swami. Translations of Writings. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine vols, vol. 4. Calcutta: Advaita Ashrama, 1955, pp. 399–515.

Vivekananda Swami. Writings: Prose and Poems. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine vols, vol. 8. Calcutta: Advaita Ashrama, 1947, pp. 145–178.

История философии
2023. Т. 28. № 2. С. 60–73
УДК 165.74

History of Philosophy
2023, Vol. 28, No. 2, pp. 60–73
DOI: 10.21146/2074-5869-2023-28-2-60-73

Л.Б. Макеева

Франк Рамсей, «кембриджский прагматизм» и проблема природы веры*

Макеева Лолита Брониславовна – доктор философских наук, профессор. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: lmakeeva@hse.ru

В статье обсуждается кембриджский прагматизм, под которым понимаются определенные взгляды ряда кембриджских философов (Б. Рассела, Ч. Огдена, Ф. Рамсея) в 1920-х гг. Франк Рамсей считается ключевым и наиболее интересным выразителем этих взглядов. Философы, которые ввели термин «Кембриджский прагматизм» (Х. Прайс, Ш. Мисак), предлагают пересмотреть «стандартную» историю, в которой, по их мнению, недооценивается влияние американского прагматизма на указанных кембриджских философов. Это прежде всего касается Рамсея, который, по словам Мисак, создал «наиболее привлекательный вариант» прагматизма. Цель статьи – попытаться выяснить, взяв в качестве «теста» проблему природы веры, которая интенсивно обсуждалась и американскими прагматистами, и кембриджскими философами 1920-х гг. и определенное решение которой образует, так сказать, сердцевину прагматизма, какой из подходов к пониманию взглядов Рамсея – стандартная история или история в описании Мисак – является более оправданным. Делается вывод, что различия между этими двумя подходами обусловливаются тем, что в них идеи Рамсея оцениваются с позиций разных концепций прагматизма. Отмечается, что более интересная задача для историков философии состоит в том, чтобы объяснить, как возможен столь гармоничный синтез аналитической философии и прагматизма, как это имеет место в случае Рамсея.

Ключевые слова: прагматизм, кембриджский прагматизм, аналитическая философия, вера, эмпиризм, нейтральный монизм, ментальное состояние

В последние десятилетия в англоязычной философии наметилась тенденция, которую многие обозначают как «прагматический поворот». Эта тенденция проявляется и в усилившемся интересе к идеям классиков американского прагматизма, и в появлении новых вариантов прагматизма, и в возросшем числе их приверженцев, и в распространении прагматических тем в современных философских дискуссиях. Не в последнюю очередь прагматический поворот заставил философов и по-новому взглянуть на историю взаимоотношений между двумя ведущими направлениями,

* Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

© Макеева Л.Б., 2023

или, лучше сказать – традициями, англоязычной философской мысли – аналитической философией и прагматизмом. Возникнув примерно в одно и то же время[1], эти две традиции знали и периоды жесткого противостояния и острой критики, и периоды мирного взаимовлияния и взаимопроникновения. Одним из наиболее интересных вариантов их своеобразного «синтеза» стала деятельность ряда кембриджских философов в 1920-х и 1930-х гг. В их число входит Б. Рассел, который в работе «Анализ сознания» (1921) развил воспринятую им от Джеймса концепцию нейтрального монизма, известный лингвист и философ Чарльз Огден, но безусловно центральное место среди них занимает математик, экономист и философ Франк Рамсей. Впрочем, как мы увидим дальше, некоторые авторы относят к этим философам и Людвига Витгенштейна, возвратившегося в Кембриджский университет в 1929 г., поскольку, по их мнению, к созданию последним новой концепции, представленной в «Философских исследованиях», во многом побудило именно знакомство с идеями прагматизма. Идеи указанных кембриджских философов, и прежде всего Рамсея, вызвали в последние годы повышенное внимание исследователей, и был даже введен новый термин – «кембриджский прагматизм» – для их обозначения.

Термин «кембриджский прагматизм», как он будет употребляться в настоящей статье, нуждается в некотором пояснении. Первым его предложил Хью Прайс, но он дал ему расширенное толкование – как название для некоторой общей позиции, разделяемой многими кембриджскими философами на протяжении XX и XXI вв.[2] Затем этот термин использовала Шерил Мисак в своей книге «Кембриджский прагматизм: от Пирса и Джеймса до Рамсея и Витгенштейна» [Misak, 2016]. У нее этот термин, по сути, имеет двойную отсылку: с одной стороны, он обозначает взгляды Пирса и Джеймса (и тот и другой были членами Метафизического клуба, который просуществовал несколько месяцев в 1872 г. в Кембридже, шт. Массачусетс, и на заседаниях которого Пирс и изложил основы своего нового учения), а с другой стороны, им охватываются идеи таких кембриджских философов, как Рамсей и Витгенштейн. Сопоставляя взгляды этих двух пар «интеллектуальных гигантов» по ряду ключевых философских вопросов (касающихся природы истины, верования, значения и т.п.), автор стремится показать, что устоявшиеся представления о том, как происходила рецепция прагматизма аналитическими философами в английском Кембридже и какое влияние он на них оказал (Мисак называет это «стандартной историей»), искажают реальную картину происходящего. В противовес этим представлениям в книге предлагается новый взгляд на взаимодействие двух «Кембриджей» в первые десятилетия XX в. Формат статьи не позволяет подробно рассмотреть

---

1 Хотя создатель прагматизма Чарльз Пирс сформулировал кредо своего философского учения (так называемый «принцип прагматизма») в статье «Как сделать наши идеи ясными», опубликованной в журнале “Popular Science Monthly” в 1877–1878 гг., в течение двух десятилетий прагматизм существовал, так сказать, в «латентном» состоянии и оформился как философское движение только после того, как Уильям Джеймс выступил с докладом в Калифорнийском университете в Беркли в 1898 г. С самым началом XX в. принято связывать и возникновение аналитической философии.

2 Возглавив в 2011 г. кафедру философии Кембриджского университета, Хью Прайс запустил проект по изучению кембриджской философии с целью продемонстрировать, что его предшественники на этом посту (Людвиг Витгенштейн, Георг Хенрик фон Вригт, Элизабет Энском, Хью Меллор, Саймон Блэкберн), а также многие другие выдающиеся кембриджские философы (Франк Рамсей, Бернард Уильямс, Эдвард Крейг и др.) разделяли некоторую общую позицию, которую он охарактеризовал так: «…путь к философскому прояснению лежит не через, как полагают некоторые, исследование природы (очевидного) предмета изучения, а через постановку вопросов об отличительной роли соответствующих понятий – как мы пришли к овладению этими понятиями, какую роль они играют в нашей жизни и т.п.» [Price, 2017, p. 149]. Отмечая, что «прагматизм – это хор из многих голосов», Прайс считает «кембриджский прагматизм» одним из таких «голосов», хотя и признает, что философы, которых он относит к приверженцам этого варианта прагматизма, «в общем не рассматривали себя как прагматистов» [Ibid., p. 150, 161].

и сравнить «стандартную» и «новую» историю указанного периода, поэтому я ограничусь только одной ключевой фигурой – Рамсеем – и сосредоточу внимание на одном аспекте его философской позиции, касающемся понимания природы верования. Ниже будут даны пояснения, чем обусловлен такой выбор, а пока лишь отмечу, что выводы в отношении Рамсея, к которым подводят упомянутые две «истории», очень разные, на первый взгляд, даже почти противоположные, поэтому цель настоящей статьи – попытаться разобраться на примере решения Рамсеем одной проблемы, какой из этих выводов имеет под собой больше оснований.

Если говорить очень кратко, отвлекаясь от деталей, то «стандартная история» взаимоотношений прагматизма и аналитической философии в той ее части, которая имеет отношение к Рамсею, по мнению Мисак, сводится к следующему. Начало стремительному распространению идей прагматизма как в Соединенных Штатах, так и в Европе положила опубликованная в 1907 г. книга Джеймса «Прагматизм», которая, как отметил Пол Карус в 1911 г., появилась «подобно комете на нашем интеллектуальном горизонте» [Carus, 2001, p. 44]. Рассел довольно быстро отреагировал на выход этой книги, написав в 1908–1912 гг. несколько рецензий и статей о прагматизме. Практически не будучи знакомым с идеями Пирса[3], Рассел воспринял Джеймса как главного выразителя нового философского учения, а изложенную в «Прагматизме» теорию истины – как кардинальное и новаторское ядро этого учения. И хотя некоторые аспекты прагматизма (приверженность эмпиризму, идея метода, чуждого спекуляциям и опирающегося на конкретные факты) Рассел нашел привлекательными, он занял совершенно непримиримую позицию в отношении предложенной Джеймсом трактовки истины и связанного с ней учения о воле к вере, обрушив на них мощный удар своей критики. Такую же реакцию «Прагматизм» Джеймса вызвал и у Мура, опубликовавшего в 1907 г. очень язвительную рецензию на него [Moore, 1992]. В результате критические аргументы Рассела и Мура[4] на долгие годы подорвали философскую репутацию Джеймса, а с ним и всего прагматизма среди английских философов. Этой репутации не помог и тот факт, что к началу 1920-х гг. Рассел радикально поменял свое отношение к концепции нейтрального монизма Джеймса[5] и в работе «Анализ сознания» (1921) сформулировал свой вариант

---

[3] Стоит отметить, что в первые десятилетия XX в. философия Пирса была неизвестна не только в Европе, но и в самой Америке. В выходивших тогда работах, посвященных прагматизму, часто его имя даже не упоминалось, а если и упоминалось, то только вскользь; главное же внимание уделялось Джеймсу, хотя писали также о Дьюи и Шиллере. См., к примеру: [Pratt, 1909; Carus, 2001]. Знакомство с идеями Пирса началось только после выхода в свет в 1923 г. сборника его работ под названием «Случайность, любовь и логика» [Peirce, 1923].

[4] Так, согласно Расселу, Джеймс истолковывает истину как «все то, вера во что окупается», а это значит, что истинность верования следует оценивать по его благим практическим последствиям. Рассел полагает, что Джеймс спутал здесь значение понятия истины с критерием истины, но и сам критерий он сформулировал неадекватно, ибо «мы должны предполагать, что последствия принятия верования лучше, чем последствия его отвержения. Чтобы это знать, мы должны знать, каковы последствия принятия этого верования и каковы последствия его отвержения; мы также должны знать, какие последствия хороши, какие последствия лучше, а какие хуже» [Russell, 1992, p. 201], но, как правило, мы таким знанием не обладаем и не можем обладать. По мнению же Мура, Джеймс «полагает, что мы не только создаем наши истинные верования, но также что мы *делаем* их истинными» [Moore, 1992, p. 191], но считать так просто абсурдно, поскольку чье-то верование в то, что имеет место *p*, отнюдь не делает истинным то, что имеет место *p*.

[5] Как известно, в 1913 г. Рассел начинает работу над книгой, которую он планировал назвать «Теория познания» и в которой хотел представить в систематическом виде свою эпистемологию, основывающуюся на введенном им ранее понятии знакомства как непосредственного и беспредпосылочного отношения субъекта к предмету восприятия. С этих позиций он предпринимает обстоятельную критику нейтрального монизма по таким темам, как природа верования, проблема ложных суждений, интуитивная непосредственность опыта и др. Рукопись осталась незавершенной и была опубликована лишь в 1984 г. [Russell, 1984].

этой концепции, хотя и остался непримиримым противником прагматической концепции истины. Переход на позиции нейтрального монизма сопровождался тем, что кембриджский философ в прагматическом духе пересмотрел и свое понимание природы верований, их содержания и отношения к совершаемым человеком действиям. Именно эти идеи в атмосфере общего негативного отношения к прагматизму в Кембридже и были восприняты Рамсеем. Неслучайно поэтому он в своей работе «Факты и высказывания» прямо признает, что свой прагматизм он «унаследовал от Рассела» [Ramsey, 1990, p. 51]. Впрочем, сторонники «стандартной истории» отчасти признают и влияние на Рамсея Пирса, книгу которого («Случайность, любовь и логика») он имел возможность прочесть, однако они не склонны преувеличивать это влияние, поскольку Рамсей «был слишком погружен в труды тех, кто работал в самом Кембридже или был близок к нему» [Suppes, 2006, p. 37], чтобы обращаться к каким-то иным источникам. Отсюда следует вывод, что хотя в творчестве Рамсея можно обнаружить определенные прагматические «мотивы», он без сомнения принадлежит к аналитической традиции.

Мисак в корне не согласна с этим выводом. В противовес ему она стремится обосновать тот тезис, что «Рамсея следует рассматривать не только как важного представителя традиции прагматизма, но и как разработчика наиболее привлекательного его варианта» [Misak, 2016, p. 2]. В поддержку этого тезиса она стремится показать, привлекая значительно более богатый и разнообразный набор фактов и источников (переписку, работы не только главных участников, но и других авторов), что никакой атмосферы предубеждения против прагматизма или его категорического неприятия в Кембридже не существовало, – конечно, острое противоборство идей присутствовало, но был и взаимный интерес, была открытость в восприятии новых и плодотворных идей. Кроме того, Мисак исходит из того, что для адекватного понимания взглядов Рамсея нужно учитывать, что он находился в процессе вызревания его философских взглядов, оборвавшемся из-за его ранней смерти, поэтому особую значимость приобретает рукопись не завершенного им труда под названием «Об истине», которая была опубликована лишь в 1991 г. [Ramsey, 1991]. Но главный довод канадской исследовательницы, если я правильно поняла ход ее рассуждений, заключается в том, что оценивать взгляды Рамсея нужно с позиций того, что мы понимаем под прагматизмом сегодня, а не того, как его понимали в Кембридже 1920-х гг. В отношении же нынешнего понимания прагматизма Мисак пишет следующее: «Так что же мы можем сказать о более совершенном варианте прагматизма? По сути, после обсуждения такого многообразия прагматических позиций можем ли мы вообще определить множество тем, обращение к которым делало бы философа прагматистом? Если учесть все различия в охваченном нами круге прагматических позиций, может показаться, что мы больше не знаем, что такое прагматизм. Вероятно, мы можем сказать лишь то, что общим для многих из наших прагматистов является признание связи между верой и действием и идея о том, что в философии, исследовании и жизни следует воспринимать серьезно совокупность наших предпосылочных (background) верований или допущений» [Misak, 2016, p. 281]. Применительно к философии, прагматизм означает, что в своих трактовках значения, истины, веры, знания и т.п. философам следует исходить из признания специфически человеческого характера познавательной и иной деятельности, из признания того, что, говоря словами Джеймса, «субъективное, человеческое оставляет… на всем свой след» [Джеймс, 1997, с. 232]. Таким образом, если оценивать Рамсея в свете наших современных представлений о прагматизме, то он, по мнению Мисак, разработал свой довольно интересный и продвинутый вариант этого учения.

Теперь скажу несколько слов о том, почему для рассмотрения «кембриджского прагматизма» мной выбран был Рамсей. Прежде всего потому, что практически никем не ставится под сомнение тот факт, что если и есть основания называть прагматистом кого-то из английских кембриджских философов, то в первую очередь –

именно его. Кроме того, я руководствовалась тем соображением, что несмотря на публикацию в 2003 г. сборника «Философские работы» Рамсея [см. Рамсей, 2003] в отечественной философской литературе крайне мало работ, посвященных идеям этого выдающегося философа[6]. Справедливости ради нужно сказать, что и в западной философии интенсивное изучение его взглядов началось лишь в последние десятилетия XX в. И хотя, как свидетельствует шуточное замечание Д. Дэвидсона об «эффекте Рамсея», под которым он имел в виду тот феномен, что всякий раз, когда исследователь полагает, что сделал важное философское открытие, обнаруживается, что до него его уже сделал и в более изящной форме Рамсей [см. Davidson, 1999, p. 32], аналитические философы были знакомы с достижениями кембриджского философа в логике, теории вероятностей, теории принятия решений, в исследованиях по проблемам истины, универсалий, статуса научных теорий и многим другим, тем не менее, как отмечается в [Dokic, Engel, 2001, p. 2], восприятие его как философа, создавшего более или менее систематическое учение, стало возможным благодаря усилиям Хью Меллора [см. Mellor (ed.), 1980] и Нильса-Эрика Сахлина [см. Sahlin, 1990].

Тема веры (или мнения)[7] приобрела особое значение в классическом эмпиризме в связи с обсуждением вопроса о том, можно ли получать достоверное знание из опыта. При этом эмпирики не считали веру чем-то имеющим исключительно религиозный или мистический характер. Так, в понимании Локка вера является лишь бледным подражанием знанию, ибо она «есть признание или принятие какого-нибудь положения за истинное на основе аргументов, или доводов, которые убеждают нас принять положение за истинное, но не дают достоверного знания этого» [Локк, 1985, с. 134]. Юм же связывал веру с «живой идеей» в нашем уме или с неким особым чувством в отношении той или иной идеи. Мур и Рассел подвергли пересмотру эти эмпирические представления о вере и, опираясь на концепцию Брентано о психических феноменах как актах, выдвинули иную трактовку веры, согласно которой она является определенной «установкой» (attitude), выражающей отношение к той или иной пропозиции. Именно из этого представления о вере исходил и Рамсей. Однако, как известно, Юм стал рассматривать веру как один из мотивационных факторов человеческого поведения, т.е. вера в его представлении выступает одной из причин (наряду с желанием) совершаемых человеком действий. Эту идею развил Александр Бэн, определявший веру как «то, на основании чего человек готов действовать» [Peirce, 1934, p. 12], а затем ее подхватил Пирс, отмечавший, что «прагматизм есть едва ли большее, чем короллариий» этой идеи [Ibid.]. Рамсей познакомился с этой трактовкой веры при чтении сборника трудов Пирса «Случайность, любовь и логика» и положил ее в основу своей теории «степеней веры». Однако остановимся на взглядах Рамсея в этом вопросе чуть подробнее.

Рамсей обращается к проблеме веры в статье «Факты и пропозиции», где он ставит перед собой задачу провести логический анализ этого понятия (и сходных

---

6 Насколько мне известно, обсуждаются так называемые «Рамсей-предложения» и отношение Рамсея к логицизму [см. Суровцев, 2012].

7 В последнее время стало принято переводить английское “belief”, как оно используется аналитическими философами, русскими терминами «убеждение» или «мнение», но я вопреки этой практике буду использовать в качестве его русского аналога термин «вера». Вызвано это тем, что, во-первых, при переводе работ прагматистов этот термин, как правило, передавался именно как «вера» или «верование», а во-вторых, в русских переводах классических эмпириков, таких, как Локк или Юм, также в качестве русского эквивалента используется термин «вера». А поскольку обсуждение природы веры Расселом и Рамсеем имеет прямые отсылки к эмпиризму и прагматизму, целесообразно сохранить терминологическое единство.

с ним понятий суждения (judgment) и утверждения (assertion)[8]). Саму проблему он описывает так: если я в настоящий момент верю (сужу), что Цезарь был убит, то в этом факте можно различить, с одной стороны, ментальный, или субъективный, фактор (мое ментальное состояние или слова и образы в моем сознании), а с другой стороны, объективный фактор (некое положение дел в мире), и вера как раз и есть отношение между этими двумя факторами. Вопрос лишь в том, чтобы определить природу этого отношения (или установки – attitude).

В своем анализе Рамсей в основном опирается на логические идеи Витгенштейна, представленные в его «Логико-философском трактате», однако в конце статьи он пишет: «Всем сказанным мной я обязан ему [Витгенштейну. – *Л.М.*], за исключением частей, имеющих прагматическую направленность, которые, как мне представляется, необходимы, чтобы заполнить пробел в его системе» [Ramsey, 1990, p. 51]. Не вдаваясь в подробности проведенного Рамсеем логического анализа, отметим лишь, что пробел в логической системе Витгенштейна он, по сути, связывает с его изобразительной теорией языка (и мышления), согласно которой, чтобы предложение (или мысль) были предложением (или мыслью) о каком-то положении дел, должен существовать изоморфизм между структурами предложения (мысли) и положения дел. Для Рамсея это слишком сильное условие, поскольку, с его точки зрения, для того чтобы человек *S* верил, что *a* находится в отношении *R* к *b* (*aRb*), ему необязательно знать, что предложение "*aRb*" должно быть изоморфным по своей структуре некоторому положению дел. Чтобы *S* верил, что *aRb*, достаточно, чтобы *S* знал употребление выражений "*a*", "*R*" и "*b*", а также знал синтаксис своего языка, ибо это знание позволит ему определить условия истинности предложения "*aRb*" и тем самым знать его значение. Но именно в трактовке значения Рамсей считает необходимым обратиться к идеям прагматизма, поскольку видит сущность последнего в том тезисе, что «значение предложения следует определять ссылкой на действия, к которым привело бы его утверждение или, выражаясь еще более неопределенно, определять с помощью его возможных причин и следствий» [Ibid.].

Статья «Факты и пропозиции», как, впрочем, и многие другие работы Рамсея, сложна для понимания, во-первых, потому что автор активно использует ресурсы современной ему логики и ожидает от читателя хорошего владения техникой логического анализа, а во-вторых, потому что он часто не формулирует сколько-нибудь подробно позицию, которую он критикует или развивает, переводя ее сразу в логическую плоскость. Поскольку высказываемые им в рассматриваемой статье соображения о вере предполагают знакомство с идеями Рассела, от которых он отталкивается, имеет смысл кратко остановиться на этих идеях.

Речь идет о работе Рассела «Анализ сознания», в которой автор заявляет о своей приверженности учению нейтрального монизма, воспринятому им от Джеймса. Это учение, в разработке которого, помимо Джеймса, принимали участие Э. Мах и неореалисты, подавалось как замена двух традиционных форм монистического учения – идеализма и материализма. Отрицая онтологическую первичность и духа, и материи, нейтральные монисты считали, что реальность в своей основе является «нейтральной», хотя и трактовали ее в психологических терминах – как «чистый опыт», элементами которого выступают ощущения. Для Рассела нейтральный монизм оказался привлекательным учением, поскольку отвечал его главному метафизическому запросу – сформулировать как можно более экономную онтологию. Кроме того, как он отмечает в предисловии к работе, это учение позволяет примирить

---

[8] По сути, Рамсей исходит здесь из того, что «Джон верит (или считает), что…», «Джон судит, что…» и «Джон утверждает, что…» говорят об одном и том же, и, хотя с этим могут согласиться не все, в контексте нашего рассмотрения это неважно.

две тенденции в современной науке – «материалистическую» тенденцию в психологии (с ее стремлением объяснять психические явления в терминах физиологии и бихевиоризма) и «антиматериалистическую» тенденцию в физике (где под влиянием теории относительности материя воспринимается все менее «материальной»).

Хотя Рассел во многом принял джеймсовскую трактовку опыта и, в частности, тот тезис, что в одних сочетаниях ощущения образуют физически наблюдаемые вещи, а в других – становятся содержанием человеческого сознания, он все же не готов стирать все различия между сущностями, обнаруживаемыми в физическом и ментальном мире. Некоторые сущности (образы, создаваемые во сне и в воображении) нельзя обнаружить в физическом мире, и они, согласно Расселу, подчиняются лишь психологическим законам [Russell, 1921, p. 82], тогда как некоторые физические сущности, никогда не ставшие предметом восприятия, подчиняются лишь физическим законам. Поэтому для автора «Анализа сознания» сохраняет свою фундаментальную значимость вопрос о том, как мы можем иметь знание о внешнем мире. Поскольку Расселу в связи с принятием нейтрального монизма пришлось пересмотреть многие свои прежние взгляды на природу ментальных состояний (прежде всего идею непосредственного «знакомства» с объектом ощущения, теорию множественных отношений и др.), особую актуальность для него приобретает вопрос о природе веры. В предлагаемом им решении этого вопроса он в основном следует натурализму, почерпнутому им из радикального эмпиризма Джеймса и бихевиоризма Уотсона. Я отмечу лишь те аспекты этого решения, которые помогут лучше понять позицию Рамсея, как она представлена в статье «Факты и пропозиции».

1. Содержание ментального состояния состоит не из универсалий, а из отдельных образов, слов или их соединений, понимаемых как партикулярии. Обосновывалось это тем, что человеческая психология представляет собой продолжение животной психологии, а поскольку животному (скажем, лошади, учуявшей медведя) было бы неправдоподобно приписывать осведомленность с универсалиями (например, такой, как *быть медведем*), то было бы неправильно и в содержание человеческих мыслей включать универсальные компоненты. Единственное, что составляет специфику человеческого мышления, это то, что в его содержании преобладают слова. Как отмечает Рассел, «почти вся высшая интеллектуальная активность есть дело слов, с почти полным исключением всего остального» [Ibid., p. 238]. Этого же взгляда придерживается Рамсей, когда пишет, что в отличие от веры курицы в то, что определенная гусеница является ядовитой, человеческие верования «выражаются в словах или, возможно, в образах или других символах, сознательно утверждаемых или отрицаемых» [Ramsey, 1990, p. 40], а потому обладают логическими свойствами и вступают в логические отношения друг с другом, которые являются следствием лингвистической или символической природы их компонентов.

2. Благодаря чему содержание веры (или верования) обладает репрезентирующей способностью? По мнению Рассела, это имеет место благодаря тому, что образ или слово становятся символом чего-либо еще, например объекта *x*, приобретая функцию замещения *x*, а происходит это, когда этот образ или слово помещается на место *x* в системе его каузальных взаимодействий (так, восприятие реального пожара и слово «пожар» могут возыметь одинаковое действие со стороны человека). Закрепление каузальной связи между словом и объектом происходит в процессе обучения человека употреблению этого слова благодаря установлению общего каузального закона, связывающего это слово с восприятием *x*. Таким образом, слова приобретают свое значение благодаря каузальным связям, т.е. «отношение слова к его значению имеет природу каузального закона, управляющего нашим употреблением слов и нашими действиями, когда мы слышим его употребление», а обучение языку, подобно обучению игре в крикет, является «делом привычек, приобре-

тенных в себе и правильно предполагаемых в других» [Russell, 1921, p. 198, 197]. Опираясь на эти идеи, Рамсей так характеризует верование: «…любое множество действий, для полезности которых *p* является необходимым и достаточным условием, можно назвать верованием, что *p*» [Ramsey, 1990, p. 40].

3. Благодаря своей репрезентирующей роли верования обладают, согласно Расселу, «объективной референцией», т.е. они отсылают к чему-то в мире и тем самым имеют условия истинности (или условия выполнения, если речь идет не только о верованиях, но и других ментальных состояниях). Это означает, что вера имеет как субъективное измерение (ее ментальное содержание), так и объективное измерение. Как было отмечено выше, Рамсей также признает наличие двух факторов – ментального и объективного.

4. Для объяснения того, чем различаются ментальные состояния разных видов (например, «верить, что Цезарь был убит» и «сомневаться в том, что Цезарь был убит» являются разными ментальными состояниями, хотя ментальное содержание у них общее), Рассел привлекает понятие ощущения или чувства. Так, человек верит, что *p* (где *p* – некоторая пропозиция), если в его сознании к словам, из которых складывается содержание его веры, присоединяется особое ощущение или чувство согласия. Рамсей разделяет мысль о том, что человек «верит, что *aRb*, благодаря тому, что имеет имена для *a*, *R* и *b*, связанные между собой в его уме и сопровождающиеся чувством веры» [Ibid., p. 41].

Впрочем, Рамсей не просто принимает предложенную Расселом трактовку веры, но и развивает ее дальше, а в некоторых аспектах и пересматривает. Так, Рассел в «Анализе сознания», по сути, не дает четкого ответа на вопрос о том, что представляет собой «объектив» (он сохраняет этот термин Майнонга для обозначения факта или положения дел), или объективное измерение веры. Складывается впечатление, что он трактует его как определенного рода сложную сущность, по отношению к которой и определяется истинность или ложность верования, ибо он характеризует истинное верование как указующее в направлении факта, а ложное – как указующее в сторону от факта [Russell, 1921, p. 272]. Рамсей начинает свою статью с рассмотрения именно объективного фактора веры и подвергает критике предложенное Расселом решение. Эта критика носит довольно технический характер, но, по сути, она сводится к тому, что при таком подходе, к примеру, пропозиция «нож находится слева от книги» в предложении «Он видит, что нож находится слева от книги» должна рассматриваться как имя того факта, что нож находится слева от книги, однако, следуя Витгенштейну, Рамсей настаивает на том, что пропозиции не могут быть ни именами, ни дескрипциями фактов или событий, ибо тогда нельзя объяснить различия между истинными и ложными верованиями. Более адекватное решение Рамсей видит в том, чтобы рассматривать веру не как отношение между сознанием и одной сложной сущностью, а как множественное отношение сознания к множеству объектов, выступающих компонентами пропозиции. Именно такое решение было предложено самим Расселом в статье 1910 г. «О природе истины и лжи».

Если Рассел в своей работе «Анализ сознания» рассматривает лишь верования, содержание которых может быть выражено атомарными предложениями, то Рамсей идет дальше и предлагает анализ верований, в содержание которых входят логические константы вроде «не» и «или». Здесь он вновь опирается на «Логико-философский трактат» Витгенштейна, в котором «фундаментальной идеей» объявляется тезис о том, что логические константы не являются именами каких-то особых логических объектов [см. Витгенштейн, 2008, с. 83, 140]. Но если это так, если, скажем, «не» не является именем, то оно не вносит и никакого вклада в каузальные характеристики веры в не-*p*, как это делают все подлинные имена, входящие в ее содержание. Между тем имеется важное различие в каузальном плане между верой

в *p* и верой в не-*p*, поэтому «не» не может не играть каузальной роли. Рамсей разрешает эту трудность, приписывая «не» особую роль – быть символом связываемого с такого рода ментальным состоянием чувства или ощущения неверия. Таким образом, различие между верой в *p* и верой в не-*p* «состоит в различии чувств» и «важность веры и неверия заключается не в их внутренней природе, а в их каузальных свойствах» [Ramsey, 1990, p. 43, 44]. Следствием такого анализа, как признает Рамсей, является то, что поскольку вера в не-*p* и неверие в *p* имеют общие каузальные свойства, они эквивалентны между собой.

Затем Рамсей переходит к рассмотрению веры, содержанием которой выступают другие сложные пропозиции. Среди них особую трудность представляют дизъюнктивные пропозиции вида *p*v*q*, поскольку в этом случае вера является довольно неопределенной: человек верит в то, что или *p*, или *q* истинно, но точно не знает, в истинность чего (*p* или *q*) он верит. Решение Рамсея состоит в том, чтобы воспользоваться витгенштейновской идеей истинностных возможностей, согласно которой сложное суждение (предложение) является выражением согласия или несогласия с истинностными возможностями входящих в него элементарных предложений [см. Витгенштейн, 2008, с. 109][9]. Тогда веру в *p* или *q* можно считать выражением согласия с тремя возможностями, когда эта дизъюнктивная пропозиция истинна, и несогласия с возможностью, когда она ложна. Отсюда следует, что «сказать, что чувство веры в отношении предложения выражает такую установку, значит сказать, что оно имеет определенные каузальные свойства, которые варьируют с данной установкой, т.е. с тем, какие возможности выключаются, а какие все еще оставляются», и тогда человек «будет действовать, пренебрегая отвергнутыми возможностями» [Ramsey, 1990, p. 46]. С этих позиций Рамсей определяет веру и в отношении других сложных предложений. Если опустить детали его логического анализа, то «не-p» выражает согласие с возможностями, с которыми «p» выражает несогласие; логические предложения, будучи тавтологиями, «не исключают ни одной возможности и поэтому не выражают никакой установки веры», также не выражают никакой веры противоречия в силу того, что исключают все возможности; логический вывод от *p* к *q* означает, что «истинностные возможности, с которыми согласуется “p”, содержатся среди тех, с которыми согласуется “q”»; и, наконец, в случае общих предложений «чувство веры в отношении “для всех *x*, *fx*” имеет определенные каузальные свойства, которые мы называем выражением согласия только с той возможностью, что все значения *fx* истинны» [Ibid., p. 47, 49]. Как отмечается в [Acero, 2005, p. 38], в своем анализе веры «Рамсей заменил *единственную* установку веры в отношении *простых* и *составных* мыслей сочетанием *двух* установок, согласия и неверия, в отношении атомарных мыслей».

Рамсей возвращается к обсуждению проблемы веры в своей статье «Истина и вероятность», однако здесь она вплетается в его размышления о более важных для него на тот момент темах – вероятности и логике. В этой статье, которая заслуженно считается наиболее новаторской среди всех остальных работ Рамсея, он разрабатывает субъективную интерпретацию вероятности, закладывает основы современной теории принятий решений и формулирует концепцию «человеческой логики». Если же говорить о нововведениях в его трактовке веры, то они сводятся к следующим трем.

Во-первых, Рамсей меняет свой взгляд на специфику веры: от представления о том, что каждое ментальное состояние, в том числе и вера, характеризуется

---

[9] Истинностные возможности – это возможности для суждения быть истинным или ложным. Так, дизъюнктивное суждение *p*v*q* имеет три возможности быть истинным (когда *p* истинно и *q* истинно, когда *p* истинно, а *q* ложно, когда *p* ложно, а *q* истинно) и одну возможность быть ложным (когда *p* ложно и *q* ложно).

сопряженным с ним чувством или ощущением, которое отличает его от других видов ментальных состояний, он переходит к тому взгляду, что специфика веры как ментального состояния определяется исключительно ее внешними свойствами, а именно – ее каузальной способностью порождать произвольное действие. Рассел, как известно, не принял эту идею на том основании, что «хотя верование всегда может повлиять на действие, если оно становится важным в практическом вопросе, оно часто пребывает в активном состоянии (а не как простая диспозиция), не порождая никакого произвольного движения. Если это так, то мы не можем определять веру через ее воздействие на произвольные движения» [Russell, 1921, p. 172]. Рамсей парирует это возражение Рассела указанием на то, что веру не следует понимать как то, что действительно ведет к действию, а лишь как «то, что она привела бы к действию при соответствующих обстоятельствах; точно так же кусочек мышьяка называют ядом не потому, что он действительно кого-то убил или убьет, но потому, что он убил бы любого, кто проглотит его» [Рамсей, 2011, p. 432]. Именно эта каузальная эффективность и отличает веру как диспозицию к действию, а отнюдь не те чувства, которые могут быть с ней сопряжены, поскольку очень часто наша вера, даже самая сильная, может не сопровождаться никакими чувствами, ведь «никто не испытывает сильных чувств в отношении того, что он считает само собой разумеющимся» [Там же]. В этом переходе к истолкованию верования как диспозиции к действию, скорее всего, сказалось влияние Пирса, с идеями которого Рамсей ознакомился в книге «Случайность, любовь и логика»[10]. В ней, в частности, Пирс характеризует верование как обладающее тремя свойствами: «…во-первых, оно есть что-то, что мы осознаем; во-вторых, оно снимает раздражение, вызванное сомнением; и, в-третьих, влечет за собой установление в нашей природе правила действия, или, короче говоря, *привычки*» [Peirce, 1923, p. 41]. Рамсей также использует термин «привычка» применительно к вере, но, что важно, вслед за Пирсом, он не стремится редуцировать веру к наблюдаемому поведению, вполне признавая ее субъективное «измерение».

Во-вторых, к этому времени интерес Рамсея сместился к так называемой неполной, или частичной, вере, т.е. вере, которая характеризуется степенью[11]. И это стало еще одним поводом отвергнуть чувство в качестве отличительного признака веры, так как в этом случае неизбежно вставал вопрос о том, как можно измерить степень такой веры, а возможность измерить ее по выявляемой с помощью интроспекции интенсивности сопровождающего веру чувства была отброшена Рамсеем как безнадежно субъективная и произвольная. Более перспективной он счел трактовку степени веры как каузального свойства, «которое мы можем неточно выразить как степень нашей готовности действовать в согласии с ней» [Рамсей, 2011, p. 432]. Тогда для измерения степени веры какого-то человека в предложение *p* можно воспользоваться «старинным способом», состоящим в том, чтобы предложить этому человеку пари в отношении истинности *p*, определить самые низкие ставки, которые он примет, и на их основе вычислить так называемый «ставочный коэффициент». Допустим, что Джон готов поставить 3 к 1, что определенное предложение *p* (говорящее, к примеру, о том, что завтра будет дождь) является истинным. Стало быть, степень веры, которую он приписывает *p*, равна ставочному коэффициенту 3/(3+1), т.е. равна 0,75. Как известно, этот метод имеет серьезные недостатки: во-первых, не все люди склонны к такому рискованному поведению, как заключение

[10] Следует отметить, что этот сборник содержал, помимо классических статей «Закрепление верования» и «Как сделать наши идеи ясными», также работы, в которых Пирс обсуждал роль знаков в мышлении, истину, логику, значение и вероятность.

[11] Со случаями такой веры мы имеем дело, когда человек, не будучи полностью уверенным в истинности некоторого суждения, вынужден на его основе принимать решение.

пари, а во-вторых, деньги, на которые обычно заключают пари, обладают предельной убывающей полезностью[12]. Стратегия Рамсея по преодолению этих недостатков, по сути, состояла в том, чтобы измерять ставки не в денежном выражении, а в ценностном, опираясь на понятие полезности, или утилиты. Эта задача является очень сложной в техническом отношении, и в ее решении Рамсей, безусловно, проявил недюжинные способности математика, логика и философа. Не менее прорывным его достижением стало и то, что, истолковав вероятность как степень веры некоего индивида в предложение *p*, он указал на необходимость того, чтобы степени веры, определенные на множестве верований индивида, подчинялись правилам теории вероятностей, поскольку это обеспечивает когерентность этого множества верований, а затем на этой основе выстроил «логику неполной веры», которая, по его замыслу, должна стать важным дополнением формальной логики.

В-третьих, в вопросе о каузальной детерминации человеческого поведения Рамсей пришел к выводу, что веру нельзя рассматривать в отрыве от другой детерминанты – желания. Предлагая вернуться к теории, «согласно которой мы действуем таким образом, который, как мы полагаем, скорее всего приведет нас к желаемому, так что действия человека полностью детерминируются его желаниями и тем, во что он верит» [Рамсей, 2011, с. 435], автор «Истины и вероятности» именно идею совместного каузального влияния верований и желаний, которые различаются, по сути, лишь своей функциональной ролью, кладет в основу своей теории принятия решений.

Таким образом, в развитии взглядов Рамсея на природу веры наблюдается определенная тенденция, с одной стороны, характеризующаяся постепенным отходом от позиции Рассела и усилением влияния Пирса (проявляющимся, кстати, не только в вопросе веры), а с другой стороны, свидетельствующая о расширении проблемного поля, а рамках которого анализируется понятие веры. Нужно сказать, что в своей незавершенной рукописи «Об истине» Рамсей формулирует новое понимание содержания ментальных состояний и каузального способа их воздействия на человеческое поведение, однако это уже тема для последующего исследования.

Итак, подведем итоги. Хотя изложенный мной материал вряд ли может претендовать на полноту охвата темы, некоторые выводы из него можно сделать. Вполне очевидным является тот факт, что как исследователь Рамсей сформировался в интеллектуальной атмосфере Кембриджа 1920-х гг., в котором огромным, почти непререкаемым, авторитетом пользовались взгляды Рассела, Мура и Витгенштейна. В том, как он ставил проблемы и каким методом решал их, безошибочно угадывается стилистика набиравшей силу аналитической философии, которую он воспринял от своих учителей и старших коллег по Кембриджу. Он разделял их убеждение в том, что целью философии является логический анализ и прояснение, и активно использовал ресурсы современной логики в своих исследованиях. Вместе с тем, как признаёт большинство исследователей[13], в рассмотренных работах Рамсея прослеживается и влияние взглядов прагматистов – сначала Джеймса (через Рассела), а затем Пирса. Это означает, что в его философии соединяются идеи и аналитической философии, и прагматизма. С этим почти все согласны; даже Мисак начинает свою книгу о кембриджском прагматизме со слов о том, что ее цель – «составить карту и исследовать некоторую неизвестную, но важную территорию в истории аналитической философии» [Misak, 2016, p. ix], хотя затем она почти ничего не говорит об аналитической составляющей в философии Рамсея. Разногласия, возможно,

---

[12] Этот специальный термин был введен Даниилом Бернулли для выражения той идеи, что одна и та же сумма денег может иметь разную ценность, как, например, в случае миллионера и бедняка.

[13] Хотя есть и исключения. Так, в [Howson, 2005] автор признает влияние на Рамсея скорее бихевиоризма, а не прагматизма.

вызваны тем, что авторы по-разному оценивают степень и глубину влияния прагматизма на кембриджского философа. Однако, на мой взгляд, есть и другая причина.

Наша оценка прагматизма Рамсея зависит, как это банально ни звучит, от того, с каких позиций мы это делаем. Если мы рассматриваем его взгляды в свете нового понимания прагматизма (например, такого, какое предлагают Прайс и Мисак), то он может выглядеть в значительно большей степени прагматистом, чем если бы мы ориентировались на то, как, скажем, понимали прагматизм в Кембридже 1920-х гг. или как его понимают приверженцы иных современных его концепций. Конечно, это ставит перед историком философии непростой вопрос о том, какую «оптику» следует использовать при изучении идей прошлого, которые сохраняют свою актуальность и сегодня. Но, на мой взгляд, феномен кембриджского прагматизма интересен еще и потому, что заставляет задуматься над тем, почему возможен такой довольно органичный синтез идей аналитической философии и прагматизма, не преувеличиваем ли мы существующие между ними различия, которые порой выглядят не более значительными, чем, скажем, различия между физикализмом и антифизикализмом в современной философии сознания.

Список литературы

Витгенштейн, 2008 – *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / Пер. с англ. и нем. И. Добронравова, Д. Лахути. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2008. 288 с.

Джеймс, 1997 – *Джеймс У.* Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления // *Джеймс У.* Воля к вере / Пер. с англ. М.: Республика, 1997. Р. 208–324.

Локк, 1985 – *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // *Локк Дж.* Сочинения: в 3 т. Т. 2 / Пер. с англ. М.: Мысль, 1985. 560 с.

Рамсей, 2011 – *Рамсей Ф.П.* Истина и вероятность / Пер. с англ. Л.Б. Макеевой // Истоки: социокультурная среда экономической деятельности и экономического познания. М.: Изд. дом ВШЭ, 2011. С. 420–458.

Рамсей, 2003 – *Рамсей Ф.П.* Философские работы / Пер. с англ. В.А. Суровцева. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2003. 216 с.

Суровцев, 2012 – *Суровцев В.А.* Ф.П. Рамсей и программа логицизма. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2012. 258 с.

Acero, 2005 – *Acero J.J.* Mind, Intentionality, and Language. The Impact of Russell's Pragmatism on Ramsey // F.P. Ramsey: Critical Reassessments / Ed. by M.J. Frapolli. London; New York: Continuum, 2005. P. 7–40.

Carus, 2001 – *Carus P.* Truth on Trial: An Exposition of the Nature of Truth // Early Critics of Pragmatism / Ed. by J. Shook. Vol. 3. Bristol: Thoemmes Press, 2001. P. 1–133.

Davidson, 1999 – *Davidson D.* Intellectual Autobiography // The Philosophy of Donald Davidson. Library of Living Philosophers / Ed. by L. Hahn. La Salle (Il.): Open Court, 1999. P. 3–71.

Dokic, Engel, 2001 – *Dokic J.*, *Engel P.* Frank Ramsey: Truth and Success. London; New York: Routledge, 2001. 105 p.

Howson, 2005 – *Howson C.* Ramsey's Big Idea // F.P. Ramsey: Critical Reassessments / Ed. by M.J. Frapolli. London; New York: Continuum, 2005. P. 139–160.

Mellor (ed.), 1980 – Prospects for Pragmatism. Essays in the Memory of F.P. Ramsey / Ed. by D.H. Mellor. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 274 p.

Misak, 2016 – *Misak C.* Cambridge Pragmatism. From Peirce and James to Ramsey and Wittgenstein. Oxford: Oxford University Press, 2016. 368 p.

Moore, 1992 – *Moore G.E.* Professor James's "Pragmatism" // William James: Pragmatism in Focus / Ed. by D. Olin. London: Routledge, 1992. P. 161–195.

Peirce, 1923 – *Peirce C.S.* Chance, Love and Logic: Philosophical Essays / Ed. by M.R. Cohen. London: Kegan Paul, 1923. 318 p.

Peirce, 1934 – *Peirce C.S.* Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Vol. 5: Pragmatism and Pragmaticism / Ed. by C. Hartshorne, P. Weiss. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1934. 455 p.

Pratt, 1909 – *Pratt J.B.* What is Pragmatism? New York: The Macmillan Company, 1909. 268 p.

Price, 2017 – *Price H*. Epilogue: Ramsey's Ubiquitous Pragmatism // The Practical Turn: Pragmatism in Britain in the Long Twentieth Century / Ed. by C. Misak, H. Price. Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 149–162.

Ramsey, 1990 – *Ramsey F.P*. Facts and Propositions // Ramsey F.P.: Philosophical Papers / Ed. by D.H. Mellor. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 34–51.

Ramsey, 1991 – *Ramsey F.P*. On Truth. Original Manuscript Materials (1927–1929) / Ed. by N. Rescher, U. Majer. Dordrecht: Kluwer, 1991.

Russell, 1921 – *Russell B*. The Analysis of Mind. London: G. Allen & Unwin, 1921. 310 p.

Russell, 1984 – *Russell B*. Theory of Knowledge: the 1913 Manuscript / Ed. by E.R. Eames, K. Blackwell. London; New York: George Allen and Unwin, 1984. 197 p.

Russell, 1992 – *Russell B*. William James's Conception of Truth // William James: Pragmatism in Focus / Ed. by D. Olin. London: Routledge, 1992. P. 196–211.

Sahlin, 1990 – *Sahlin N.-E*. The Philosophy of F.P. Ramsey. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 256 p.

Suppes, 2006 – *Suppes P*. Ramsey's Psychological Theory of Belief // Cambridge and Vienna: Frank P. Ramsey and the Vienna Circle / Ed. by M.C. Galavotti. Dordrecht: Springer, 2006. P. 35–53.

Frank Ramsey, Cambridge Pragmatism and the Problem of Belief*

Lolita B. Makeeva

National Research University Higher School of Economics. 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: lmakeeva@hse.ru

The paper discusses Cambridge pragmatism which is understood as certain views of a few Cambridge philosophers (B. Russell, Ch. Ogden, F. Ramsey) in the 1920s. Frank Ramsey is regarded as the crucial and most interesting proponent of those views. The philosophers who have introduced the term *Cambridge pragmatism* (H. Price, Ch. Misak) propose to reconsider the "standard" history which, in their view, underestimates the influence of American pragmatism on the Cambridge philosophers in question. It, first of all, concerns Ramsey who, in Misak's words, created "the most compelling version" of pragmatism. The aim of the paper is to try to figure out, taking, as a kind of test, the problem of belief which was intensively discussed by both the American pragmatists and the Cambridge philosophers of the 1920s and the particular solution of which constitutes, so to say, the kernel of pragmatism, which of the approaches to understanding Ramsey's view – the standard history or Misak's history – is more justified. It is concluded that the differences between the two approaches are determined by the fact that they evaluate Ramsey's ideas from the position of different conceptions of pragmatism. It is noted that a more interesting task for historians of philosophy is to explain why such organic syntheses of analytic philosophy and pragmatism, as we have in the case of Ramsey, are possible.

Keywords: pragmatism, Cambridge pragmatism, analytic philosophy, belief, empiricism, neutral monism, mental state

References

Acero J.J. Mind, Intentionality, and Language. The Impact of Russell's Pragmatism on Ramsey. In: *F.P. Ramsey: Critical Reassessments*, ed. by M.J. Frapolli. London; New York: Continuum, 2005, pp. 7–40.

Carus P. Truth on Trial: An Exposition of the Nature of Truth. In: *Early Critics of Pragmatism*, ed. by J. Shook, vol. 3. Bristol: Thoemmes Press, 2001, pp. 1–133.

* The article is an output of a research project implemented as part of the Basic Research Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE University).

Davidson D. Intellectual Autobiography. In: *The Philosophy of Donald Davidson*. Library of Living Philosophers, ed. by L. Hahn. La Salle (Il.): Open Court, 1999, pp. 3–71.

Dokic J., Engel P. *Frank Ramsey: Truth and Success*. London; New York: Routledge, 2001. 105 p.

Howson C. Ramsey's Big Idea. In: *F.P. Ramsey: Critical Reassessments*, ed. by M.J. Frapolli. London; New York: Continuum, 2005, pp. 139–160.

James W. Pragmatizm. Novoye nazvaniye dlya nekotorikh starikh metodov mishleniya [Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking]. In: James W. *Volya k vere* [The Will to Believe]. Moscow: Respublika Publ., 1997, pp. 208–324. (In Russian)

Locke J. Opyt o chelovecheskom razumenii [An Essay Concerning Human Understanding]. In: J. Locke, *Sochineniya in 3 t.* [Works, 3 vols], vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1985. 560 p. (In Russian)

Misak C. Cambridge Pragmatism. From Peirce and James to Ramsey and Wittgenstein. Oxford: Oxford University Press, 2016. 368 p.

Moore G.E. Professor James's "Pragmatism". In: *William James: Pragmatism in Focus*, ed. by D. Olin. London: Routledge, 1992, pp. 161–195.

Peirce C.S. *Chance, Love and Logic: Philosophical Essays*, ed. by M.R. Cohen. London: Kegan Paul, 1923. 318 p.

Peirce C.S. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, vol. 5: Pragmatism and Pragmaticism*, ed. by C. Hartshorne, P. Weiss. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1934. 455 p.

Pratt J.B. *What is Pragmatism?* New York: The Macmillan Company, 1909. 268 p.

Price H. Epilogue: Ramsey's Ubiquitous Pragmatism. In: *The Practical Turn: Pragmatism in Britain in the Long Twentieth Century*, ed. by C. Misak, H. Price. Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 149–162.

Prospects for Pragmatism. Essays in the Memory of F.P. Ramsey, ed. by D.H. Mellor. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 274 p.

Ramsey F.P. Istina I veroyatnost' [Truth and Probability], trans. by L.B. Makeeva. In: *Istoki: sotziokul'turnaya sreda ekonomicheskoi deyatel'nosti i ekonomicheskogo poznaniya* [Origins: Socio-cultural Environment of Economic Activity and Economic Cognition]. Moscow: HSE Publishing House, 2011, pp. 420–458. (In Russian)

Ramsey F.P. Facts and Propositions. In: *Ramsey F.P.: Philosophical Papers*, ed. by D.H. Mellor Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 34–51.

Ramsey F.P. *Filosofskie Raboty* [Philosophical Works], trans. by V.A. Surovtsev. Tomsk: Tomsk Univ. Publ., 2003. 216 p. (In Russian)

Ramsey F.P. *On Truth. Original Manuscript Materials (1927–1929)*, ed. by N. Rescher, U. Majer. Dordrecht: Kluwer, 1991.

Russell B. *The Analysis of Mind*. London: G. Allen & Unwin, 1921. 310 p.

Russell B. *Theory of Knowledge: the 1913 Manuscript*, ed. by E.R. Eames, K. Blackwell. London; New York: George Allen and Unwin, 1984. 197 p.

Russell B. William James's Conception of Truth. In: *William James: Pragmatism in Focus*, ed. by D. Olin. London: Routledge, 1992, pp. 196–211.

Sahlin N.-E. *The Philosophy of F.P. Ramsey*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 256 p.

Suppes P. Ramsey's Psychological Theory of Belief. In: *Cambridge and Vienna: Frank P. Ramsey and the Vienna Circle*, ed. by M.C. Galavotti. Dordrecht: Springer, 2006, pp. 35–53.

Surovtsev V.A. *Ramsey i programma logitsizma* [Ramsey and the Logicism Program]. Tomsk: Tomsk Univ. Publ., 2012. 258 p. (In Russian)

Wittgenstein L. *Logiko-filosofskiy traktat* [Tractatus logico-philosophicus], trans. by I. Dobronravov, D. Lakhuti. Moscow: Kanon Publ.+ ROOI Rehabilitation Publ., 2008. 288 p. (In Russian)

История философии
2023. Т. 28. № 2. С. 74–88
УДК 101.9

History of Philosophy
2023, Vol. 28, No. 2, pp. 74–88
DOI: 10.21146/2074-5869-2023-28-2-74-88

ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

В.П. Визгин

Секретан и Равессон

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 одному неизученному сюжету истории спиритуализма XIX в. В ней рассматриваются взаимоотношения двух видных его представителей – известного французского спиритуалиста Феликса Равессона (1813–1900) и швейцарского мыслителя Шарля Секретана (1815–1895). Автор использует не только биографический материал, но и такие неизученные документы, как статья Секретана о философии Равессона и его письмо к нему, случайно обнаруженное Ш. Девивезом в архиве Ш. Ренувье. Автор показывает, что зависимость обоих философов от Шеллинга была не столько прямым влиянием на их мысль немецкого философа, сколько внутренним родством с его мыслью. В статье показывается, что акцент Равессона на *эстетической* компоненте понимания мира как саморазвития духа контрастирует с *моральной* оптикой метафизики Секретана. К тому же если философия Равессона сложилась на христиански переосмысленной метафизике Аристотеля, то философия Секретана отталкивается от морально-религиозной мысли Канта. Однако пафос универсального стремления к лучшему, высшему, превосходному на пути жертвенного служения и самоотдачи нерасторжимо соединяет этих философов-спиритуалистов. В *Приложении* к статье автор дает перевод упомянутого письма Секретана Равессону.

Ключевые слова: французский спиритуализм, швейцарская философия, Феликс Равессон, Шарль Секретан, философия свободы, воля, свобода, абсолют

В нашей историко-философской литературе нет исследований о взаимоотношениях этих философов-спиритуалистов ни в историческом, ни в идейном плане. На Западе тоже, насколько мы знаем, нет специальных работ, данной теме посвященных, хотя порой встречаются отдельные высказывания на этот счет. Дадим сначала очерк внешней истории их отношений, а затем рассмотрим их идейные взаимоотношения, сходство и различия.

Имена Секретана (1815–1895) и Равессона (1813–1890) сблизил в беседе с Полем Рикёром Габриэль Марсель, подчеркнувший, что они оба «развивали идеи Шеллинга», хотя и в разных планах [Марсель, 1995, с. 153]. Не только в глазах Марселя, но и других философов и историков мысли именно шеллингианский дух, которым так или иначе отмечены эти философы XIX в., сближает их между собой. Для этого действительно есть основания. Остановимся на них и посмотрим на то, что говорят об их отношениях доступные нам документы.

© Визгин В.П., 2023

Что же нам известно о личных контактах Равессона и Секретана? Немного. Знаем, что они встречались и беседовали как в Мюнхене, куда в ноябре 1839 г. приехал Равессон, так и в Париже. Как следует из переписки Секретана с Ренувье, он с Равессоном встретился в Мюнхене у Шеллинга. У Секретана это было его второе пребывание в баварской столице, в которой он учился у Шеллинга и у других профессоров тамошнего университета. Равессон же приехал специально к Шеллингу не как студент, а как молодой уже состоявшийся философ, и пробыл в Мюнхене всего «несколько недель», как говорит Бергсон [Бергсон, 2019, с. 186]. Если Секретан познакомился с Шеллингом в первое свое пребывание в Мюнхене в 1835 г., то Равессон как автор мемуара о метафизике Аристотеля и трактата «О привычке» уже был известен Шеллингу. Поэтому он предстал перед ним как подающий большие надежды философ. У Секретана ничего подобного в его отношениях с Шеллингом не было. Нам неизвестно, как швейцарского студента-философа оценивал Шеллинг. Равессон же, по предложению В. Кузена и с одобрения самого Шеллинга, узнавшего о молодом ученом, перевел предисловие Шеллинга к немецкому переводу «Фрагментов» Кузена [Блауберг, 2014, с. 59–60]. Так что, повторим, Равессон до встречи у Шеллинга с Секретаном уже был известен немецкому мэтру, снискав его уважение и доверие. Это, разумеется, не могло не быть замечено Секретаном. Думается, что среди французской философской молодежи он выделял Равессона как близкого ему по взглядам философа. После того, как в 1849 г. вышел в свет первый том секретановской «Философии свободы», ее автор послал его Равессону в Париж. Переписка Секретана с Ренувье позволяет узнать о некоторых сторонах их отношений и оценить, как автор «Философии свободы» относился к Равессону и его философии. Есть основания полагать, что вплоть до выхода в свет доклада Равессона о философии во Франции (1868) Секретан высоко оценивал его как мыслителя, вполне доверяя ему. Так, например, рецензия Равессона на статьи Ренувье, опубликованные в журнале «Независимая Мораль» (Morale Independante) [Correspondance de Renouvier et Secrétan, p. 4][1], послужила Секретану достоверным источником о мыслях, развиваемых Ренувье в указанных статьях. В это же самое время он пишет большую рецензию на три основные публикации Равессона, включая первый том «Опыта о метафизике Аристотеля», мемуар о привычке и упомянутый «Доклад» [Secrétan Ch., 1868][2]. Оценивая в письме Ренувье критику, которую вызвал позитивизм, Секретан, возможно, в силу желания сказать приятное своему новому корреспонденту, отмечает, что критический анализ позитивизма, предпринятый Равессоном, лучше его собственного, а критика позитивизма, проделанная Ренувье, лучше их всех [Correspondance de Renouvier et Secrétan, p. 5]. Однако, как видно по этой переписке, Секретан был задет отсутствием упоминания о нем в «Докладе» Равессона: «Не сказавший ничего обо мне в своем докладе о французской и *английской* философии Равессон хорошо знал меня, мы встречались с ним у Шеллинга и у каждого из нас в Мюнхене в 1839 году, а также обменивались своими книгами в Париже в 1850 году. Конкурентов не любят – вот и все» [Ibid., p. 27][3]. Самолюбие Секретана

---

[1] Речь идет о журнале, издававшемся в Париже Клариссой Готье-Куайе (1823–1918), французским философом-моралистом, педагогом и историком. Она организовала общественное движение «Независимая мораль», ставившее целью освободить мораль от влияния как науки, так и религии, органом которого стал журнал с таким же названием. На ее взгляды повлиял Ш. Фурье. Как убежденная республиканка и фурьеристка, она была хорошо знакома с Ш. Ренувье, которого зимой 1868 г. познакомила с Секретаном, что и привело к переписке и даже дружбе этих философов.

[2] Издатели переписки Секретана и Ренувье указывают при этом страницы 214–215 этой рецензии. Но она начинается со стр. 363. Ниже мы скажем о ней, так как она заслуживает отдельного разговора, будучи для нас уникальным свидетельством специально посвященной Равессону работы Секретана.

[3] Письмо от 15 июля 1869 г.

было задето. Это подчеркивает уже курсив на слове «английской» – мол, вон, куда понеслась мысль «видного критика» (так он называет Равессона в своей статье о его философии), а на пишущего по-французски философа, к тому же ему хорошо знакомого и, видимо, даже положительно оцененного им, он не обратил никакого внимания! Пусть Равессону был дан заказ написать отчет о прогрессе философских исследований во Франции в XIX столетии. Мол, о швейцарских философах он не должен был писать. Но вот, написал же об английских! Чувство обиды налицо. Ренувье старается его смягчить, подчеркивая, что Равессон – настоящий философ, а не официальная философская кукла, в отличие от многих «импотентов в философии и профессорствующих учеников», и поэтому считает, что причиной такого прискорбного умолчания явилась обыкновенная забывчивость. Ведь, продолжает Ренувье в своем письме, «Равессон благожелателен, лишен пристрастности, даже слишком, слишком бесстрастен (bien trop sans passion)» [Correspondance de Renouvier et Secrétan, p. 28][4]. Этот отзыв Ренувье вполне совпадает с аналогичной оценкой личности Равессона Бергсоном. Ренувье успокаивает Секретана, что нужно было бы просто ему, Равессону, напомнить о себе. Это хорошо смог бы сделать другой человек. Например, он, Ренувье. И Секретан может в этом плане на него рассчитывать.

Скажем теперь о парижской встрече Секретана с Равессоном. Известно, что в марте 1850 г., когда Секретан приехал в столицу Франции для ознакомления французского читателя с только что вышедшим в Лозанне первым томом его «Философии свободы», ему хотелось свои идеи, высказанные в этом труде, донести до официальных кругов, руководивших философским образованием во Франции. Кроме того, он хотел прозондировать почву для возможного развертывания своей деятельности как философа в соседней стране. Для этого он встречался с видными философами и издателями, в частности, с Эмилем Сессе, Жюлем Симоном, Жюлем Бартелеми-Сент-Илером, Феликсом Равессоном и др. В частности, Равессон предложил ему печататься в журнале «Дебаты» (Débats). Встречался он и с Виктором Кузеном, самым влиятельным в ту пору французским философом и администратором, руководившим философским образованием. Правда, с ним он обменялся только короткими репликами, судя по письму Секретана жене [Secrétan L., 1912, p. 268][5].

Побывав в салонах французской столицы, повидав и послушав именитых философов, писателей, интеллектуалов, включая Равессона, герцога де Бройля, его сына князя Альберта и др., он лаконично констатирует: «Все эти господа прежде всего эпикурейцы, потом эклектики, вольтерьянцы и т.д., сообразно с каждым конкретным случаем…»[6]. Эпикурейцами с эпохи Возрождения называли интеллектуалов и просто светских людей, предающихся чувственным наслаждениям, гедонистов и эстетов. Неудивительно, что в кругу подобных лиц с их столичным лоском и светскими привычками Секретан ощущал себя их стоическим оппонентом со своим подчеркнутым морализмом и неотделимой от него провинциальностью. «Эклектиками» для лозаннского философа некоторые из этих господ-мыслителей выступали потому, что они были учениками или последователями Виктора Кузена, почти безраздельно господствовавшего тогда в мире французской философской культуры. Кстати, восприятие Ж.-Ж. Руссо, уроженцем Женевы, парижской аристократической интеллектуальной элиты примерно за сто лет до того было в принципе схожим. Кальвинистским провинциалам с Альпийских гор мир французской столичной аристократии всегда был, как минимум, дважды чуждым. Во-первых, им, суровым пуританам, были чужды роскошь и излишества образа жизни парижского света. А во-вторых, пассионарным протестантам был чужд религиозный скепсис

[4] Письмо от 14 августа 1869 г.
[5] Письмо от 6 апреля 1850 г.
[6] Письмо от 20 марта 1850 г. [Secrétan L., 1912, p. 266–267].

и приземленность вольтеровской рассудочности. К тому же ко времени государственного переворота кануна 18 брюмера, приведшего ко Второй империи, восторженное восприятие республиканских идей осталось в прошлом. В салонах французской столицы, когда их посещал Секретан, он не мог не почувствовать себя христианским аутсайдером перед лицом «эпикурейцев, эклектиков и вольтерьянцев». Поэтому, как нам это представляется, встреча весной 1850 г. Секретана с Равессоном в Париже провела в душе швейцарца полосу некоторого как бы подводного отчуждения от его французского коллеги, причем более глубокого, более внутреннего, чем простое теоретическое расхождение по конкретной философской проблеме.

Однако история их отношений на их парижской встрече 1850 г. не оборвалась. Спустя 43 года 6 января 1893 г. в парижском отделении Научных обществ состоялась организованная Полем Дежарденом встреча Шарля Секретана со «звездами» университетской французской философии: «Многочисленная аудитория, в которой можно было заметить главных представителей министерства народного образования Франции, а также преподавателей и студентов, изучающих философию и теологию в Сорбонне, литераторов и профессоров, собралась для того, чтобы послушать и затем обсудить фундаментальные положения книги “Цивилизация и вера” Шарля Секретана»[7]. Швейцарского философа представлял хорошо ему знакомый Феликс Равессон, сказавший, что встреча должна быть не монологом гостя, а диалогом со слушателями: «Это было зрелище, не лишенное величия: знаменитый старейшина французской философии, автор “Метафизики Аристотеля”, укутанный в меха, с белоснежной головой и длинными белыми бакенбардами представил парижской аудитории другого старца – с густой белой бородой, высокого и статного, с мужественными чертами лица, пришедшего отстаивать свою моральную веру даже перед теми, кто совершенно был очарован дилетантизмом Ренана»[8]. В той встрече, памятной для Секретана и его слушателей, главными выступавшими были Феликс Равессон и Габриэль Сеай (Séailles, 1852–1922). Равессон попросил Секретана пояснить связь теоретической истины с истиной практической, а Сеай – обосновать утверждение о том, что моральный императив предполагает свободу воли человека. Понимание и признание своих идей, которого Секретан так ждал от французских философов и в 1850 г., и после, он в полной мере обрел в конце своей жизни. Его последняя встреча с Равессоном, подытожившая их идейные отношения не как расходящиеся, а, напротив, как глубоко сходные, это убедительно показала.

Теперь посмотрим на идейную сторону взаимоотношений Секретана и Равессона. Начнем с Шеллинга, зависимость от которого у обоих философов была обусловлена не столько его прямым влиянием, сколько внутренней духовной близостью. В своих работах, вышедших до 1839 г., когда Равессон вблизи немецкого властителя дум изучал его позднюю философию, он уже двигался в схожем направлении. Вот свидетельство об этом его самого: «Мы оба находим удивительное сходство между этим новым направлением (Равессон имеет в виду Шеллинга. – *В.В.*) и тем, которое я смутно, казалось, предвидел и попытался в общих чертах набросать. Может быть, именно это побуждает меня видеть позитивную философию в свете надежды»[9]. Те же слова уместны и для характеристики воздействия Шеллинга на Секретана. Правда, в центре ведущей его мысль интуиции у него находилась не столько одушевленная природа как живое целое, сколько идея свободы, без которой невозможна моральная жизнь как глубочайшее основание универсума и самого Бога. Впитанная Равессоном и Секретаном с воодушевлением мысль Шеллинга лишь укрепила

---

7 Отчет был опубликован в «Бюллетене Союза за моральное действие», цит. по: [Secrétan L., 1912, p. 526].

8 Свидетельство Жана Ла Коста (Gazette de France, 10 janvier 1893), цит. по: [Ibid., p. 527].

9 Из письма Э. Кине, цит. по: [Блауберг, 2014, с. 99].

их обоих в верности своему образу мыслей, помогла его развитию. Эти обстоятельства вместе с синхронностью их встречи с Шеллингом только добавляют аргументы к тому, чтобы понять Секретана, оглядываясь при этом на Равессона.

Итак, и Секретану, и Равессону близка мысль позднего Шеллинга как позитивного философа, т.е. имеющего дело не с идеальными абстракциями, принимаемыми за реальность, а с самой реальностью, что ставит определенные границы для амбиций рационализма. Религиозно ориентированный характер шеллингианского философствования с глубокой разработкой проблемы свободы человека, идея всеединства как развивающейся на пути к совершенству тотальности, включающей Бога, мир и человека, но не сводящейся к пантеизму, сближение вплоть до отождествления духа и природы при приоритете духовного начала и т.д. – все это в своеобразном виде, пусть в латентном состоянии и с разными акцентами, уже имелось как у Секретана, так и у Равессона до их встречи с Шеллингом.

Документы истории философии подтверждают такой вывод. В том, что касается Равессона, мы имеем свидетельства самого Шеллинга о мемуаре Равессона о метафизике Аристотеля. Эту работу молодого философа послал в Мюнхен Шеллингу Кузен, организовавший конкурс, на который был представлен упомянутый мемуар. Как пишет российский историк философии, «очевидно именно с того времени Равессон привлек к себе благожелательное внимание Шеллинга, уловившего в его мемуаре отголосок собственных идей» [Блауберг, 2014, с. 57]. Отголосок – да, но не послушное эхо, а скорее независимое подобие – то, что мы называем *духовным резонансом*, когда более значимым оказывается не прямое воздействие одного философа на другого, а как раз упомянутое внутреннее сродство. Трудно не процитировать в этой связи одно высказывание Бергсона, выступившего с речью о жизни и трудах Равессона. «Возможно, здесь мы видим, – говорит он, – не столько влияние, сколько естественное сродство, общность истоков и, скажем, *предустановленное согласие между двумя умами*, которые парили высоко и встречались на тех или иных вершинах»[10]. Кстати, терминология здесь у Бергсона гётевская – вспомним его роман «Избирательное сродство» – Wahlwerwandschaft.

Ясность и художественная выразительность равессоновской мысли оставляет неизгладимое впечатление. Недаром воспитывавший Равессона его дядя говорил о восьмилетнем племяннике как о «сложившемся математике» [Бергсон, 2019, с. 180]. Но юный «математик» последовал не за Платоном, для которого математика была привилегированной наукой, а за Аристотелем.

Порождающее усилие природы, благодаря которому мир оказывается воплощением внутренней жизни населяющих ее душ, разгадывается как проницательным художником, так и философом, а также ученым, находящим жизнь души за многообразием явлений познаваемого им мира. Урок Аристотеля как критика Платона был творчески усвоен Равессоном, соединившим в себе философа, ученого и художника. В результате контур спиритуализма, вырисовываемый такой синтетической траекторией познавательного усилия, окрашен имманентной душевностью, в которой представлено *духовное* начало, мыслимое не только более трансцендентным, чем душа, но и более способным к мышлению самого себя и к волевому самоопределению как источника действия и жизни в ее развитии.

Итак, спиритуалистический образ мысли Равессона, продолжающий традицию Мен де Бирана, сложился благодаря глубокому погружению в Аристотеля, Лейбница и Шеллинга. Его можно рискнуть определить как аристотелианско-гётеанскую морфологию, порывающую с идеалистическим гипостазированием абстракций и взамен их ищущую конкретные динамические начала мировой жизни. Бергсон рисует этот

[10] [Бергсон, 2019, с. 186–187]. Курсив мой. Лейбницевским языком Бергсон описывает то, что выше мы назвали духовным резонансом.

образ как интуитивный и конкретный: «Отыскивая высочайшие метафизические истины», Равессон «незаметно» переходит «к метафизике и даже к теологии» [Бергсон, 2019, p. 198]. При этом умозрительные высоты греческой мысли предстают плавно врастающими в христианскую метафизику Божественной любви и милосердия.

Более интуитивный, чем у Секретана, язык Равессона настолько богат и продуктивен, что исходя из содержащихся в нем ключевых образов и слов можно выявить как сходство, так и различие между ним и его швейцарским визави. Обратимся прежде всего к многозначному, с тонкими оттенками в его полисемии слову grâce[11], которое при формулировке отношения Бога к миру выступает в качестве центрального и для Равессона, и для Секретана. Шеллинг в работе «Рассуждение об искусстве рисунка в его соотношении с природой» пишет: «Форма – это тело, а грация (grâce) – душа»[12].

Если у Секретана в центре его метафизической картины мира стоит долг, *моральное обязательство*, то у Равессона акцент ставится на *художественной* модели для метафизически значимого философствования. Равессон, подобно Секретану, отталкиваясь от спиритуализма Мен де Бирана, оформляет свою мысль на матрице Аристотеля, неоплатоников, Лейбница и Шеллинга. При этом он плавно ставит ее в контекст фундированного христианством мировоззрения. В результате возникает, по его словам, «спиритуалистический позитивизм» с присущей ему эстетической подосновой. При этом отличающие этих философов тенденции обозначаются одним соединяющим их словом – grâce (грация, милосердие, благодать).

Итак, обрисовывая в общих чертах сходство философских позиций Секретана и Равессона, нельзя не заметить и выявляемого при этом различия между ними. Метафизически углубленная чуткость Равессона к *эстетической* компоненте понимания мира как саморазвития духа контрастирует с онтотеологическим акцентом на *моральной* стороне сходного представления о бытии у Секретана. Если философия Равессона сложилась на христиански переосмысленной метафизике Аристотеля, то философия Секретана отталкивается от морально-религиозной мысли Канта. Если Равессону среди мыслителей Средних веков был близок св. Фома Аквинский, «ангельский доктор», то творчество Секретана подпитывал оппонент томизма – Дунс Скот, «тончайший доктор». Но пафос универсального стремления к лучшему, высшему, превосходному на пути жертвенного служения, великодушия (générosité) и милосердия, составляющий дух «героической философии» (Равессон), нерасторжимо соединяет этих философов-спиритуалистов.

Секретан как критик философии Равессона

Переписка Секретана с Ренувье, как отмечалось выше, указала нам на статью Секретана, специально посвященную философии Равессона [Secrétan Ch., 1868, p. 363–392][13]. В ней он высказывает свое отношение к идеям Равессона, опираясь на его главные публикации, начиная с первого тома «Опыта о метафизике Аристотеля» и кончая докладом о тенденциях развития французской философии в XIX в. (1868).

---

[11] На его поливалентную семантику обратила внимание И.И. Блауберг [Блауберг, 2014, с. 149–151].

[12] Цит. по: [Janicaud, 1984, p. 451–466]. Д. Жанико цитирует Шеллинга по французскому переводу Бенара (1847).

[13] Составитель примечаний к переписке, ошибочно указав страницы этой статьи (214–215), говорит, что на них автор статьи пишет о Ренувье. Но имя Ренувье вообще в указанной статье не упоминается. Секретан, как пишет его биограф, в октябрьском номере этого журнала публикует статью о французской философской мысли XIX в., отталкиваясь от «Доклада» Равессона («Французская философия Второй империи»). А в следующем его номере он публикует уже статью о философии самого Равессона [Secrétan L., 1912, p. 407–408].

Секретан подчеркивает, что его критика Равессона является критикой имманентной, т.е. вскрывающей внутренние противоречия анализируемой им системы мысли после того, как он ее изложил. Секретан упрекает Равессона в натурализме. Раскроем этот – главный – тезис его критики. Концепт природы в его глазах – препятствие для проведения приоритетной позиции понятия свободы, без которой невозможна мораль, лежащая в основе секретановской метафизики. Объекты природы вплетены в связи необходимости как условия своего бытия, что не может не ограничивать проявлений свободы в мире. Каждое сотворенное природное сущее не может не стремиться к самосохранению. Подобный эгоизм определяется как естественный для натуралистически окрашенной мировоззренческой мысли. Природа как единый духовно-вещественный организм «дышит» ритмизованными циклами, которые в ней иерархизированы так, что высшие определяют низшие. Циклы, или круги – знаки совершенства того, что так себя обнаруживает. Циклическое бытие – аналог неба, которое было божеством у древних (уранос). В метафизике Стагирита, считает не без оснований Секретан, остались весомые следы астральной религиозности греков, философски претворенной предшественниками Аристотеля, задавшими дух и колорит досократической «физике» (от фюсис – природа). За каждым круговым движением стоит своя *душа* как телесно воплощенный духовный деятель. Одной из живых сил выступает *привычка*, которую в метафизическом плане исследовал Равессон, что отразилось на всей его философии, как справедливо замечает Секретан. Анимоцентризм, характерный, как считает Секретан, для Равессона как в его исследовании Аристотеля, так и в мемуаре о привычке, пронизывает всю его философию. Но не сама по себе душа приводит в движение мир, а идея блага, нисходящая в глубины материального мира с тем, чтобы возбудить к себе любовь, проявляемую как тяготение ввысь, к добру.

Для прочтения Равессоном Аристотеля, считает Секретан, характерно утверждение универсальности категории души как воплощенной формы, объединяющей целевую причинность с причинностью действующей, благодаря чему душа выступает как подвижная в своей устойчивости инстанция опосредования связи материи и духа. Максимально выразительно это представлено в мемуаре о привычке [Secrétan Ch., 1868, p. 374], определив, по мнению Секретана, чрезмерный *натурализм* философии Равессона, плохо совместимый, как он замечает, с христианским измерением его спиритуализма, проявившимся в его докладе о философии во Франции, в финале которого он излагает свою собственную концепцию.

Тема метафизической христианизации мысли Аристотеля особенно интересна в прочтении ее Равессоном. Нет равных Аристотелю в тонкости и плодотворной глубине различений всего и вся. Но вводимые им различения, воплощенные в новых категориях, как, например, в категории возможности как бытия срединного между бытием и небытием, приводят к дуализму в перипатетической картине мира, как она рисуется Равессоном. Так, например, у Аристотеля разграничены не только акт и потенция, материя и форма и т.д., но и действование и порождение. Особый интерес Секретана к идее порождения как модели для унификации философии Аристотеля связан с проблемой ее христианизации. Наиболее глубоким прорывом из рамок языческого по своему религиозному background'у аристотелизма служит у Равессона метафора порождения отцом сына: «Не так ли высшее благо, любящее само себя, подобно *отцу, созерцающему себя в своем сыне*, обнимает мир, которому оно дало бытие в акте вечной любви?» [Ibid., p. 370][14].

Секретану не по себе в слишком уж натуралистическом, на его вкус, философском мире Равессона. Слишком много в нем натурфилософии, неоплатонизма, Шеллинга, вообще романтической метафизики природы, в невозмутимо возвышенных

[14] Секретан цитирует «Опыт о метафизике Аристотеля» Равессона.

тонах преподанных. Все это встречает неприязнь у Секретана, выдвигающего против неизбежного при этом principium oppositorum идеи Канта как истинно христианского философа. Урок кантовского критицизма Секретаном был усвоен не только в концепции морали или в разделении бытия на феноменальное и ноуменальное, но и в его понятии *факта*, или «фактичности», как будут говорить некоторые философы уже в следующем веке. А факт трактуется Секретаном в духе антинатуралистического волюнтаризма Дунса Скота: «Факт есть не что иное как факт и отнюдь не природа… Любая природа имеет факт в качестве антецедента. Я ЕСМЬ ТО, ЧЕГО Я ХОЧУ – вот последнее слово, а также и первое» [Secrétan Ch., 1868, p. 391]. Прописными буквами Секретан цитирует ключевую фразу из «Философии свободы». Это кредо означает, что из него никакой интуиции бытия не следует. Следует лишь его загадка, ибо есть только факт. Чистый факт «так есть». Никакую природу, или бытие, не предполагающий. Факт предшествует любому разумному созерцанию. Вот тут-то в Секретане пробуждается самочувствие мистика перед лицом все еще рационалиста, каким перед ним предстает Равессон как философ: «Мы еще с большей четкостью, чем Равессон, признаем, что слово “загадка” само непостижимо, но мы видим, что все пути ведут к ней, когда они возносятся ввысь. Предел постижимости сам не может быть постижимым. Утверждать, что разум не имеет пределов, значит обожествлять самих себя, а обожествлять себя значит уничтожать моральный порядок» [Ibid.]. Моралист не может принять философию красоты и любви, в которой любовь выше свободы. По Секретану же, «нужно выводить любовь из свободы, а не наоборот».

У Равессона тоже есть мотив, несущий идею приоритета свободной воли. Но он у него дополнен противоположным ему натуралистическим мотивом. Поэтому неудивительно, что на заключительных страницах своей статьи о Равессоне Секретан выступает как предвосхищающий христианский экзистенциализм критик метафизики любого рода, когда высокому спокойствию умного созерцания универсума противопоставляется трагизм человеческого существования и ставится ребром вопрос о зле, который никакая метафизика не может не затушевывать с помощью своих «природ» с их «необходимостями».

Итак, Секретан не может принять у Равессона ни его натурализма, ни умолчания о трагическом измерении человеческого бытия. Секретан ищет удовлетворяющих его характеристик философии Равессона. И, не находя их напрямую, говорит, что он поражен удивительным сходством мысли Равессона с учением, развитым Шеллингом в таких его сочинениях, как «Бруно» и «Философия и религия»[15]. «Это учение, – говорит он, – привлекает своим возвышенным спокойствием (sérénité), но мы не находим в нем ни средств для объяснения святости долга, ни грозной драмы судьбы» [Ibid., p. 389]. «Эфирный натурализм» Равессона, считает Секретан, не может с полной надежностью обосновать моральный порядок бытия с лежащей в его фундаменте абсолютной свободой. Критика Секретаном Равессона в существенных ее чертах будет воспроизведена Габриэлем Марселем по отношению к Бергсону, «одним из главных предшественников» которого, по словам И.И. Блауберг, был Равессон. Мы здесь можем засвидетельствовать присутствие в недрах французского спиритуализма двух тенденций. Одна из них, более близкая к классической метафизике, универсалистски-натуралистически окрашенная, и другая, экзистенциально тонированная, тяготеющая к пониманию не столько природного целого в его динамическом самодвижении к совершенству, сколько трагической судьбы личности

[15] См: [Шеллинг, 1908]. Диалог «Бруно» (1802) и статья «Религия и философия» (1804) развивают мысль о том, что «рациональное мышление прекращается и философия уступает место религии» там, где, по слову П. Новгородцева, «отдельные явления соприкасаются с Божеством» [Там же, с. CIX].

и человечества в целом. К первой мы должны отнести Равессона и Бергсона, а ко второй – Секретана и Марселя.

Секретан покорен лаконизмом концентрированной мысли в мемуаре о привычке и очарован финалом «Доклада». Очарован настолько, что цитирует целыми страницами «этот сжатый отрывок, излучаемая которым вибрация восхищает» [Secrétan Ch., 1868, p. 379]. В нем Равессон мастерскими мазками вписывает свою собственную мысль в историю европейской философии и религии. И делает это в ярких образах-мифах, упоминая, например, образ Феникса, в котором можно видеть дохристианское провидение грядущего Спасителя. В «Философии свободы» Секретан называет Мен де Бирана и Шеллинга самыми значимыми для него философами. Те же имена в качестве путеводительных он находит и у Равессона. Его близость, а порой и совпадение с мыслью Равессона – несомненны. Но он старается преуменьшить их масштаб, концентрируясь больше на расхождениях, чем на сходстве. И такую тенденцию можно, пожалуй, объяснять именно большой идейной близостью этих философов-спиритуалистов, раскрываемой особенно выразительно в тех местах финала «Доклада» Равессона, которые Секретан цитирует большими массами. В них фокусируется схождение их спиритуалистических метафизик: «Щедрость (la liberalité), исток самой справедливости, есть характерная черта великодушных: высочайшее имя христианского Бога – милосердие (grâce), дар, щедрость» [Ibid., p. 382][16]. В этом сама сердцевина «героической философии» Равессона, более полно развитой в поздний период его творчества, во «Фрагментах». Именно этот христианский нерв равессоновской мысли привлекает Секретана, подобно тому, как подобное, по слову древних, притягивается подобным. Старый спиритуализм, вершиной которого в Античности для Равессона был Аристотель, смыкается у него с новым, который демонстрируется автором «Доклада» в его философии. Все это течение мысли видится Секретану возрождением теизма в философии, ренессанс которого он сам горячо приветствовал, анализируя философию позднего Шеллинга.

Итак, идеалом философии у Равессона, «мыслителя тонкого и элегантного»[17], видится христианский перипатетизм. Но, считает Секретан, если этот идеал и достигается философом привычки, то с искажением мысли и Стагирита, и христианства. Об Аристотеле, интерпретируемом Равессоном, Секретан говорит, что «это сам Равессон» [Ibid., p. 386]. Скажем теперь о недостатках, с точки зрения Секретана, в трактовке Равессоном принципов христианской метафизики.

Принцип философии Равессона – «любовь, свободная воля которой – лишь ее поверхностный камуфляж, любовь эта по сути своей есть любовь к себе… при этом милость (la grâce), исходящая от Бога, это не *благодать* (*une grâce*), не добровольно приносимый дар… это грациозность (la grâce), богатство и полнота жизни, излучаемые и распространяемые сами по себе, подобно тому, как молодая красавица, взволновавшая ваше сердце, очаровывает без того, чтобы думать о вас. И в высшем отождествлении добра и красоты, господствующим началом выступает именно красота… Последние основания морали здесь превосходят моральный порядок» [Ibid., p. 386–387]. Секретан даже готов на самых высоких уровнях равессоновской метафизики усматривать следы каббалистской теории, согласно которой Бог порождает в самом себе пустоту с тем, чтобы затем дать место для сотворения мира. Данных для приписывания такой концепции Равессону, правда, он не находит. Зато находит у него «незначительное место, отведенное свободе, и заботу поддержать господствующую идею о том, что Бог действует исключительно в качестве конечной

[16] Это высказывание Равессона см. в его «Докладе»: [Ravaisson, 1868, p. 264].

[17] Здесь прочитывается намек на Фому Аквината. Чувствуется в этих словах и подчеркнутая дистанция между утонченным эстетом парижского света, каким увидел Секретан Равессона в Париже в 1850 г., и пассионарным протестантом из провинции.

причины». В результате выходит, что «не в Боге кроется объяснение красоты, а в красоте – объяснение Бога» [Secrétan Ch., 1868, p. 387]. Повторим, Секретан считает, что Богу, как его видит Равессон, присущ своего рода натуралистический эгоизм – он желает лишь себя самого. В этом – мотив создания им мира. Главным в равессоновской философии, по Секретану, выступает не свобода (как у него самого), а необходимость божественной природы. Той христианизации окрашенного в неоплатонистские тона перипатетизма, которая содержится в философии Равессона, недостаточно, считает Секретан, для того чтобы преодолеть внутреннее противоречие его мысли. Это возможно, полагает он, лишь при смене ориентиров с природы как царства необходимости на свободу как первопринцип. Секретан признает, что у Равессона присутствует идея свободы, но подчеркивает, что она не доведена у него до логического предела ее развития, означающего ее приоритетный статус.

Итак, основное противоречие философии Равессона видится Секретану в непреодолимой «двустворчатости» его учения. В гносеологическом плане первая половина развитого им концептуального диптиха состоит в том, что мистическая интуиция Равессона ведет к преодолению различения субъекта и объекта, а в онтологическом – к отождествлению свободной воли Творца с желанием и любовью к себе самому, диктуемому его природой. Во второй же онтологической половине его доктрины воля принимается за универсальную субстанцию, и тем самым обоснование морального порядка возводится на уровень самого абсолюта, а вместе с этим поднимаются на такую же высоту свобода и милосердие, действующие в акте творения. Если кратко это сформулировать, то Секретан видит в философии Равессона несогласование тех элементов его мысли, которые отдаляют его от него самого, с другими началами и тенденциями, в которых он с ним, напротив, сближается. Грубо говоря, Равессон упрекается Секретаном в том, что он все же не довел свою мысль до философии своего критика, хотя многие ее важные моменты и воспроизвел.

Переписка Секретана и Равессона

Письма Равессона Секретану содержатся в библиотеке теологического факультета Свободной церкви Лозанны. Насколько нам известно, они не были опубликованы. Письма Секретана, адресованные Равессону, тоже не публиковались за одним исключением. Скажем теперь о нем. Французский историк философии Шарль Девивез в архиве Ренувье, который, как известно, в течение длительного времени переписывался с Секретаном, случайно обнаружил копию письма Секретана Равессону. Он опубликовал ее в качестве приложения к одной своей публикации [Actes du IV Congrès…, p. 399–401]. Затем повторно опубликовал обнаруженную им копию указанного письма вместе с ранее не издававшимися письмами Секретана Ж. Лашелье [Devivaise, 1950, p. 203–209].

Девивез не указывает дату этого письма Секретана Равессону. Но мы смогли с точностью до года ее установить. В этом письме Секретан говорит, что он беседовал со своим корреспондентом 19 лет назад. Из биографии швейцарского философа известно, что в 1850 г. он встречался и разговаривал с Равессоном в Париже. Значит, письмо было написано в 1869 г., т.е. как раз в то же время, когда Секретан писал свои письма Лашелье, опубликованные Девивезом. Письмо Равессона, ответом на которое является письмо Секретана, не обнаружено. Письмо Секретана Равессону французский историк опубликовал не полностью: его начало в публикации отсутствует. Но главное для понимания основных идейных расхождений Секретана с Равессоном в этом письме представлено. Именно эта содержательная часть его письма и опубликована Девивезом.

Несмотря на его краткость, данный документ представляется важным потому, что лаконично формулирует понимание Секретаном сути расхождений между этими ведущими философами-спиритуалистами второй половины XIX столетия.

В переведенном нами письме Секретан, говоря, что «позволил себе судить» Равессона, скорее всего имеет в виду указанную выше статью, написанную им в форме рецензии на работы Равессона. Предположенная дата написания письма (1869) вполне укладывается в эту версию. В 1868–1869 гг. Секретан нередко упоминает имя Равессона, причем не только в переписке с Ренувье. Потом эти упоминания исчезают. Он изучает его «Доклад», испытывает, как мы уже сказали, чувство обиды на его автора, считая, что умолчание о нем как об авторе «Философии свободы» объясняется конкуренцией на одном поле философской мысли, а именно, спиритуалистическом. При этом именно спиритуализм был оценен Равессоном как итоговое достижение, обозначившее вектор прогрессивного развития философских исследований во Франции в XIX столетии. Поскольку ключ к пониманию мысли Секретана нам дала «героическая философия» Равессона, то подобного рода свидетельства особенно ценны. Они позволяют верифицировать догадки и уточнить, в чем же именно Секретан действительно сходился с Равессоном, а в чем расходился. В том, что касается данного письма, то главный вывод, сформулированный Секретаном в конце его письма, в целом подтверждает нашу мысль о том, что эти спиритуалисты разошлись прежде всего потому, что один из них в философии представлял католическую культуру Франции, а другой – протестантскую традицию Швейцарии с ее подчеркнутым свободолюбием, обусловленным ее историей и культурой. Если окраски или тональности их спиритуалистических построений различаются, то в основе и тенденциях у них, напротив, много общего. Имеется в виду, с одной стороны, связанный с протестантизмом швейцарского философа, возведенный на уровень метафизики морализм, а с другой – неотделимый от католицизма с его склонностью к аристотелизму и, в особенности, от личности и биографии Равессона эстетизм, проявившийся не только в его занятиях искусством, в том числе – классической Греции, а и в методе и духе его философствования. Если Равессону, как считает Секретан, особенно дорог св. Фома Аквинский, то интуиция абсолютной свободы у Секретана вдохновляется учением ее критика Дунса Скота. Эти параллели (Фома vs Дунс Скот) поясняют основу секретановского расхождения с Равессоном.

Ниже мы даем перевод упомянутого письма Секретана Равессону[18].

[18] Перевод сделан по публикации Ш. Девивеза: [Devivaise, 1950, p. 208–209].

Приложение

Из переписки Шарля Секретана с Феликсом Равессоном. Секретан – Равессону

…Я с легкостью признаю, что Ваши формулировки согласуются с официальной теологией столь же, если не больше, чем мои. Действительно, я считаю, что официальная теология именно в силу своих живучих перипатетических привычек заметным образом отклонилась от истинно христианского направления мысли (du vrai sens chrétien) благодаря преобладанию в ней метафизики и абстрактного понимания Бога. Не признавая никакой религиозной ортодоксии, я позволил себе судить Вас не от имени какой-то правоверной доктрины, но с точки зрения моей собственной системы, чего достаточно трудно избежать. В моей же философской системе моральная истина, будучи и самой надежно устанавливаемой и самой важной, служит мерилом метафизического умозрения. Когда я говорю, что мы должны благодарить Бога за бытие, то утверждаю, что эта благодарность заключает в себе все иные благодарения, превосходя их, когда я говорю, что Его существование в качестве Бога (не относительное) является позитивным актом в смысле Шеллинга, о котором нельзя говорить, что его не может не быть[1], то я не иду дальше этого и не утверждаю догматическим образом, что Бог мог бы не быть Богом, еще менее утверждаю, считая моральный порядок выражением чистого произвола, что мы не уверены в том, что Бог завтра не установит нового морального порядка, ведь я не ашарит[2], как Вам не без иронии хотелось считать девятнадцать лет тому назад, потому прежде всего, что я не заключаю время в Боге, а еще и потому, что вся эта теория абсолютной[3] свободы имеет для меня лишь критическую значимость. Она стремится утверждать, что мы не идем дальше факта: *Бог нас любит*, вот то суждение, опытную предпосылку (?)[4] которого мы находим в естественном законе, начертанном в нас: в этом смысле, быть может, я зашел слишком далеко, говоря о том, что возможность предшествует действительности. Это утверждение, что Бог нас любит, оправдывается исключительно признанием неизбежного антропоморфизма, заходящего несколько дальше (но бессильного, конечно же, понять последнее основание).

---

1 По Шеллингу, существует «негативная» философия, которая в силу внутренней необходимости мышления поднимается к *идее* Бога, к его возможности, но не содержит Бога *действительно* существующего, с которым имеет дело философия «позитивная». Истинный Бог может быть познан лишь в истории через событие: отсюда проистекает *философия откровения*. – *Примеч. Ш. Девивеза*.

2 Ашариты – последователи средневекового исламского богослова Ашари аль Абу-ль-Хасан Али ибн Исмаила (873–935). Сначала он был приверженцем мутазилитского течения в исламе, а затем перешел к традиционному направлению. Наряду с учением о предопределении отстаивал концепцию свободы воли человека. – *Примеч. пер*.

3 Правительство Второй империи в лице министра народного просвещения Виктора Дюрюи к открытию в 1867 г. Всемирной выставки в Париже поручило Ф. Равессону подготовить доклад развития философии во Франции в XIX в. В результате возникла работа, которую мы, как и другие исследователи, называем для краткости «Докладом»: [Ravaisson, 1868]. Квалитатив «абсолютная» применительно к свободе сущностным образом значим для Секретана. Читая «Доклад» Равессона, невозможно не заметить, что им тоже свобода определяется как «абсолютная свобода», когда он, заключая свой «Доклад» и делая свои главные выводы, говорит о высших достижениях философской мысли «в великом движении обновления, начатом Кантом и увенчанном Шеллингом, в котором абсолютная свобода воли (la liberté absolue du vouloir), в противоположность логическому механицизму Гегеля, выступает сразу и его основанием, и вершиной» [Ibid., p. 264]. К сожалению, эпитет (абсолютная) был опущен в переводе этого места (см.: [Блауберг, 2014, с. 130]. – *Примеч. пер*.

4 Вопросительные знаки в тексте отсылают к сомнительным местам или таким, которые невозможно прочитать. – *Примеч. Ш. Девивеза*.

Если рассуждать с точки зрения практической религии, то я хотел лишь сказать, что любовь к Богу, которая выступает основанием религии, предполагает благодать (grâce) как нечто такое, что мы храним от его доброй воли, а не от необходимости его природы.

Теперь проинтерпретируем «Доклад»[5] посредством обращения к мемуару «О привычке», в котором необходимую и естественную любовь сущего (l'être) к самому себе вы кладете в основание свободы[6]; обратимся к Вашей концепции νόησις νοησεως[7], которая Вам столь дорога: мне кажется, что я Вас верно понял: Совершенное существо (L'être parfait) осознает себя и любит себя вечной любовью, конституирующей реальность его бытия. Мир рождается из преизбытка (?) этой любви, он не может не быть, как любовь Бога к себе самому не может не быть.

Если такая интерпретация верна, то мое расхождение с Вами сохраняется и моя критика оказывается его выражением. Если же это не так, то в таком случае или любовь Бога к себе самому как мышление мышления является не необходимым, а контингентным, что предполагает нечто предшествовавшее, неопределяемую (?) возможность, или же творение не возникает с необходимостью (совсем не возникает) из любви Бога к себе самому, то есть, иными словами, мир не был создан ради славы Божией, но ради него самого, то есть сам мир выступает объектом любви, *он любим*, в чем и состоит религиозная сторона вопроса, а то, что он реален, это – метафизическая сторона этого же вопроса. Ваша *слава Божия* очень уж ортодоксальна. Это понятие лежит в основе учения св. Августина о (?)… Но я всегда эту концепцию рассматривал как такую, логический смысл которой сводится к пантеизму. Вам очень мил ангел Школы, я же, не обладая тем, что для этого нужно, хотел бы восстановить учение тончайшего доктора.

Примите и т.д.

Перевод с французского языка и примечания В.П. Визгина

Список литературы

Аристотель, 1934 – *Аристотель*. Метафизика / Пер. с др.-греч. А.В. Кубицкого. М.; Л.: ОГИЗ Государственное социально-экономическое издательство, 1934. 347 с.

Бергсон, 2019 – *Бергсон А*. Жизнь и творчество Равессона / Пер. с фр. И.И. Блауберг // *Бергсон А*. Мысль и движущееся. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. С. 180–205.

Блауберг, 2014 – *Блауберг И.И*. Истоки бергсонизма. Философия Феликса Равессона. М.: ИФ РАН, 2014. 187 с.

Марсель, 1995 – *Марсель Г*. Трагическая мудрость философии / Пер. с фр. Г.М. Тавризян. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1995. 216 с.

Шеллинг, 1908 – *Шеллинг Ф*. Философские исследования о сущности человеческой свободы. Бруно, или О божественном и естественном начале вещей. Разговор / Пер. с нем. СПб.: Изд-во Д.Е. Жуковского, 1908. 164 с.

---

5 Речь идет о докладе Равессона "La philosophie en France au XIXe siècle", в особенности с. 248 и сл. второго его издания. Секретан сопоставлял эти две работы Равессона (см.: Bibliothèque universelle et Revue suisse, 1868). – *Примеч. Ш. Девивеза*.

6 «В любой вещи Необходимость природы служит основой, на которой выстраивается Свобода. Но это подвижная и живая основа, необходимость желания, любви и милосердия (grâce)» (De l'Habitude, éd. Baruzi, 1926, p. 59). – *Примеч. Ш. Девивеза* (Девивез цитирует мемуар «О привычке» Ф. Равессона. – *В.В.*).

7 Мышление мышления, мыслящее себя само мышление. Термин метафизического учения Аристотеля. У него νόησις (ноэсис, мышление) означает совокупность ноэм (мыслей), а мышление (ноэсис) бога как высшего разума есть мышление мышления, или мысль мысли. Вот перевод соответствующего места «Метафизики» у А.В. Кубицкого: «Разум мыслит сам себя, раз мы в нем имеем наилучшее, и мысль (его) есть мышление о мышлении». – Метафизика XII 9,1074b 34 [Аристотель, 1934, с. 215]. – *Примеч. пер.*

Correspondance de Renouvier et Secrétan. Paris: Armand Colin, 1910. 168 p.

Devivaise, 1950 – *Devivaise Ch*. Lettres inédites de Charles Secrétan // Revue de Théologie et de Philosophie. Nouvelle série. Vol. 38. 1950. No. 156. P. 203–209.

Janicaud, 1984 – *Janicaud D*. Victor Cousin et Ravaisson. Lecteurs de Hegel et Schelling // Les Études philosophiques. No. 4. Oct.-déc. 1984. P. 451–466.

La Liberté. Actes du IVe Congrès des Societés de Philosophie de langue française de Neuchâtel. 13–16 septembre 1949 // Coll. Être et pensée. 29 cahier. P. 399–401.

Ravaisson, 1868 – *Ravaisson F*. La philosophie en France au XIXe siècle. Paris: Hachette, 1868. 266 p.

Secrétan Ch., 1868 – *Secrétan Ch*. La Philosophie de Félix Ravaisson // Bibliothèque Universelle et Revue suisse. 1868. T. XXXIII. P. 363–392.

Secrétan L., 1912 – *Secrétan L*. Charles Secrétan, sa vie et son œuvre. Paris: Payot, 1912. 543 p.

Secretan and Ravaisson

Victor P. Vizgin

Appendix: From Charles Secretan's Correspondence with Felix Ravaisson. Secretan to Ravaisson

Translation and commentaries by 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 an unexplored subject in the history of spiritualism in the 19th century and considers two of its prominent representatives – the famous French spiritualist Felix Ravaisson (1813–1900) and the Swiss thinker Charles Secrétan (1815–1895). The author uses not only biographical material, but also such unstudied documents as Secretan's article on the philosophy of Ravaisson and his letter to him, accidentally discovered by Ch. Devivaise in Ch. Renouvier's archive. The author shows that the dependence of both philosophers on Schelling was not so much the direct influence of the German philosopher on their thought as an internal relationship with his thought. The article shows that Ravaisson's emphasis on the aesthetic component of understanding the world as the self-development of the spirit contrasts with the moral optics of Secrétan's metaphysics. In addition, the philosophy of Ravaisson was formed on the basis of the Christianly rethought metaphysics of Aristotle, while the philosophy of Secrétan has as its starting point the moral and religious thought of Kant. However, the pathos of the universal striving for the best, the highest, the excellent on the path of sacrificial service and self-giving indissolubly unites these spiritualist philosophers. In the *Appendix* to the article, the author gives a translation of the mentioned letter of Secrétan to Ravaisson.

Keywords: French spiritualism, Swiss philosophy, Felix Ravaisson, Charles Secrétan, philosophy of freedom, will, freedom, absolute

References

Aristotle. *Metafisika* [Metaphysics], trans. by A.V. Kubitsky. Moscow; Leningrad: OGIZ Publ., 1934. 347 p. (In Russian)

Bergson H. Zhizn' i tvorchestvo Ravaisson'a [The Life and Work of Ravaisson], trans. by I.I. Blauberg. In: Bergson H. *Mysl' i dvizhuscheesya* [The Creative Mind]. Moscow; St.-Petersburg: Tsentr Gumanitarnich Initsiayiv Publ., 2019, pp. 180–205. (In Russian)

Blauberg I.I. *Istoki bergsonizma. Filosofiya Felix'a Ravaisson'a* [Origins of Bergsonism. Philosophy of Felix Ravaisson]. Moscow: Institute of Philosophy Publ., 2014. 187 p. (In Russian)

Correspondance de Renouvier et Secrétan. Paris: Armand Colin, 1910. 168 p.

Devivaise Ch. Lettres inédites de Charles Secrétan, *Revue de Théologie et de Philosophie*, Nouvelle série, 1950, t. 38, no. 156, pp. 203–209.

Janicaud D. Victor Cousin et Ravaisson. Lecteurs de Hegel et Schelling, *Les Études philosophiques*, no. 4, oct.-déc. 1984, pp. 451–466.

La Liberté. Actes du IVe Congrès des Societés de Philosophie de langue française de Neuchâtel. 13–16 septembre 1949, in: Coll. *Être et pensée*, 29 cahier, pp. 399–401.

Marcel G. *Tragicheskaya mudrost' filosofii* [The Tragic Wisdom of Philosophy], trans. by G.M. Tavrizyan. Moscow: Izdatel'stvo Gumanitarnoy Literatury Publ., 1995. 216 p. (In Russian)

Ravaisson F. *La philosophie en France au XIXe siècle*. Paris: Hachette, 1868. 266 p.

Ravaisson F. *De l'Habitude*, éd. J. Baruzi. Paris: Alcan, 1926. 63 p.

Secrétan Ch. La Philosophie de Félix Ravaisson, *Bibliothèque Universelle et Revue suisse*, 1868, t. XXXIII, pp. 363–392.

Secrétan L. *Charles Secrétan, sa vie et son œuvre*. Paris: Payot, 1912. 543 p.

Schelling F. *Filosofskie issledovaniya o suschnosti chelovecheskoy svobody. Bruno, ili O bozhestvennom i estestvennom nachale veschey. Razgovor* [Philosophical Research on the Essence of Human Freedom. Bruno, or On the Divine and Natural Beginning of Things. Talk], trans. from German. St.-Petersburg: D.E. Zhukovsky Publ., 1908. (In Russian)

История философии
2023. Т. 28. № 2. С. 89–108
УДК 141.33

History of Philosophy
2023, Vol. 28, No. 2, pp. 89–108
DOI: 10.21146/2074-5869-2023-28-2-89-108

И.Р. Насыров

Исламский мистицизм (суфизм) и модернизация мусульманского сообщества России в начале XX в. (на примере творчества Халила Рахимова)

Насыров Ильшат Рашитович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: ilshatn60@mail.ru

Статья посвящена малоизученным аспектам исламского мистицизма (суфизм) Урало-Поволжья в конце XIX – начале XX столетия в контексте модернизации предреволюционной России. Предложено исследование умеренного российского исламского реформизма на примере творчества педагога, просветителя и суфия Халила Рахимова. Он вел заочную полемику с видными российскими исламскими реформаторами о путях развития мусульманского социума, месте и роли исламской мистической (суфийской) традиции в жизни мусульманской общины. Халил Рахимов критиковал их религиозно-философские учения и взгляды на проблемы знания и веры, заимствования научных достижений и культурных образцов передовых стран. Он полагал, что следует способствовать проведению тех реформ исламского образования, культуры и быта, которые содействовали бы развитию общины мусульман без нанесения ущерба устоям религии. В публикации представлен комментированный перевод фрагментов сочинения Халила Рахимова «Защита избранников Аллаха от поношений заблудших людей».

Ключевые слова: исламский мистицизм (суфизм), умеренный исламский реформизм, Халил Рахимов

Мусульманские народы бывшей Российской империи во второй половине XIX – начале XX в. оказались вовлечены в процесс масштабных социально-экономических и духовных преобразований во многих сферах общества. Начало этим преобразованиям положили реформы российского императора Александра II. Российская мусульманская община оказалась перед необходимостью адаптации к этому процессу преобразований. В начале XX в. утверждается джадидизм, общественно-политическое и интеллектуальное движение среди мусульман предреволюционной России. Начавшись как борьба за «новый метод» (араб. *усул ал-джадид*) преподавания азбуки в мусульманских начальных школах, джадидизм превращается в движение за обновление всех сфер общественной жизни мусульман. Российские исламские «обновленцы»-джадидисты стремились осуществить идеи Джамал ад-Дина ал-Афгани

© Насыров И.Р., 2023

(1839–1897) и Мухаммада ʻАбдо (1849–1905), основоположников мусульманского реформаторства, о необходимости привести ислам в соответствие требованиям современной эпохи, развивать национальную промышленность, науку и светское образование.

Как правило, научные исследователи оценивают прогрессивные изменения в мусульманской общине России конца XIX – начала XX в. в контексте борьбы исламского реформизма («джадидизм») и консерватизма («кадимизм»). (Сторонники кадимизма (араб. *кадим* – «старый») выступали за сохранение в неизменном виде социальных институтов и религиозных и нравственных ценностей мусульманской общины). Мы полагаем, что у подхода, основанного на дихотомии «джадидизм – кадимизм», есть недостаток, который проистекает из смешения понятий «реформизм» и «модернизм». По мнению А.К. Аликберова, развитие ислама в период перехода к индустриальному обществу неправильно называть движением «исламского модернизма». Он пишет, что термин «реформизм» (араб. *ислах*) можно применять к любым изменениям в мусульманской религии, если рассматривать их с точки зрения предшествующего развития. Хотя модернизация – это осовременивание, этот термин, по его мнению, вряд ли применим к вероучению. Соответственно, подчеркивает автор, модернизируется только общество, тогда как религия пытается осмыслить происходящие в обществе процессы, приспосабливаясь к ним. Он утверждает, что благодаря борьбе противоположностей и внутренней полемике мусульманская религия реформировалась в течение всего времени своего существования [Аликберов, 2003, с. 686].

Его точка зрения совпадает с позицией Михаила Кемпера, который рассматривает весь исламский дискурс мусульман Урало-Поволжья с конца XVIII в. как стремление к мусульманской реформе [Кемпер, 2008, с. 44]. Михаил Кемпер согласен с Райнхардом Шульцем в трактовке исламского дискурса как явления, включающего все средства информации, учреждения, высказывания и символы, «для которых осознанно выбирается словарный запас и система знаков, чтобы транспортировать понятия исламской традиции» [Schulze, 1994, S. 21–22; цит. по: Кемпер, 2008, с. 24]. Отсюда Михаил Кемпер делает вывод, что объединяющей концепцией всех участников мусульманского дискурса данного региона стал «ислах (реформа или возрождение) религии в то время, когда она переживает предполагаемый закат» [Кемпер, 2008, с. 629].

Отталкиваясь от такой расширительной интерпретации исламского реформизма в России в XIX–XX вв., мы выделяем два течения реформистского толка в мусульманском сообществе предреволюционной России – джадидизм и умеренный мусульманский реформизм. С нашей точки зрения, было бы упрощением считать, что преобразования в российской мусульманской общине осуществлялись исключительно по инициативе джадидистов («обновленцев»), сторонников реформирования различных сторон жизни своих единоверцев. В обновлении жизни российских мусульман участвовали как сторонники исламского «обновленчества», так и представители течения, которое можно условно назвать «умеренным исламским реформизмом». Последние признавали необходимость осуществить изменения в разных сферах жизни мусульманской общины при условии, что эти реформы не приведут к подрыву основ исламской религии и разрушению традиционной морали.

Одним из умеренных российских мусульманских реформаторов был Халил Рахимов (1863–1927), башкирский общественный деятель и просветитель, педагог и основатель мусульманского учебного заведения-медресе на Южном Урале, а также автор ряда небольших религиозных трактатов и учебных пособий. Он родился в 1863 г. в селе Нижнетавлыкаево Орского уезда Оренбургской губернии (ныне Баймакского района Республики Башкортостан). Окончив учебное заведение-медресе в родном селении, он продолжил обучение в Муллакаевском медресе в селе

Муллакаево вышеуказанного уезда и в медресе «Расулийа» в городе Троицк Оренбургской губернии (ныне расположенного в Челябинской области). Следует отметить, что медресе «Расулийа» было основано Зайнуллой Расулевым (1833–1917), башкирским шейхом суфийского братства-*тарикат* Накшбандийа-Муджаддидийа-Халидийа в Урало-Поволжье. Халил Рахимов вступил в это братство-*тарикат*, в котором его духовным наставником был башкирский шейх Абдулла Саиди (1836–1914), известный мусульманский религиозный просветитель и преподаватель Муллакаевского медресе. Абдулла Саиди, как и шейх Зайнулла Расулев, представлял прогрессивную часть суфизма. Они оба внедрили в своих медресе новометодную (джадидитскую) систему обучения. В этих учебных заведениях студенты-шакирды, помимо религиозных дисциплин, изучали также светские науки (арифметика, физика, химия, русский язык, всеобщая история и т.д). Восприняв от них идеи обновления мусульманской общины, Халил Рахимов в 1906 г. открыл свое новометодное учебное заведение-медресе в селе Верхнетавлыкаево вышеуказанного уезда Оренбургской губернии.

Халил Рахимов являлся сторонником сохранения традиционного ислама, если под этим выражением понимать сложившиеся в течение столетий формы его бытования в той или иной части мира в тот или иной период истории. Одновременно он был убежден в необходимости перенимать передовые знания и науки для усвоения мусульманами достижений западных стран и России. На примере Халила Рахимова хорошо видна смена фокуса внимания мусульманских религиозных ученых Урало-Поволжья, принадлежавших к суфийским сообществам, – переключение с темы отстаивания «правоверия» суфийских братств-*тарикат*ов на проблемы, волновавшие российских мусульман в конце XIX – начале XX в.

Именно этим обстоятельством обусловлен наш выбор его апологетического суфийского произведения «Защита избранников Аллаха от поношений заблудших людей» (Химайат ал-авлийа' мин иханат ал-агвийа')[1] для анализа его воззрений на проблему обновления мусульманской общины и защиты ее традиционных основ.

По собственному признанию автора, данное сочинение было составлено им в жанре «опровержения» (*радд*) [Рахимов, 1915, с. 4]. Действительно, его сочинение носит откровенно полемический характер. В нем автор желал привести доводы против обвинений мусульманских мистиков-суфиев со стороны некоторых сторонников «группы прогресса» (*таракки фиркасы*), под которой он явно имел в виду джадидизм – просветительско-реформаторское движение российских мусульман предреволюционной России. Эти люди, по мнению Халила Рахимова, проявляют высокомерное отношение к мусульманским религиозным ученым прошлого и ко всем, кто не следует их («прогрессистов») пути и образу жизни. Он пишет, что особенно далеко заходят подобные люди в своей критике суфийских шейхов-ишанов, утверждая, что последние (ишаны) [Абашин, 1999, с. 40–41] превратились для своих последователей в идолов (*санам*), что путь ишанов есть не что иное, как путь сатаны, что шейхи-ишаны склоняют людей к ложным убеждениям и сбивают их с правильного пути. Причисляя крупнейших мусульманских религиозных ученых и суфийских мыслителей, таких как ал-Хасан ал-Басри (642–728), ал-Джунайд (ум. в 910 г.) и Ибн 'Араби (1165–1240), к своим учителям, некоторые из последователей «группы прогресса» тем не менее утверждают, что нынешние суфийские шейхи-ишаны являются обманщиками, ведущими своих приверженцев по неправильному пути [Рахимов, 1915, с. 5–7].

---

[1] *Рахимов Х.* Химайат ал-авлийа' мин иханат ал-агвийа'. Оренбург: Типография М.А. Хусаинова, 1915 (на «тюрки»-языке Урало-Поволжья). Далее в основном тексте будет приводиться сокращенное русское название этого трактата – «Защита избранников Аллаха».

Основным лейтмотивом произведения Халила Рахимова является утверждение, что не существует противоречий между суфизмом и исламом. В нем он разъясняет суфийские учения и практику с целью примирения доктринальных положений ислама с идейными основами суфизма. При этом было бы неправильно делать поспешный вывод, что защита Халилом Рахимовым суфизма от критики велась исключительно в рамках многовековой мусульманской богословской традиции спора относительно «правоверия» [Кныш, 1991, с. 178–180]. Наиболее настойчиво на роль последователей «правоверия» претендовали ведущие религиозные ученые разных суннитских богословско-правовых школ (*мазхаб*ов). Среди западных и отечественных исламоведов принято называть мусульман-суннитов «ортодоксами», а их противников – «еретиками». Но из-за отсутствия в исламе института узаконения вероучительных догматов, каким в христианстве, например, были Вселенские соборы, говорить в строгом смысле о «правоверии», «ортодоксии» в исламе невозможно [Милославский, 1991, с. 103–110; Ермаков, 1991, с. 272].

Прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что Халил Рахимов в своей книге посвятил целую главу спору с российскими исламскими реформаторами-«обновленцами», джадидистами, по самым насущным вопросам развития российской мусульманской общины. Более того, автор сочинения «Защита избранников Аллаха» практически не полемизирует с Ибн Таймийей (1263–1328), традиционалистом-ханбалитом и последовательным критиком концепций и духовной практики суфизма, и его учеником Ибн Каййима ал-Джавзийей (1292–1350). Принципиальное неприятие Ибн Таймийей суфийских учений и обрядов сыграло немаловажную роль в формировании критического канона, в рамках которого поздние мусульманские богословы из числа противников суфизма критиковали его (суфизма) последователей за отступление от «правоверия». Противники суфиев подвергали критике как теоретические основы суфизма[2], так и практические стороны исламской мистической традиции (посещение могил суфийских шейхов как мест испрашивания помощи и благодати, суфийские радения и т.д.).

Для Халила Рахимова гораздо важнее было защитить суфизм и авторитетных среди народа суфийских шейхов – ишанов – от критики со стороны представителей прогрессивных кругов образованной части российской мусульманской общины, которую он называет «группой прогресса» (*таракки / тараккийун фиркасы*) [Рахимов, 1915, с. 5–7, 35]. Являясь последователем нового метода (*усул ал-джадид*) в преподавании, Халил Рахимов одновременно направляет огонь своей критики на таких выдающихся мусульманских реформаторов, как Джамал ад-Дин ал-Афгани (1839–1897), Мухаммад ʻАбдо (1849–1905), Ризаитдин Фахретдин (1859–1936), Муса Бигиев (1873–1949), Мухлиса Буби (1869–1937), Зия Камали (1873–1942) и т.д.

Но тогда возникает вопрос: как Халил Рахимов совмещал в себе противоположности? Наш ответ сводится к утверждению, что сочетание в его мировоззрении взглядов мистика-суфия и прогрессивного педагога-джадидиста не является ни эклектикой, ни выражением косности и неприятия изменений в обществе в целом и в общине его единоверцев в частности.

Данный наш тезис находит подтверждение при анализе содержания произведения «Защита избранников Аллаха». Оно состоит из предисловия (*ихтар*), введения (*мукаддима*), четырех глав (*максад*) и заключения (*хатима*). Автор не делает упор на рассмотрении богословских и доктринальных аспектов ислама и суфизма и не погружается в спекулятивные рассуждения. Он продолжает следовать сложившейся к началу XIX в. под влиянием османской религиозной литературы XVI–XVII вв.

---

[2] Речь идет об учении исламских мистиков о мистическом познании (*маʻрифа*), их концепции об альтернативном пророчеству пути обретения богооткровенного знания (учение об «избранничестве» (*вилайа*) и культ «избранников Аллаха» (*авлийа*ʼ)).

в среде суфийских авторов Урало-Поволжья традиции посвящать свои труды исламской этике, в центре которой находилось следование идеям благочестивости и набожности и предписаниям шариата, религиозного закона мусульман [Кемпер, 2008, с. 216–217]. Но лишь введение и две главы – первая и третья – содержат многочисленные отсылки к моральному учению суфийского братства-тариката Накшбандийа-Муджаддидийа-Халидийа. В них он отстаивает мысль о том, что суфийские шейхи следуют взятому в качестве образца жизненному пути пророка Мухаммада. Но самое главное – автор обращается во многих местах своей книги, особенно во второй и четвертой главах, к злободневной для него теме – защите суфизма от критики со стороны мусульманских интеллектуалов реформистского (джадидитского) направления и изложению своего понимания путей развития мусульманской общины.

В предисловии Халил Рахимов выражает чувство сожаления в связи с переходящими всякую меру оскорбительными нападками на мусульманских религиозных деятелей, суфийских шейхов, и их последователей со стороны представителей «нового толка» (*яны мазхаб*), т.е. мусульманских реформаторов-джадидистов. Это явление он называет опасным религиозным заблуждением (*зандака*), подрывающим, словно огнем, основы мусульманской религии. Он признается, что встал на путь борьбы с этими нападками на мусульманских религиозных ученых по примеру Мурада Рамзи (1855–1934), видного исламского религиозного ученого и историка из Урало-Поволжья. По словам Халила Рахимова, на страницах мусульманского журнала «Исламская религия и жизнь» (Дин ва ма‘ишат) [Ахмадуллин, 2022, с. 51–52] Мурад Рамзи напоминал, что ученые ислама являются наследниками пророков [Абу Давуд, б.г., т. 3, с. 317; Ибн Маджа, б.г., т. 1, с. 81; ат-Тирмизи, б.г., т. 5, с. 48], и призывал образованных единоверцев, следовавших местной исламской традиции, не оставаться в стороне и прилагать усилия в тушении опасного огня упомянутого религиозного заблуждения [Рахимов, 1915, с. 3–4].

Во введении Халил Рахимов прибегает к суфийской традиции эзотерического (символико-аллегорического) толкования Корана и сунны[3] для обоснования теоретических положений и практики суфизма. Неоднозначность содержания главных источников ислама – Корана и сунны – открывала возможность символико-аллегорической интерпретации религиозных вопросов. В отличие от «буквалистов» (захиритов), считавших очевидный, прямой смысл текстов Корана и *хадисов* самодостаточным, их оппоненты (суфии, сторонники ашаритской школы исламской теологии (*калам*), шииты и т.д.) полагали, что подлинного понимания этих текстов возможно достичь лишь путем использования символико-аллегорического толкования [Аликберов, 2003, с. 522]. Но было бы неправильно считать, что в своем толковании Корана и сунны для подтверждения «умеренности» и «правоверия» суфизма Халил Рахимов отталкивался исключительно от мистико-философских посылок. Суфийское братство-*тарикат* Накшбандийа-Муджаддидийа отличается он других *тарикат*ов рядом существенных свойств: во-первых, это братство подчеркивает свою строгую приверженность шариату и, во-вторых, настаивает на необходимости следования его приверженцев жизненному пути (сунне) пророка Мухаммада [Abu-Manneh, 1982, p. 12]. Будучи первоначально последователем Ибн ‘Араби (1165–1240), Ахмад Сирхинди (1564–1624) (с именем которого связана ветвь Накшбандийа-Муджаддидийа) в дальнейшем отказался от его учения о «единстве бытия» (*вахдат ал-вуджуд*) и стал сторонником учения о «единстве созерцания» (*вахдат аш-шухуд*). Ахмад Сирхинди настаивал, что мистический опыт является лишь одним

[3] *Сунна* («обычай», «пример») – мусульманское предание о высказываниях, поступках и невысказанных одобрениях пророка Мухаммада; пример жизни Мухаммада как руководство и образец для мусульман. Сунна основана на *хадис*ах (высказываниях пророка Мухаммада).

из этапов на суфийском «пути» к Аллаху. Конечная цель исламского мистика – служение Богу путем исполнения всех предписаний шариата и неукоснительное следование жизненному пути (сунне) пророка Мухаммада. В свете вышесказанного понятно, что главная задача Халила Рахимова в толковании коранических аятов-стихов и *хадис*ов заключалась в том, чтобы доказать, что суфизм не сводится к мистическому познанию, напротив, он является путем исправления жизни мусульман в соответствии с предписаниями шариата [Рахимов, 1915, с. 13–14].

При оценке интерпретации Халилом Рахимовым некоторых мест Корана и *хадис*ов следует учесть то, что в поздней суфийской традиции толкование священной книги мусульман и *хадис*ов нередко носило неоправданно широкий характер и порой сводилось к игнорированию прямого смысла. Автор начинает обоснование суфизма толкованием аятов-стихов первой суры (главы) Корана, суры «Открывающая [Книгу]» (ал-Фатиха) [Там же, с. 7]. Например, он приводит аят-стих «Царю (Аллаху. – *И.Н.*) в день суда!» (Коран, 1:3 (4), К.)[4] в качестве подтверждения необходимости суфию-ученику подчинения и следования своему шейху, духовному наставнику (*муршид*). Согласно суфийской «теории», в ходе мистического богопознания от суфия требуется тотальная обращенность всем своим существом к Богу. Для обоснования этого теоретического положения исламского мистицизма Халил Рахимов приводит аят-стих «Тебе мы поклоняемся и просим помочь!» (Коран, 1:4 (5), К.). После этого он делает промежуточный вывод: суфийский путь-*тарикат* (метод богопознания) и шариат (религиозный закон ислама) не противоречат друг другу, так как *тарикат* на самом деле является разъяснением шариата. Суфийский шейх, наставник в своей деятельности следуют сунне, т.е. взятому в качестве образца жизненному пути пророка Мухаммада [Там же, с. 11–13].

Следовательно, как полагает Халил Рахимов, метод богопознания, или путь (*тарик/тарикат*) суфия к Богу, и есть тот прямой путь, о котором говорится в первой главе Корана: «Веди нас по дороге прямой» (Коран, 1:5 (6), К.). Для автора путь суфиев и есть путь, или образ жизни, сподвижников пророка Мухаммада. Последние, по мнению Халила Рахимова, как и суфии, вели благочестивую жизнь, были воздержанными людьми, ограничивали себя в мирских благах и посвящали себя поклонению Аллаху и его прославлению посредством поминания его имен (*зикр*). Суфийские наставники-*муршид*ы, пишет автор, также постоянно напоминают своим ученикам о *хадис*е «Любовь к мирскому – основа всех ошибок»[5]. Поэтому, по мнению автора, суфий, следующий по «пути» богопознания и находящийся под опекой своего шейха-наставника и духовного воспитателя, будет защищен от заблуждений. И доказательством этому являются коранические аяты-стихи из первой главы (суры) священной книги мусульман (Коран, 1: 6–7, К.) [Там же, с. 15].

Автор считает, что ислам представляет собой путь, по которому следовали пророки, сподвижники пророка Мухаммада (*сахабы*), религиозные ученые и суфии. Поэтому последователь суфизма не станет, как неверные, прельщаться преходящими мирскими благами, более того, будет просить Бога оберечь его от вступления на неправильный путь приверженцев других религий. Аяты-стихи «Веди нас по дороге прямой, по дороге тех, которых Ты облагодетельствовал, – не тех, которые находятся под гневом, и не заблудших» (Коран, 1:6–7, К.) первой коранической главы являются, пишет Халил Рахимов, доказательством того, что часть людей идет правильным путем, а другая пребывает в заблуждении. Отсюда он делает вывод, что

---

[4] Ссылки на Коран в переводе И.Ю. Крачковского (К.) даются в тексте указанием суры (глава Корана) перед двоеточием и аята (коранический стих) после двоеточия (см.: Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. М.: Раритет, 1990).

[5] Это высказывание, возводимое к пророку Мухаммаду, не приводится в авторитетных сборниках *хадис*ов, но было популярно в широких кругах мусульманского общества.

российский мусульманский реформатор Муса Бигиев и его сторонники не правы, требуя считать все вероучения и религии истинными. Подобные утверждения Мусы Бигиева и его сторонников – не что иное, как ложь и опасное религиозное заблуждение, они противоречат «ясному указанию» (*насс*) (текстам Корана и сунны. – *И.Н.*) [Рахимов, 1915, с. 15–16]. Вполне очевидно, что Халил Рахимов направляет стрелы своей критики на учение вышеупомянутого российского мусульманского богослова и реформатора Мусы Бигиева о всеохватности божественного милосердия.

По мнению автора, последователю суфийского шейха, ученику-*мурид*у в своем вероубеждении, в следовании шариату и сунне, в обрядах поклонения Аллаху и во взаимодействии с другими людьми нужно придерживаться коранического предписания «И что даровал вам посланник [Аллаха] (пророк Мухаммад. – *И.Н.*), то берите, а что он вам запретил, от того удержитесь» (Коран, 59:7, К.). Соответственно, суфию следует соблюдать все предписания Корана и сунны, исполнять богопоминание (*зикр*ы и *вирд*ы), надеясь, что Аллах примет все его молитвы. Так нужно понимать, пишет автор, заключительное слово «амин» первой главы (суры) Корана под названием «Открывающая [Книгу]» (ал-Фатиха) (Коран, 1:7, К.).

Поэтому, продолжает автор, все те, кто обзывает суфийских ишанов и их последователей обманщиками, на самом деле уподобляются тем, кто в далеком прошлом поносил пророков Бога и не верил в их (пророков) миссии [Там же, с. 17]. Халил Рахимов считает ложными подобные обвинения в адрес суфийских шейхов. Он настаивает на том, что они являются приверженцами суннитского направления в исламе и строго следуют предписаниям шариата и сунны (мусульманского предания). По его мнению, о таких богобоязненных людях (*ал-муттакун*) часто говорится в Коране. Он напоминает, что такие видные религиозные ученые ислама, как Ахмад ибн Ханбал (780–855) и аш-Шафи‘и (767–820), с уважением относились к суфийским шейхам [Там же, с. 35, 52].

Автор признает, что и у суфийских шейхов бывают недостатки. Но он напоминает, что нельзя забывать об их служении на благо всей мусульманской общины. По его мнению, не следует выискивать у суфийских шейхов только недостатки и одновременно отказываться видеть их у остальных мусульман. Суфийские шейхи не являются невеждами, как утверждают их противники. Они обладают явным (*захир*) и скрытым (*батын*) знанием божественного откровения. Если бы они не сдерживали себя предписаниями шариата и раскрыли все свои знания, то все трактаты и сочинения их противников исчезли бы из виду. Это подобно тому, как звезды днем становятся невидимыми из-за ослепительного света солнца. Такими яркими светилами, как солнце, были суфийские мыслители и шейхи ал-Джунайд, ‘Абд ал-Кадир ал-Джилани, Абу Хамид ал-Газали, Ибн ‘Араби, аш-Ша‘рани, ал-Ансари, Джами, Сирхинди, Халид ал-Багдади, Ахмад Зийа ад-Дин ал-Гумушханеви и многие другие.

Халил Рахимов отмечает, что и в нынешнее время есть подобные им суфийские шейхи. У большинства современных шейхов есть силы и способности для распространения «явного» и «скрытого» знания, но они считают, что достаточно знаний шейхов прошлых столетий. И если бы даже они занялись распространением знаний, то не заполняли бы свои сочинения, как критикующие их современники, пустословием, сплетнями, болтовней и не занимались бы недостойным делом распространения философии и религиозного заблуждения (*зандака*), а, напротив, занялись бы укреплением шариата, призывом к исламской религии, укреплением с помощью мудрости и знаний истинного ислама и его улучшением. Но суфийские шейхи избегают славы и остерегаются дешевой популярности, полагая, что не стоит раскрывать тайны (сокровенное знание) тем, кто их недостоин. Явные знания аятов-стихов первой главы (суры) Корана под названием «Открывающая [Книгу]» (ал-Фатиха) – лишь капля в море, а их тайные смыслы неисчислимы, утверждает Халил Рахимов [Там же, с. 15–19].

В первой главе под названием «Разъяснение о том, что суфийское знание взято из Корана и сунны» Халил Рахимов прилагает усилия для придания законного характера суфийской духовной практике с точки зрения шариата. Он приводит сжатые доводы для доказательства соответствия теоретического и практического суфизма исламу. Для этого он излагает основы суфийского учения о мистическом «пути» (*тарик*) к Богу, ведущем суфия через различные ступени (*макамат*) к приобщению к «тайнам», или божественным «истинам», сверхчувственной реальности. Известно, что это суфийское учение, разработанное в X–XI вв. и усвоенное широким «народным» суфизмом, предполагает прохождение трех этапов – шариат (*шари'а*), «путь» (*тарика*) и «истина» (*хакика*) – к конечной цели. Предполагается, что на начальном этапе ученик суфийского шейха, «путник» (*салик*), строго следует предписаниям религиозного Закона (шариат) и поддерживает благочестие. Затем суфий вступает на «путь» (*тарика/тарик*) мистического познания, прибегая ко всему арсеналу суфийской духовной практики (богопоминание (*зикр*), «тренировка души» (*рийада*) и т.д.) для подготовки к обретению уже на третьей, заключительной стадии состояния духовного видения «истины». Автор в строгом соответствии с трудами суфийских классиков пишет, что второй и третий этапы «пути» богопознания подчинены первому этапу – шариату и что конечной целью суфийского познания, или «пути» к Богу, является духовное постижение истин сверхчувственной реальности.

Халил Рахимов продолжает развивать основную мысль о том, что суфийское учение о «пути» к Аллаху основано на Коране и сунне (мусульманском предании), является путем нравственного совершенствования и не противоречит шариату. Более того, ключевые его понятия («путь» (*тарика*) и «истина» (*хакика*) восходят к аяту-стиху Корана «Бойтесь Аллаха…» (Коран, 2:185 (189), 2:190 (194), К. и т.д.). Собственно, задачей суфийских шейхов является наставление людей к благочестию и внутреннему очищению, освобождению их сердец от небрежения (*гафла*) Богом. Также автор приводит различные коранические аяты-стихи и *хадис*ы для обоснования положения, что суфийские наставники играют важную роль в очищении сердца (*калб*), органа интуитивного познания [Рахимов, 1915, с. 20–21, 25–29]. В духе умеренного суфизма автор разъясняет, что для очищения сердца как средства духовного постижения истин сверхчувственного мира следует неукоснительно исполнять предписания шариата и мусульманского предания и только затем прибегать к суфийским практикам (богопоминание, воздержание от мирских благ и т.д.). Богопоминание (*зикр*) является лучшим средством лечения «сердца».

Автор пишет, что обучение богопоминанию суфийского ученика его наставником опирается на Коран и сунну. Он ссылается на аят-стих Корана «Скажи: “Аллах!” Потом оставь их забавляться в их пустых разговорах» (Коран, 6:91, К.). По его мнению, сам пророк Мухаммад учил *зикр*у, т.е. богопоминанию, своих сподвижников. Например, он пишет, что пророк Мухаммад учил тихому *зикр*у Абу Бакра ас-Сиддика, своего ближайшего сподвижника и будущего первого халифа. Налицо попытка автора обосновать законность тихого (мысленного) способа *зикр*а как основы метода мистического богопознания суфийского братства Накшбандийа. Для подкрепления своих утверждений автор часто ссылается на сборники *хадис*ов видных мусульманских религиозных ученых, таких как Ахмад ибн Ханбал, ал-Баззар и ат-Табарани, труды ал-Газали и т.д. [Там же, с. 22–23].

Халил Рахимов часто обращается к тем местам сочинений крупнейшего мусульманского философа, богослова, правоведа и суфийского мыслителя ал-Газали (1058–1111), где тот утверждал, что суфийские шейхи получают свое знание из светильника пророчества и что благодаря очищению сердца как органа мистического познания и практике постоянного богопоминания они приобщаются к сверхчувственному миру «божественных истин». Автор подчеркивает, что ал-Газали считал, что *зикр* как прославление имен Аллаха путем их постоянного поминания,

а не исключительно культ бедности и аскеза, служит гарантом очищения «сердца» (*калб*) как органа богопознания от различных помех и препятствий. Халил Рахимов разделяет мнение ал-Газали, что искомой целью суфийского «пути» к Богу является обретение чисто духовного (а не действительного) состояния «растворения» (*фана'*) в единобожии (*тавхид*). Для подкрепления слов ал-Газали автор «Защиты избранников Аллаха» ссылается на ал-Мунави (1544–1621), утверждавшего, что суфийский метод «раскрытия» (*мукашафа*) божественных истин служит условием обретения «знания скрытого [смысла откровения]» и является целью всех наук [Рахимов, 1915, с. 29].

В духе умеренного суфизма ал-Газали автор пишет, что «путь» (*тарик*), метод суфийского богопознания, нужно рассматривать в качестве слуги шариата. Наставники-*муршид*ы суфиев в своей деятельности следуют жизненному пути пророка Мухаммада. Путь спасения гарантируется тремя вещами – знанием, нравственным действием в соответствии с этим знанием и чистосердечием, искренностью (*ихлас*). Ал-Газали и Джами[6] считали, отмечает автор, что одно знание мало что дает верующему. Вслед за ал-Газали автор призывает перевести рассмотрение фундаментальных религиозных проблем (вера, ответственность за поступки, посмертное спасение) в морально-практическую плоскость, применительно к личному бытию каждого верующего. Исходя из морального учения суфизма, он утверждает, что лишь достижение состояния духовного присутствия при Боге может помочь суфиям обрести настоящую искренность. Такая искренность должна быть лишена примеси искусственности и деланности [Там же, с. 29–31].

С целью обоснования «умеренности» и «правоверия» суфизма Халил Рахимов сурово критикует Ризаитдина Фахретдина (1859–1936), российского мусульманского богослова и исламского реформатора-джадидиста. Как он полагает, Ризаитдин Фахретдин в статье про Абу Хамида ал-Газали не сумел показать лучшие качества великого мусульманского мыслителя. Ризаитдин Фахретдин представил ал-Газали отшельником и человеком, предпочитающим аскезу и все время погруженным в суфийские молитвы-*варидат*. Ничего не было сказано о вкладе ал-Газали в развитие религиозного знания, о его сочинениях поучительного характера и его сотериологическом учении, согласно которому суфизм является путем к посмертному спасению. По мнению Халила Рахимова, Ризаитдин Фахретдин совершил предательство по отношению к ал-Газали [Там же, с. 32]. Вместо того, чтобы по достоинству оценить личность ал-Газали, Ризаитдин Фахретдин сверх меры превозносит средневекового поэта-вольнодумца ал-Ма'арри (973–1057), противников суфизма Ибн Таймийю и Ибн Каййима ал-Джавзийю, а также исламских реформаторов Джамал ад-Дина ал-Афгани и Мухаммада 'Абдо. Демонстративно игнорируя высокие качества суфийских шейхов, Ризаитдин Фахретдин, по мнению автора, садится в одну лодку с такими людьми, как российские мусульманские реформаторы Муса Бигиев, Мухлиса Буби (1869–1937) и Зия Камали (1873–1942) [Там же, с. 33].

Бесспорно, утверждает автор, что престиж человека и уважение к нему зависят от степени его религиозности, веры. Именно ради укрепления веры народа и прилагают все свои усилия суфийские шейхи. Их «путь», образ поведения, есть лучший путь, является путем спасения и поэтому достоин высокой похвалы. Они не давали себе послабления в вере и делах религии, в поклонении Аллаху и призывали остальных верующих следовать им. Но мы, признается автор, слишком слабы, и если бы даже тысячу лет провели в поклонениях Всевышнему, то и тогда не смогли бы быть на деле благодарны Аллаху за одну-единственную его милость, так как простые верующие не свободны от ошибок и нерадения [Там же, с. 34].

---

[6] Джами (1414–1492) – выдающийся персидский суфийский поэт и мыслитель, автор многочисленных произведений.

Все пророки, мусульманские религиозные ученые и суфийские шейхи, продолжает Халил Рахимов, призывали к вере в Бога, неукоснительному выполнению всех обрядов поклонения единому Господу и усердию в богопознании. Но в наше время, сетует автор, образованные господа-эфенди, люди «партии прогресса», не считают грехом послабления в предписаниях ислама и тем самым подрывают веру и религию, мало того, обзывают со страниц прессы набожных людей «чалмоносцами», «ишанами-лжецами в длинных кафтанах, перебирающими четки» [Рахимов, 1915, с. 35].

Защищая суфийских шейхов от подобных обвинений, Халил Рахимов ссылается на сочинение аш-Ша‘рани (1493–1565), видного египетского суфийского мыслителя и богослова, под названием «Большие разряды» (ат-Табакат ал-кубра), где тот пишет, что суфийское знание укрепилось в сердцах «избранников Аллаха» (*авлийа’*) благодаря действиям в согласии с Кораном и сунной (мусульманским преданием). Суфийское знание есть самое лучшее из благих деяний согласно предписаниям шариата. Знание сокровенного обретается посредством усердия, что было утверждено Аллахом в качестве начала для вступления на верный путь. Соответственно, автор цитирует *хадис* «Поиск знания – обязанность каждого мусульманина» [Ибн Маджа, б.г., т. 1, с. 81] в суфийском истолковании – как знание работы «сердца», органа богопознания [Рахимов, 1915, с. 39].

Халил Рахимов в своем сочинении уделяет место и разъяснению обряда посвящения в члены суфийского братства-*тарикат*а. Автор настаивает на том, что прием в члены братства путем принесения клятвы (*мубайа‘а*) суфием своему наставнику не противоречит шариату, и напоминает, что сподвижники пророка Мухаммада также приносили ему клятву. Халил Рахимов полагает, что клятва мужчин своим суфийским наставникам обоснована сорок восьмой сурой (главой) Корана под названием «Победа» (ал-Фатх), а клятва женщин – шестидесятой сурой «Испытуемая» (ал-Мумтахана). В данном случае он делает это главным образом с целью защитить суфийских шейхов от обвинений в том, что они якобы в ходе приема в братство-*тарикат* «запретных» для них с точки зрения шариата женщин уединяются с ними. Со ссылкой на сочинение Ахмада Сирхинди (1564–1624) под названием «Послания» (Мактубат) Халил Рахимов разъясняет, что клятва мужчин суфийскому шейху подкрепляется пожатием рук. Женщины же в ходе инициации в братство располагаются за завесой и рядом с ними находятся их мужья или близкие родственники [Там же, с. 24–25].

Халил Рахимов призывает сподвижничать суфийским шейхам и религиозным ученым. Он пишет, что для обоснования пользы сподвижничания и обращения взоров на шейхов есть много коранических аятов-стихов. Он считает, что одного лишь взгляда суфийского шейха Зайнуллы Расулева или взора окружающих на него было достаточным, чтобы посредством истечения от него сокровенного знания оказать огромное влияние на тысячи людей. Более того, пишет автор, отказ верить шейхам – это то же самое, что сомневаться в словах пророка Мухаммада или отказаться от толкования Ибн ‘Аббасом[7] Корана в пользу интерпретации авторитетных текстов ислама с помощью своего независимого мнения (*рай’*) [Там же, с. 41].

Во второй главе под названием «Опровержение слов некоторых сторонников Бигиева о том, что суфизм противоречит исламской вере и вероучению» автор сочинения переходит к открытой атаке на критиков суфийских шейхов-ишанов. Он пишет, что противники суфизма и суфиев утверждают, что они уважают имамов-*муджтахид*ов[8], поскольку, дескать, те выступали за разумные послабления

---

[7] Ибн ‘Аббас (619–686) – двоюродный брат пророка Мухаммада, в исламской традиции считается основоположником коранической экзегетики.

[8] *Муджтахид* (*араб.*) – 1. усердствующий; 2. религиозный ученый-правовед.

в исполнении предписаний религии. Но далее они заявляют, что их уважение не распространяется на невежественных дервишей, проводящих в суфийских обителях дни и ночи в молитвах и постах, ибо поклонение Аллаху не сводится к затворничеству в таких обителях. На самом деле, по мнению Халила Рахимова, истинная цель оппонентов суфиев заключается в попытке выразить свое презрительное отношение к тем, кто выполняет должным образом религиозные предписания. Их слова противоречат Корану, в котором Аллах хвалит верующих – постящихся, дающих милостыню, выстаивающих молитву в разное время дня и ночи, прославляющих своего Господа посредством его поминания, терпеливых в несчастиях и бедствиях и т.д. Такие критики набожных мусульман ведут к ослаблению мусульманской религии. Ведь если они неодобрительно относятся к тем, кто стремится достичь степени верующих, о которых с похвалой говорится в Коране и высказываниях пророка Мухаммада, то кого же эти критики хвалят – не европейцев ли, ослепленных любовью исключительно к земным благам?

Как полагает автор, такие «передовые» мусульманские деятели под видом послаблений в исламе лишь ослабляют его, что грозит опасными последствиями в будущем. Он сетует, что в среде простых верующих-мусульман в городах имеет место нерадение в исполнении религиозных обязанностей. Из тысячи человек лишь десять исполняют все предписания религии. Не увидите и студентов-«обновленцев» в чалмах и мусульманских одеждах, присоединяющихся к единоверцам для отправления коллективных молитв. Примерно так же обстоят дела и в селах – в общинах из 500 мусульман в среднем лишь пятеро строго исполняют религиозные обязанности. Автор призывает не забывать, что земной мир не вечен и не создан только для преходящих утех, что человек идет по пути на тот свет и нуждается в приготовлении дорожного припаса. И этим припасом являются богобоязненность и благочестие [Рахимов, 1915, с. 42–48].

По мнению автора, цели подобных критиков суфизма неясны, а их слова не подкреплены доводами. С одной стороны, каждый из них всячески призывает не обвинять в неверии и заблуждении ни одну религиозную общину и не считать их вероучения ошибочными. Но с другой стороны, этот критик обвиняет суфийских шейхов, суннитов, в неверии. Это абсурдно. Такой «друг» еще и неверных назовет правоверными! Неправильно считать суфийских шейхов-ишанов врагами знания и прогресса. Они не являются невежественными дервишами, постящимися во все дни и проводящими на молитвенных ковриках все ночи в молитвах. Коран поощряет социальный активизм. Суфийские шейхи-ишаны не ведут паразитический образ жизни. Они добывают средства к жизни законными, с точки зрения шариата, способами – занимаются земледелием, торговлей, ремеслами и т.д. Вся их сознательная жизнь отдана делу просвещения простых верующих, наставления их на праведный путь и оберегания их от вредных «новшеств» [Там же, с. 42, 45, 51–52, 69, 75].

Обращаясь к критикам суфийских шейхов, Халил Рахимов задается риторическим вопросом: разве важно, находится ли общество на этапе прогрессивного развития или переживает упадок, если в нем религия исчезнет или ослабнет? И сам же отвечает, что лучше быть верующим бедняком, чем богатым безбожником. Нужно отказаться от преклонения перед Европой и побороть чувство зависти к материальным благам ее жителей в пользу разумной предосторожности. Из научных достижений передовых стран следует заимствовать лишь то, что может принести пользу человеку не только в этом мире, но и в посмертной жизни [Там же, с. 79–81].

Халил Рахимов предлагает свое видение фундаментальной для религии проблемы соотношения знания и веры, или, как он сам выражается, разума (*ʻакл*) и религиозной традиции (*накл*). Он пишет, что «богобоязненные люди» (*ахл ат-таква*), суфии, не выступают против разума и не желают безусловного его подчинения традиции. Но нужно различать полезное знание и бесполезное знание. Знание является

полезным лишь в том случае, когда оно помогает человеку обратиться целиком к Богу и быть богобоязненным. Автор задается вопросом, разве является разумным человек, обладающий лишь рациональным знанием и позволяющий себе презрительно относиться к мусульманам-суннитам, «людям сунны и согласия», и утверждать, что разум и есть пророк? Процитировав несколько *хадис*ов о достоинстве разума, автор вновь заявляет, что разумный человек – это верующий, добровольно лишающий себя излишеств любого рода и ведущий благочестивый образ жизни, чтящий религиозную традицию и избегающий занятия философией. Иначе бы выдающиеся философы, как, например, Платон, не были отделены от пророков. У некоторых современных мусульманских образованных людей, следующих подобным философам, сильно пошатнулась вера. И причиной тому стала их критика суфийских шейхов и ишанов. Это ли не является зловещим напоминанием о мусульманских философах Ибн Сине (Авиценне) и ал-Фараби, которые, настаивая на первенстве разума, дошли до признания вечности разума, материи (*хайула*) и прочих сотворенных вещей? Ведь известно, что великие ученые, как, например, ал-Газали, заявили об их (Ибн Сины и ал-Фараби) неверии. Ссылаясь на слова мудрецов, автор делает вывод, что разум как довод недостаточен, тогда как традиция представляет собою совершенный довод [Рахимов, 1915, с. 82–83].

Здесь следует сделать большое отступление для развернутого пояснения сути полемики Халила Рахимова с некоторыми представителями российского исламского «обновленчества», джадидизма, и ее значимости в истории мусульманской мысли России. Прежде всего нужно дать сжатую характеристику того, в каких условиях протекала его религиозно-педагогическая деятельность. В сфере общественной мысли мусульманских народов Урало-Поволжья период конца XIX – начала XX в. был временем постепенной смены доминировавших прежде в этом регионе среднеазиатских («бухарских») традиций суфизма и образованности другими научно-религиозными традициями [Кемпер, 2008, с. 573–574]. Объективной причиной трансформации российской мусульманской общины стали ускоряющийся процесс модернизации Российской империи, сопровождающийся проникновением во все сферы жизни общества новых научных и технических достижений, и глубокие изменения традиционного общества в производстве, культуре, образовании и т.д. В стране началось формирование индустриального, буржуазного общества и многоукладной экономики. Мусульманские народы России вместе с другими народами страны начали переход от традиционного (аграрного) к современному обществу.

Динамика интеллектуальной жизни мусульман в Урало-Поволжье определялась конкуренцией суфизма, превратившегося в важнейший компонент национальных культур мусульманских народов этого региона, с двумя идейными потоками – с западными и русскими философскими и идеологическими течениями и с идеологией исламского реформаторства, мусульманского социально-политического движения. Исламские реформаторы желали претворить в жизнь идеи основоположников этого движения – Джамал ад-Дина ал-Афгани (1839–1897) и Мухаммада ʻАбдо (1849–1905) о необходимости обновления исламской религии в свете требований развития эпохи, осуществления реформы в мусульманской общине (внедрение светских дисциплин в образование, культивирование научного знания и развитие промышленности и человеческого капитала).

Если философские и идеологические учения европейских и русских мыслителей имели мало шансов на проникновение в массовое сознание российских мусульман, то идеология исламских «обновленцев»-джадидистов стала серьезным вызовом религиозным авторитетам-традиционалистам мусульманских общин не только Урало-Поволжья, но и других частей бывшей Российской империи (Северный Кавказ, Западная Сибирь, Казахстан и Средняя Азия), где коренное население составляли народы, веками исповедовавшие ислам. Практический суфизм оставался здесь

традиционной формой бытования мусульманской религии, был важной частью религиозного сознания и духовной практики большинства местных мусульман.

Может показаться, что вышеприведенные взгляды суфия Халила Рахимова могут служить свидетельством в пользу сложившегося в академической и культурной среде представления о том, что исламская мистическая традиция (суфизм) является консервативным направлением, способствовавшим угасанию рационализма в общественной мысли на мусульманском Востоке [Nicholson, 1989, p. 24; Watt, 1972, p. 42; Macdonald, 2008, p. 160]. Это стереотипное мнение долгое время разделялось не только западными, но и отечественными исламоведами. Дело в том, что советские исламоведы, вынужденные следовать идеологическим установкам коммунистической партии СССР, изучали религиозно-философскую мысль исламского мира исключительно в контексте формирования и развития рационалистической, атеистической и антирелигиозной мысли в исламском мире [Kemper, 2009, p. 1–48]. В результате они также пришли к таким же выводам относительно суфизма. Это солидаризованное мнение многих исследователей арабо-мусульманской религиозно-философской мысли резонирует с точкой зрения исламских реформаторов конца XIX – начала XX в. Объектом критики последних стали как отдельные псевдосуфийские шейхи, так и в целом суфизм как направление, незаконное с точки зрения шариата [Шихалиев, 2017, с. 157–158].

Вышеприведенное позволяет пролить дополнительный свет на настоящие причины заочного спора Халила Рахимова и некоторых сторонников российского исламского реформаторства-«джадидизма». Следует также учесть, что в начале XX столетия в результате модернизации, которая сопровождалась постепенной секуляризацией в России, начался процесс ослабления роли не только суфизма, но в целом религии в различных сферах жизни российских мусульман. В результате суфийские ценности лишились ореола высоких идеалов, а прозвище «ишан» в сознании многих верующих, а не только образованной части мусульманской общины, приобрело негативную коннотацию. Почетный титул «ишан» превратился в обозначение малообразованного человека, стремящегося спекулировать на духовном наследии суфизма ради дешевой популярности и обогащения (торговля благодатью (*барака*) и т.д.).

Попробуем показать, как складывалось бытующее до сих пор стереотипное мнение о том, что суфизм привел к деградации рационализма на мусульманском Востоке. Определяющую роль в этом сыграл образ вышеупомянутого выдающегося средневекового мусульманского религиозного ученого и философа Абу Хамида ал-Газали (1058–1111). Дело в том, что в период формирования научного исламоведения на рубеже XIX–XX вв. для многих исследователей арабо-мусульманской интеллектуальной мысли классической эпохи этот мыслитель был олицетворением мусульманской консервативной «ортодоксии». Западные суфиеведы полагали, что ал-Газали первоначально как представитель ашаритский школы мусульманской теологии отстаивал основы ислама с помощью рациональных доказательств разума, но затем разочаровался в рационализме и погрузился к мистику. Поскольку ал-Газали считается крупнейшим авторитетом в мусульманской религии, то не только для многих научных исследователей, но и для представителей культурных и религиозных кругов он превратился в олицетворение исламской «ортодоксии» и консерватизма. Таким образом, суфизм, ярким представителем которого является ал-Газали, стал рассматриваться в качестве причины постепенного упадка рационализма в мусульманском мире [Насыров, 2015, с. 60–77].

Этот стереотипный подход к оценке суфизма уже критиковался в современном исламоведении. Ряд ведущих отечественных и зарубежных исследователей считают несостоятельными обвинения суфизма в целом и суфийских мыслителей в частности в угасании рационализма на исламском Востоке. Согласно новому подходу,

причины ошибочной интерпретации отношения суфийских мыслителей к философии и к рационализму в целом заключаются, во-первых, в неправильной оценке ашаритской школы исламской теологии как «ортодоксии» ислама, во-вторых, в неверном отождествлении критики такими суфийскими мыслителями, как Абу Хамид ал-Газали, философии арабо-мусульманского перипатетизма (*фалсафа*) за доктринерство с критикой рационализма вообще [Ибрагим, 1986, с. 205–212; Игнатенко, 2004, с. 95; Кирабаев, ал-Джанаби, 2008, с. 163–171; аль-Джанаби, 2010, с. 27–93; Treiger, 2008, p. 88; Ormsby, 2007, p. 56].

В свете нового подхода к анализу роли суфизма в общественно-политической и культурной жизни мусульманских народов России конца XIX – начала XX в. и его отношения к мусульманскому «обновленчеству»-джадидизму, следует учитывать нижеследующее. Российский исламский реформизм был представлен «высоким», классическим исламом. В обновлении различных сторон жизни мусульман предреволюционной России участвовали не только «обновленцы»-джадидисты, но и мусульманские религиозные деятели, открыто не причислявшие себя к джадидизму, как, например, представители суфизма, шейхи Зайнулла Расулев, Абдулла Саиди и т.д. Некоторые научные специалисты отмечают, что суфизм в указанный период времени не отличался однородностью – он состоял из «низового» (крестьянско-плебейского) и «высокого» (либерально-просветительского) суфизма. В качестве примера «высокого» суфизма они указывают на ряд династий суфийских ишанов (шейхов), как, например, Расулевы, сыгравших ощутимую роль в обновлении системы мусульманского образования дореволюционной России [Ямаева, 2002, с. 103–104].

В обосновании необходимости преобразований прогрессивные суфийские шейхи, как и сторонники других направлений в исламе, ссылались на общеисламскую идею цикличности. Согласно ей, в истории мусульманской религии каждое столетие представляет цикл, начинающийся с приходом «обновителя» (*муджаддид*), обновляющего веру, и заканчивающийся ее упадком в исламском обществе. Для «обновления» веры требуется приход следующего «обновителя» [Абу Давуд, б.г., т. 4, с. 109]. Суфийское братство Накшбандийа-Муджаддидйа (ставшее самостоятельной ветвью братства Накшбандийа) обязано своим названием Ахмаду Сирхинди (1564–1624) по прозвищу *муджаддид-и алф-и сани* («обновитель второго тысячелетия»). Это прозвище он получил за свою неутомимую борьбу против проникновения в мусульманскую общину неисламских учений с позиций защиты шариата. С учетом всего вышесказанного мы можем сказать, что на рубеже XIX–XX вв. в Урало-Поволжье не только исламские «обновленцы»-джадидисты, но и ряд прогрессивно настроенных представителей суфийского братства Накшбандийа-Муджаддидийа-Халидийа выступали за реформу (*ислах*) исламской религии с целью выхода мусульманской общины из застоя и ее развития при сохранении ее традиционных религиозных и нравственных устоев.

Исходя из вышесказанного, мы можем сделать несколько выводов.

Мусульманский реформизм в конце XIX – начале XX столетия в Российской империи был явлением неоднородным – он состоял из «обновленчества» (джадидизм) и умеренного реформизма. Проведенное исследование взглядов мусульманского педагога-просветителя Халила Рахимова позволяет утверждать, что он был приверженцем умеренного реформизма. Осознавая неизбежность общественных преобразований, он полагал, что необходимо содействовать тем реформам, которые способствовали бы усвоению мусульманами достижений передовых стран без ущерба исламской религии и морали.

Приложение

Халил Рахимов
Фрагменты из «Защиты избранников Аллаха от поношений заблудших людей» (Химайат ал-авлийа' мин иханат ал-агвийа')[1]

Глава 2.
«Разъяснение о том, что суфийское знание взято из Корана и сунны»

[42][2] Я счел нужным опровергнуть слова тех, кто, как о том известно, под видом пересказа высказываний имамов-*муджтахид*ов[3] и сведений о них примешивает к сему утверждения о необходимости делать послабления в исламе и его религиозных предписаниях и обрядах. Утверждения некоторых таких коллег вкратце состоят в следующем.

«Я с почтением отношусь к имаму-*муджтахид*у, но не являюсь тем, кто почитает невежественных дервишей, постящихся днем и выстаивающих молитвы ночью. Совершение [богоугодных] дел в соответствии со знанием не сводится к сидению на молитвенных ковриках, полному неведению о том, что творится в мире, и пребыванию в суфийской обители, что свойственно для наших безграмотных суфиев. Поклонение Аллаху не сводится к затворничеству в прибежище лодырей». Вот они, эти слова такого коллеги. [43] Он пускает пыль в глаза, противоречит своим утверждениям и наряду с требованием послабления в мусульманской религии выражает презрение к благочестивым людям (соблюдающим предписания религии. – *И.Н.*).

На самом же деле, невежественные дервиши, оказывается, более справедливы и беспристрастны, чем этот коллега. Будучи менее образованными, они, проявляя любовь к благочестивым людям и говоря, что те днем постятся и ночью выстаивают молитвы, почитают их (благочестивых людей). Это верно, что цель коллеги состоит в том, чтобы выразить почтение к благочестивым людям, распространяющим знания среди народа и путем усердного составления книг про шариатские предписания, удерживающие его (народ) от запретных деяний. Но и суфии, выражая благодарность [благочестивым людям], совершают богоугодные поступки в соответствии с их методами и учениями и ревностно соблюдают религиозные предписания. За такое усердие они заслужат похвалы Всевышнего Аллаха, ибо совершение благого поступка согласно богоугодному знанию и старание быть благочестивым человеком, вне всякого сомнения, – похвально и почетно. Если обратиться к вопросу о знании дел в этом мире, то мы увидим, что суфии, пусть и погруженные в размышления, также обращают свой взор на земные дела. Но если [полученное] знание о земных делах не служит задаче наставления [жить ради счастья в двух мирах], то суфии, не называя такого рода сведения знанием о сокровенном (*ма'рифа*), [не отказываются от дозволенной земной жизни] и остаются в этом мире, ссылаясь на мудрое изречение:

Знающий (*'ариф*)[4] – это не тот, кто знает лишь этот мир,
А тот, кто знает сей мир и то, что за ним.

Однако вы, [критики суфийских шейхов], хотя и говорите, что чтите имамов-*муджтахид*ов, в то же время отвергаете их (имамов-*муджтахид*ов), их слова

---

1 Перевод выполнен по: *Рахимов Х.* Химайат ал-авлийа' мин иханат ал-агвийа'. Оренбург: Типография М.А. Хусаинова, 1915 (на «тюрки»-языке Урало-Поволжья).

2 В квадратных скобках [] указаны страницы оригинала. Номер страницы указан перед ее текстом.

3 *Муджтахид* (*араб.*) – 1. усердствующий; 2. религиозный ученый-правовед.

4 'Ариф (*араб.*) – 1. познающий; 2. знающий [Бога], обладатель знаний о сверхчувственной реальности.

и учения и вместо того, чтобы хвалить их, выражаете к ним презрение. Недобрые люди! Оттого, что вы не станете выражать им похвалу, вреда не будет. Это ваш обычай – вместо похвалы выражать презрение к религиозным и благочестивым людям. Не нужны ни вы сами, ни ваша хвала. Разве приведения Всевышним Аллахом во многих местах своего Благородного Слова (Корана) [нижеследующих] слов: [44] «[стойте пред Аллахом] благоговейно» (2:239 (238), К.), «[очисти дом Мой для обходящих его], и стоящих, и кланяющихся с преклонением» (22:27 (26), К.), «просящих прощения» (3:15 (17), К.), «их бока отделяются от лож; [они взывают к своему Господу со страхом]» (32:16 (16), К.)] и «была малая часть ночи, что они спали» (51:17 (17), К.) для похвалы благочестивых, соблюдающих предписания религии людей, не достаточно? Разумеется, достаточно.

<…> [45] Однажды в присутствии посланника [Аллаха], (пророка Мухаммада), мир ему, с похвалой был упомянут Ибн ʻУмар. И тогда наш пророк, да ниспошлет Аллах ему благословение и мир, сказал: «Каким прекрасным человеком был бы Ибн ʻУмар, если бы совершал ночью молитвы!» [ал-Газали, б.г., т. 1, с. 354].

<…> [46] В общем, не похоже, чтобы этот коллега хоть сколько-нибудь проявлял уважение и заботу о религии и ее последователях. Напротив, он публикует статьи и сочинения, которые могут стать причиной ослабления религии. Это является достойным наибольшего сожаления из всех заслуживающих сожаления явлений. Этот бедный[5] (автор. – *И.Н.*) полагает, что нынешнее время является эпохой, достойной самого большого сожаления, так как из года в год исламская религия приходит в упадок. В голову приходит мысль, что причиной сему является распространение «новыми муллами» в прессе статей и сочинений с фривольным отношением к религии и благочестивым религиозным людям. Если так дела и дальше пойдут, то как сложится будущее ислама? Пусть Всевышний Аллах [47] обережет!

И что удивительно, в дополнение к нерадению самого народа в религии и исполнении ее предписаний, среди нас находятся и те, кто усердствует для ослабления мусульманской религии и даже чуть ли не для того, чтобы она вообще исчезла. И так налицо ее ослабление. Если обратите внимание на городское мусульманское население, то увидите, что, например, из одной тысячи членов религиозной общины только десять человек исполняют все религиозные предписания. Вы не увидите учащихся-шакирдов[6], надевающих на головы чалмы, облачающихся в одежды исламского фасона и принимающих участие в коллективных молитвах-намазах, как было раньше. Если обратите взор на сельскую местность, то увидите, что только пять человек из общины численностью в пятьсот мусульман исполняют все религиозные предписания. <…>

Глава 4.
«О внешних деяниях ишанов нынешнего времени»

[69] Ишаны (суфийские шейхи. – *И.Н.*) все время наставляют народ к совершению поступков согласно Корану и сунне (мусульманскому преданию) и требуют избегать вредных новшеств (*бидʻа*). Они призывают людей усваивать достохвальные моральные качества и оберегаться от свойств дурного нрава. Также они поощряют людей обоего пола получать полезное знание. Они призывают людей не зариться на богатства других людей и зарабатывать разрешенными религией способами достаточное для проживания количество хлеба насущного, усваивать дозволенные

---

5 Факир (*араб.*) – 1. бедный; 2. «нуждающийся в Боге», суфий.

6 Шакирд – учащийся мусульманского учебного заведения.

[исламом] профессии и, не выходя за рамки дозволенного религией, проявлять активность в условиях современной жизни.

[79] Еще и некоторые из наших господ-эфенди из сообщества под названием «группа прогресса» (*таракки фиркасы*) открыто сетуют, что мы (мусульмане. – *И.Н.*), твердя «религия, религия», в итоге отстали, что нас оттеснили (передовые народы. – *И.Н.*), что мы уже не выберемся из состояния угасания и что причиной этому являются суфийские шейхи-ишаны, муллы-чалмоносцы и торгующие религией суфии. Эй, господа, такая печаль заслуживает в тысячу раз большего сожаления. Ведь какая польза от прогресса в мире или его упадка, если в нем не будет религии или она ослабнет? <…>

По моему мнению, в тысячу раз лучше жить в исламской религии, пусть в бедности, но в здравии и стабильности, чем жить миллион лет с миллиардными богатствами в условиях произвола, беззакония и упадка религии. <…>

[80] Одним словом, бесполезными считаются знания, которые не способствуют отрешению от преходящего мира и обращению к тому свету, не являются средством богопознания и не окажут пользу религии и вере. Поэтому пророк [Мухаммад], да ниспошлет Аллах ему благословение и мир, говоря: «О, Аллах, я оберегаюсь Тобой от знания, которое не приносит пользы!» [Ибн Ханбал, б.г., т. 3, с. 255], оберегался от бесполезного знания. Европейские знания и профессии, приобретенные [81] нашими коллегами, окажут ли пользу вере и религии? Возможно, окажут, дадут пользу в этом мире. А потом человек на том свете окажется с пустыми руками и несостоятельным должником. То есть, коротко говоря, [можно задаваться вопросом]: есть ли смысл в том, чтобы не жалея себя приобретать европейские науки и занятия (профессии), или нет, но с точки зрения ученых людей такие знания считаются предосудительными и не имеющими смысла. <…>

[83] В общем, обладатель разума, будучи отрешенным от мирского (*захид*) и благочестивым (соблюдающим предписания религии. – *И.Н.*) человеком, не водит дружбу с философами, выступающими против религиозной традиции (*накл*). Ведь если бы они (философы. – *И.Н.*) были из числа обладателей разума, то преуспевшие в занятии философией мудрецы, как, например, Платон, не были бы отлучены от круга пророков. Этому ярким примером могут служить некоторые современники (образованные люди из мусульманских общины. – *И.Н.*), следующие лишь голому разуму и лишившиеся возможности получить от суфийских шейхов и ишанов сокровенное знание (*ма‘рифа*). И если бы дело ограничивалось только этим. Но у некоторых из них из-за непризнания [авторитета суфийских шейхов] и развязывания языков сильно пошатнулась вера и в итоге они остались ни с чем. Упаси нас Аллах от подобного! Это ли не является зловещим напоминанием о мусульманских философах Ибн Сине (Авиценне) и ал-Фараби, которые, настаивая на первенстве разума, дошли до признания вечности разума, материи (*хайула*) и прочих сотворенных вещей? Ведь известно, что великие ученые, как, например, ал-Газали, заявили об их (Ибн Сины и ал-Фараби. – *И.Н.*) неверии. Поэтому некоторые мудрецы говорили, что разум как довод недостаточен, тогда как традиция представляет собою совершенный довод. <…>

[88] Говорят, что суфийские шейхи, выступая против прогресса, несут вред. Нет, они не служат препятствием для прогресса. Но они лишь говорят, что прогресс должен идти вместе с религией. Прогресс без религии они не называют прогрессом, наоборот, они называют это упадком. В их поведении и поступках нет ничего из того, в чем их обвиняют их критики. Ибо мы видим, что суфийские шейхи, в отличие от несуфиев, являются более благими и благочестивыми людьми. Ведь они (суфийские шейхи) не оставляют намаз, не употребляют спиртное, проявляют милосердие к людям и животным и не доставляют им страдания и мучения. Их (суфийских шейхов) гораздо больше в мечетях и мусульманских учебных заведениях-медресе. Они призывают людей следовать по правильному пути и приводят доводы в пользу этого, требуют

оберегаться от запретных деяний, оказывают уважение и почет знанию и ученым и ведут людей по пути к добру. В общем, по сравнению с другими, они гораздо лучшие люди. Разве можно утверждать, что они несут вред? Нет.

Перевод с «тюрки»-языка Урало-Поволжья и комментарии
И.Р. Насырова

Список литературы

Абашин, 1999 – *Абашин С.Н.* Ишан / Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 2. М.: Вост. лит., 1999. С. 40–41.

Абу Давуд, б.г. – *Абу Давуд*. Сунан. Т. 3. Б.м.: Дар ал-фикр, б.г. 367 с.

Абу Давуд, б.г. – *Абу Давуд*. Сунан. Т. 4. Б.м.: Дар ал-фикр, б.г. 369 с.

Аликберов, 2003 – *Аликберов А.К.* Эпоха классического ислама на Кавказе. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2003. 847 с.

Ахмадуллин, 2022 – *Ахмадуллин С.З.* Мурад Рамзи как историк тюркских народов России. М.: Институт российской истории РАН: Центр гуманитарных инициатив, 2022. 220 с.

Ал-Газали, б.г. – *Ал-Газали, Абу Хамид*. Ихйа' 'улум ад-дин (Воскрешение наук о вере). Т. 1. Бейрут: Дар ал-ма'рифа, б.г. 361 с.

Аль-Джанаби, 2010 – *Аль-Джанаби М.М.* Теология и философия ал-Газали. М.: ИД Маджани, 2010. 240 с.

Ермаков, 1991 – *Ермаков Д.Е.* Ал-Ханабила // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 271–272.

Ибн Маджа, б.г. – *Ибн Маджа*. Сунан. Т. 1. Бейрут: Дар ал-фикр, б.г. 690 с.

Ибн Ханбал, б.г. – *Ибн Ханбал, Ахмад*. Муснад. Т. 3. Каир: Му'ассасат Куртуба, б.г. 503 с.

Ибрагим, 1986 – *Ибрагим Т.К.* О каламе как «ортодоксальной философии» ислама // Народы Азии и Африки. 1986. № 3. С. 205–212.

Игнатенко, 2004 – *Игнатенко А.* Зеркало ислама. М.: Русский институт, 2004. 216 с.

Кемпер, 2008 – *Кемпер, Михаил*. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / Пер. с нем. Казань: Российский исламский университет, 2008. 675 с.

Кирабаев, ал-Джанаби, 2008 – *Кирабаев Н.С., ал-Джанаби М.* Знание и вера в философии ал-Газали // Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур. М.: Восточная литература, 2008. С. 163–171.

Кныш, 1991 – *Кныш А.Д.* Суфизм // Ислам. Историографические очерки. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 109–207.

Коран, 1990 – Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. М.: Раритет, 1990. 528 с.

Милославский, 1991 – *Милославский Г.В.* Ал-Ислам // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 103–110.

Насыров, 2015 – *Насыров И.Р.* К вопросу о критике философии 'Абу Хамидом ал-Газали // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2015. Т. 8. № 3. С. 60–77.

Рахимов, 1915 – *Рахимов Х.* Химайат ал-авлийа' мин иханат ал-агвийа'. Оренбург: Типография М.А. Хусаинова, 1915. 112 с.

Ат-Тирмизи, б.г. – *Ат-Тирмизи*. Сунан. Т. 5. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас ал-'араби, б.г. 735 с.

Шихалиев, 2017 – *Шихалиев Ш.* Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930 гг.) // Государство. Религия. Церковь. 2017. № 3 (35). С. 134–169.

Ямаева, 2022 – *Ямаева Л.А.* Мусульманский либерализм начала XX века как общественно-политическое явление. Уфа: Гилем, 2002. 300 с.

Abu-Manneh, 1982 – *Abu-Manneh, Burtus*. The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman lands in the early 19th century // Die Welt des Islams. 1982. Vol. 22 (1/4). P. 1–36.

Kemper, 2009 – *Kemper M.* The Soviet Discourse on the Origin and Class Character of Islam, 1923–1933 // Die Welt des Islam. 2009. Vol. 49. P. 1–48.

Macdonald, 2008 – *Macdonald D.B.* Al-Ghazzāli // Shorter Encyclopaedia of Islam. New Delhi: Pentagon Press, 2008. P. 159–163.

Nicholson, 1989 – *Nicholson R.A.* The Mystics of Islam. London: Arkana Penguin Books, 1989. 178 p.

Ormsby, 2007 – *Ormsby, E.* Ghazali. Oxford: Oneworld, 2007. 158 p.

Schulze, 1994 – *Schulze R.* Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert. München: Verlag C.H. Beck, 1994. 445 S.

Treiger, 2008 – *Treiger A.* The Science of Divine Disclosure: Gazali's Higher Theology and Its Philosophical Underpinnings. Diss. Yale University, 2008. 384 p.

Watt, 1972 – *Watt W.M.* The Influence of Islam on Medieval Europe. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972. 125 p.

Islamic Mysticism (Sufism) and Modernization of the Muslim Community of Russia at the Beginning of the 20th Century: the Case Study on Khalil Rahimov

Ilschat R. Nasyrov

Appendix: Excerpts from Khalil Rahimov's book "Himayat al-awliya' min ihanat al-agwiya'" [The Protection of the Saints from the Abuse of Erring Men]

Translation and commentaries by Ilshat R. Nasyrov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: ilshatn60@mail.ru

The present article reveals insufficiently studied aspects of Islamic Mysticism (Sufism) in Russia's Volga-Ural region at the end of the 19th – beginning of the 20th century in the context of modernization in late imperial Russia. A special attention is paid to the analysis of the contribution made by pedagogue, Sufi and scholar Khalil Rahimov to moderate Muslim reformism. He led extramural polemic with outstanding Russian Muslim reformists on the ways of development of the Muslim community, the role of Islamic Mystical tradition (Sufism) in the life of Muslims. He criticized their religious and philosophical teachings and views on the issues of faith and reason, the adaptation of scientific achievements and cultural models of advanced countries. Khalil Rahimov believed that Muslim education, culture and society should be developed without undermining the foundations of religion. Alongside the research, the article provides a Russian annotated translation of excerpts from Khalil Rahimov's book "Himayat al-awliya' min ihanat al-agwiya'" [The Protection of the Saints from the abuse of erring men].

Keywords: Islamic Mysticism (Sufism), moderate Muslim reformism, Khalil Rahimov

References

Abashin S.N. Ishan. In: *Islam na territorii byvshej Rossijskoj imperii* [Islam in the former Russian Empire: Encyclopaedic Lexicon], fasc. 2. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 1999, pp. 40–41. (In Russian)

Abu Davud. *Sunan* [A Collection of hadith], vol. 3. Dar al-fikr., n.d. 367 p. (In Arabic)

Abu Davud. *Sunan* [A Collection of hadith], vol. 4. Dar al-fikr., n.d. 369 p. (In Arabic)

Abu-Manneh Butrus. The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century, *Die Welt des Islams*, 1982, vol. 22 (1/4), pp. 1–36.

Ahmadullin S.Z. *Murad Ramzi kak istorik turkskih narodov Rossii* [Murad Ramzi as Historian of the Turkic Peoples of Russia]. Moscow: RAS Institute of Russian History; The Centre of Humanitarian initiatives Publ., 2022. 220 p. (In Russian)

Alikberov A.K. *The Period of Classical Islam in Caucasus.* Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 2003. 847 p. (In Russian)

Ermakov D.E. Al-Khanabila. In: *Islam: Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam: Encyclopaedic Dictionary]. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 271–272. (In Russian)

Al-Gazali Abu Hamid. *Iḥya' 'Ulum al-Din* [The Revival of Religious Sciences], vol. 1. Beirut: Dar al-ma'rifa, n.d. 361 p. (In Arabic)

Ibn Hanbal Ahmad. *Musnad Ahmad ibn Hanbal* [A Collection of hadith], vol. 3. Cairo: Mu'assasat Kurtuba Publ., n.d. 503 p. (In Arabic)

Ibn Majah. *Sunan* [A Collection of hadith], vol. 1. Beirut: Dar al-fikr, n.d. 690 p. (In Arabic)

Ibragim T. O kalame kak 'ortodoksal'noi filosofii' islama [On Kalam as 'Orthodox Philosophy' of Islam], *Narody Azii i Afriki*, 1986, no. 3, pp. 205–212. (In Russian)

Ignatenko A. *Zerkalo islama* [The Mirror of Islam]. Moscow: Russkii institute Publ., 2004. 216 p. (In Russian)

Al-Janabi M.M. Teologiya i filosofiya al-Ghazali [The Theology and Philosophy of al-Ghazali]. Moscow: Mardzhani Publ., 2010. 240 p. (In Russian)

Kemper M. *Sufii i uchenye v Tatarstane i Bashkortostane. Islamskij diskurs pod russkim gospodstvom* [Sufis and Scholars in Tatarstan and Bashkortostan. The Islamic Discourse under Russian Domination], trans. from the German. Kazan: Russian Islamic University Publ., 2008. 675 p. (In Russian)

Kemper M. The Soviet Discourse on the Origin and Class Character of Islam, 1923–1933, *Die Welt des Islam*, 2009, 49, pp. 1–48.

Kirabaev N.S., Al-Janabi M. Znanie i vera v filosofii al-Gazali [Faith and Reason in the Thought of al-Ghazali]. In: *Sravnitel'naja filosofija: znanie i vera v kontekste dialoga kul'tur* [Comparative Philosophy: Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures]. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 2008, pp. 163–171. (In Russian)

Knysh A.D. Sufizm [Sufism]. In: *Islam. Istoriograficheskie ocherki* [Islam. Historiographical Studies]. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 109–207. (In Russian)

Koran [The Quran], trans. from Arabic by akad. I.Yu. Krachkovskii. Moscow: Raritet Publ., 1990. 528 p. (In Russian)

Macdonald D.B. Al-Ghazzāli. In: *Shorter Encyclopaedia of Islam*. New Delhi: Pentagon Press, 2008, pp. 159–163.

Miloslavsky G.V. Al-Islam [Islam]. In: *Islam: Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam: Encyclopaedic Dictionary]. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 271–272. (In Russian)

Nasyrov I.R. K voprosu o kritike filosofii 'Abu Hamidom al-Gazali. [Al-Ghazali's Critique of Philosophy], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal,* 2015, vol. 8, no. 3, pp. 60–77. (In Russian)

Nicholson R.A. *The Mystics of Islam*. London: Arkana Penguin Books, 1989. 178 p.

Ormsby E. *Ghazali*. Oxford: Oneworld, 2007. 158 p.

Rahimov Kh. *Himayat al-awliya' min ihanat al-agwiya'* [The Protection of the Saints From the Abuse of Erring Men]. Orenburg: M.A. Husainov Publ., 1915. 112 p. (In Old Ural-Volga Turkish)

Schulze R. *Geschichte der Islamischen Welt im 20.* Jahrhundert. München: Verlag C.H. Beck, 1994. 445 S.

Shikhaliev Sh. Musul'manskoe reformatorstvo v Dagestane (1900–1930 gg.) [Islamic Modernism in Dagestan (1900–1930)]. In: *Gosudarstvo. Religiya. Tserkov'* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide], 2017, no. 3 (35), pp. 134–169. (In Russian)

Al-Tirmizi. *Sunan* [A Collection of hadith], vol. 5. Beirut: Dar ihya' al-turath al-'arabi, n.d. 735 p. (In Arabic)

Treiger A. *The Science of Divine Disclosure: Gazali's Higher Theology and Its Philosophical Underpinnings*. Diss. Yale University, 2008. 384 p.

Watt W.M. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972. 125 p.

Yamaeva L.A. *Musul'manskij liberalizm nachala XX veka kak obshchestvenno-politicheskoe dvizhenie* [Muslim Liberalism of the Early 20th Century as a Socio-political Movement]. Ufa: Gilem Publ., 2002. 300 p. (In Russian)

История философии
2023. Т. 28. № 2. С. 109–116
УДК 101.8

History of Philosophy
2023, Vol. 28, No. 2, pp. 109–116
DOI: 10.21146/2074-5869-2023-28-2-109-116

Бенедетто Кроче

Вопрос о методе в истории философии

Ю.Г. Россиус

Предисловие к переводу

Россиус Юлия Геннадиевна – младший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: juliarossius@yandex.ru

Настоящая публикация знакомит читателя с переводом очерка Бенедетто Кроче из сборника его поздних работ «Философия и историография». Здесь он задается вопросом о том, как историку философии следует интерпретировать те моменты, когда мысль изучаемого философа случайно или намеренно не проясняется им или ее развитие останавливается в определенной точке. Перебирая возможные причины этого, Кроче затрагивает несколько тем, которым были посвящены его более ранние исследования и к которым он возвращался на протяжении всего творческого пути. Так, он обращает внимание на противоречие в теории познания Дж. Вико, которое состоит в применении принципа *verum-factum* не только к истории, но и к математическим наукам: с одной стороны, достижение истины в познании природы, согласно Вико, доступно только Богу, так как он сотворил природу, а с другой – для человека оказывается достижима истина в математике, так как он «творит» математические элементы и операции, а вместе с ними и метод естествознания. Кроче указывает в качестве примера также и на одно из противоречий в философии природы Гегеля, состоящее в смешении эмпирического и спекулятивного методов и приведшее к наделению естественных наук статусом «недофилософии», к неправомерному применению диалектики к фактам и понятиям естественных наук. Будучи убежден, что формула *verum-factum* может быть соединена с учением абсолютного спиритуализма, Кроче предостерегает от того, чтобы приписать такое соединение самому Вико, так как это означало бы перенесение в его теорию более позднего опыта и состояния знания.

Ключевые слова: метод, диалектика, историцизм, абсолютный спиритуализм, verum-factum, историография, Б. Кроче, Дж. Вико

Очерк «Вопрос о методе в истории философии», перевод которого представлен в настоящей публикации, был написан Бенедетто Кроче в 1946 г. и напечатан в книге «Философия и историография»[1] (1949). Сюда были включены разрозненные

[1] Несколько избранных статей из этого сборника были опубликованы в переводе С. Мальцевой в книге: [Кроче, 1999].

© Россиус Ю.Г., 2023

маленькие работы, заметки, эссе трех послевоенных лет, подготовленные философом по разным случаям и посвященные прояснению тех или иных моментов его философии; здесь же в качестве приложения был напечатан текст речи Кроче, с которой он выступил по случаю открытия 16 февраля 1947 г. в Неаполе Итальянского института исторических исследований. Вопросы, поднимаемые в очерках и речи, так же, как и фигуры, на которых Кроче останавливается, уже рассматривались им прежде достаточно подробно; теперь они возникают, как он пишет в предисловии, в связи «с новыми поворотами и соображениями»: «Иногда, когда мой демон побуждает меня к исправлению и пересмотру философии, мне хочется умолять его оставить меня в покое, и пусть я, наконец, отдохну. <…> Но поиск истины… как и любая другая обязанность, принадлежит не к непредвиденным обстоятельствам, а к вечному, и потому это не действие, от которого можно отказаться или о котором можно попросить разрешения» [Croce, 1949, p. VII].

Очерк «О методе в истории философии» – совсем короткий, как, впрочем, и большинство работ в этом сборнике. Он интересен тем, что здесь широкими мазками набросано сразу несколько тем, которые волновали Кроче на протяжении всего его творчества, начиная со времени создания системы и первых историко-философских работ. Философ не разбирает ни одну из них подробно, он как бы напоминает о них и говорит: тот, кто читал мои работы, знает, что я имею в виду. Поэтому некоторые моменты ввиду их фрагментарного характера нуждаются в пояснении.

Кроче начинает очерк с описания ситуации, когда историк философии, интерпретируя мысль кого-то из философов прошлого, сталкивается с недосказанностью в отдельных ее ходах, остановками и отклонениями в ее движении, когда какие-то выводы умалчиваются или когда процесс рассуждений почему-то обрывается, и задается вопросом, что послужило причиной этому и как это следует трактовать. Философ приводит в качестве примера «случай Вико», указывая на непоследовательность в применении им его универсального принципа познания, формулы истины: *verum ipsum factum* – истинное как сделанное (истина дается человеку только в том, что было сделано им самим). С одной стороны, человеку, согласно Дж. Вико, полностью открыто познание истории, потому что это наука о том, что делается самими людьми, в то время как естественные науки истинного знания не дают, ведь элементы физического мира не могут создаваться человеком. Истины о природе находятся в ведении Бога, сотворившего природный мир, а человек довольствуется лишь частичным, неистинным, но практически полезным знанием о нем. С другой стороны, говорит Кроче, к этой теории Вико примешивается его более ранняя идея о математике: разум человека может достигать ее истин, ибо в этой сфере человек, подобно Богу, оказывается творцом (человек не открывает математические правила, он создает, производит математику как собственную символическую систему), но только не на уровне Вселенной, а на уровне абстракций – воображаемых линий и чисел. В публикуемом очерке Кроче замечает, что принцип *verum-factum* в применении к математике не может не потянуть за собой через математический метод и естествознание, что приводит к противоречию в конструкции Вико.

В этом пассаже Кроче возвращается к теме, заботившей его еще много лет назад во время написания им книги «Философия Джамбаттисты Вико» (1911 г.). Кроче увидел непоследовательность в том, что после «открытия новой науки» и применения формулы *verum-factum* в отношении истории Вико по-прежнему продолжал применять ее и по отношению к математике. Здесь Кроче делает акцент на фиктивном[2] статусе математических объектов, на том, что на самом деле невозможно

[2] Согласно Вико, человек конструирует мир форм и чисел для своего использования, опираясь не на реальные вещи, а на абстрактные элементы. «Математические элементы не имеют эмпирического происхождения, но с помощью абстракции (осуществляемой над метафизическими

признать истинной наукой ту, что работает исключительно с абстракциями: «Если математические дисциплины *произвольно* (курсив мой. – *Ю.Р.*) формируют понятия[3], – пишет он, – если они производят фикции, а не истины, то они, по правде говоря, отнюдь не являются ни науками, ни вообще знанием, и совершенно невозможно сравнивать их с божественной наукой (историей. – *Ю.Р.*), которая является наукой о живой реальности» [Croce, 1949, p. 28–29]. По мнению Кроче, главное открытие Вико состояло именно в применении к истории уже сформулированного им прежде (и примененного к математике) гносеологического принципа *verum-factum*, но это открытие не повлекло за собой переворота в теории Вико, он встроил его в уже имеющуюся концепцию, не увидев здесь противоречия, – к человеческой науке о математическом мире он прибавил божественную науку о человеческом мире, расширяя таким образом прежнюю теорию и вместе с тем область истинного познания [Ibid., p. 23].

Вопрос о том, почему Вико не обратил внимания на различие в применении своей формулы познания в математических и исторических науках, интерпретируя в обоих случаях истинное как *verum*[4], остается для Кроче открытым. Он упоминает похожий, как ему кажется, случай у Гегеля. Он обращает внимание на смешение спекулятивного и эмпирического методов в «Философии природы»; оно приводит, с одной стороны, к тому, что естествознание становится у Гегеля своего рода «полуфилософией», подготовительным этапом (*Vorarbeit*) философии, а с другой – к неправомерному применению диалектики к фактам и понятиям естественных наук. Здесь Кроче возвращается к критике Гегеля, которой он посвятил многие страницы своих работ, начиная с перевода им «Энциклопедии философских наук» и написания книги «Что живо и что мертво в философии Гегеля». Здесь, в частности, он говорит о гегелевском злоупотреблении диалектикой в сфере философии природы, которое выражается в лишении частных наук их автономного статуса, в трактовке эмпирических понятий как частных философских понятий и приложении к ним диалектического метода [Croce, 1907, p. 169–170].

Возвращаясь к формуле *verum-factum,* но уже с позиций своей теории, Кроче замечает, что этот викианский принцип «логически смыкается» с абсолютным спиритуализмом, или, что для Кроче то же самое, – абсолютным историцизмом (нет никакой иной реальности, кроме духа, а так как дух есть история, то реальность – это история); это и понятно, ведь в построении собственной философии Кроче опирался на этот гносеологический принцип (и называл учение Вико одним из ее источников). И это в комплексе с признанием Вико мыслителем выдающимся и во многом опередившим в области философии его современников влечет за собой соблазн приписать ему те выводы, которых сам он не делал и не мог делать, так как, несмотря ни на что, принадлежал своему веку и свойственному ему состоянию знаний. Здесь Кроче рассуждает как историк философии, оберегая аутентичность взглядов Вико и следя за тем, чтобы в них не вторгались более поздние смыслы. В таком оберегании состоит тонкость историко-философской работы, ведь, с другой стороны, согласно Кроче, «история всегда современна» [см.: Кроче, 1998, с. 9–17], и устремленный

сущностями) человек формирует две вещи, “duo sibi confingit”: точку, которую нужно нарисовать, и единицу, которую нужно умножить…». И то, и другое – фикции, «потому что нарисованная точка уже не точка, а умноженное – уже не единица» [Croce, 1922, p. 10].

3 В ответ на утверждение Вико о том, что математик так же работает в мире линий и чисел с абстракциями, как Бог работает во Вселенной с реальностью, Кроче пишет: «Сходство математика с Богом не слишком отличается от сходства фальсификатора произведения с его автором: то, чем является Бог в универсуме реальности, человек является в универсуме величин и чисел, но эта Вселенная населена абстракциями и фикциями. Такая божественность, приписываемая человеку, – это почти комическая божественность» [Ibid., p. 11].

4 У Вико знание делится на *verum* – «истинное» и *certum* – «точно установленное», «достоверное».

в прошлое взгляд современного исследователя неизбежно несет в себе весь комплекс новых знаний и открытий, пережитых событий и смыслов, которых не было в багаже исследуемого автора.

В завершающем фрагменте Кроче с самоиронией отмечает необходимость напомнить читателю о его историко-этической формуле из «Философии практики» и работ по историографии, часто повторяемой им в статьях и эссе: история – это история человеческих действий, творящих ее и сохраняющихся в ней. Такие действия всегда индивидуально-универсальные, они же моральные, в то время как другие действия (не включающие в себя универсальное, т.е. аморальные, – поступки, направленные на зло) для Кроче, как и для Гегеля, нереальны, они не остаются в истории, не вносят вклада в ее развитие, не способствуют прогрессу.

Перевод подготовлен по изданию:

Croce B. Una questione di metodo nella storia della filosofia // *Croce B.* Filosofia e storiografia. Saggi. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1949. P. 183–187.

Приложение

Бенедетто Кроче
Вопрос о методе в истории философии

Деликатный вопрос, который возникает в ходе интерпретации мысли того или иного философа, состоит в том, чтобы определить, почему какие-то выводы или понятия остаются у него не проясненными: потому ли, что они и так считаются очевидными, или же они намеренно им не акцентируются и он оставляет их в тени из осторожности, или же, наконец, потому что мысль этого философа в определенном месте остановилась и не смогла (или не знала, как) идти вперед, выполнив ту часть работы, которую ей надлежало, – в соответствии со своим временем и тем духовным горизонтом, который в каждом человеке всегда ограничен (из-за чего ни одна философская система никогда не бывает завершена, все они всегда открыты и мысль каждый раз совершает новую работу). Этот вопрос, названный мною деликатным, указывает на то, что порой какие-то вещи философу не дано решить, и бывает лучше оставить их в подвешенном состоянии.

Возьмем известную аксиому Вико: человек может в полной мере познавать историю, потому что творит ее сам; но не природу, поскольку природу творит Бог. Это утверждение не сводится к простой аналогии с замыслом Сократа отстраниться от спекуляций физики и метафизики, почти полностью занимавших его предшественников, и обратить умы к изучению человека. Высказывание Вико указывает на ограниченность – не качественную, но ставящую предел – человеческой мысли, и эта ограниченность вполне согласуется с католической религиозностью, коей он был приверженцем. Но стоит вместе с тем учесть, что Вико делает логическое допущение, позволяющее перейти этот предел; так, он выделяет теоретическую форму, которая, не будучи формой познания в полном смысле слова[1], создается человеком в целях практического использования, – математику; и, приписав способность

[1] Кроче, вероятно, имеет здесь в виду, что совершенной наукой, дающей истинное знание, может быть только наука о человеческом мире – история. Математика, из-за того, что она работает с абстракциями (линии и числа и пр.), не является столь же совершенной наукой (здесь и далее примеч. переводчика).

ее конструирования[2] человеческому духу, он не должен был бы отрицать правомочности той процедуры, в результате которой оформляется – именно посредством применения математики – мир природы, нереальный, но практически полезный. Но как бы то ни было, он провозгласил: *Geometrica demonstramus quia verum facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus*[3]. И закрыл дверь на этом выводе. Если бы он оставил ее открытой, через нее хлынула бы вся прагматическая теория естествознания; сами же естественные науки, приняв этот вывод на свой счет, очистили от себя самих область философии, или, – если привлекательнее другой образ, – отступили в свое собственное царство, где стали абсолютными господами. Неужели он не видел ничего дальше? Возможно, что так, ибо то же произошло и с Гегелем после того, как он разработал свою теорию, потенциально революционную в части *Verstand*, абстрактно и произвольно мыслящего рассудка (откуда идет вся произвольность деления наук о природе, которую *Vernunft*[4], то есть диалектика, постаралась не заметить, вычеркнуть или же свести к истине); вместо того, чтобы препятствовать самым решительным образом смешению двух методов, распознав их неоднородность, Гегель связал их друг с другом, превращая науки о природе в *Vorarbeit*[5] философии, освящая философией понятия, рожденные от произвола[6], а не от чистой добродетели истины. Возможно, здесь Гегеля сбил с пути процесс не спекулятивный, а психологический, когда неудовлетворенность внешним мышлением наук переходит, поднимаясь, к внутреннему мышлению философствования. Но такой психологический переход не был случаем Вико, или, по крайней мере, не заметно никаких следов его; стало быть, это было то место, на котором он остановился.

А, с другой стороны, что если Вико решил остановиться, страшась, к примеру, пропасти, с краю которой неслись, раздаваясь эхом, крики ненависти и проклятия и которая звалась «пантеизмом»? Что, если ум его отступил от дальнейших выводов или слово его замолчало, настороженно и боязливо? Это второе предположение кажется мне маловероятным, но я не решился бы безапелляционно исключить его после чуть более внимательного знакомства с некоторыми его заявлениями, а также после появления документов судебных процессов над неаполитанскими атеистами времен его юности, которые Николини[7] нашел и изучил и которые говорят о вероятности того, что он в какой-то степени участвовал в этом интеллектуальном движении и был запуган действиями церковной инквизиции, ее тюрьмами и судами, и из-за этого он навсегда сделался осторожным и осмотрительным. Так или иначе, этот

---

2 Согласно Вико, математика как символическая система создается, «изобретается» самим человеком. Она подвластна человеческой логике именно и только в силу того, что сам человеческий интеллект ее создал [см.: Berlin, 1980, p. 111–119].

3 «Мы доказываем геометрические <истины> постольку, поскольку мы их создаем; ежели мы способны были бы доказывать <истины> физические, мы создавали бы и их» (*лат.*) – Кроче с небольшой неточностью цитирует известную фразу из ранних сочинений Вико “De nostri temporis studiurum ratione” (1709) и “De antiquissima Italorum sapientia” (1711): [Vico, 1835, p. 13, 64].

4 Здесь: разум (*нем.*).

5 Подготовительную работу (*нем.*).

6 Кроче строго отличает чистые (универсально-конкретные) понятия, которыми мыслит философия и к которым применима диалектика, от понятий естественных наук (лишенных статуса универсальности) и понятий, которыми оперирует математика (лишенных конкретности). Понятия естественных наук, их объединения и классификации имеют практический смысл, подобно тому, как используются каталоги книг в библиотеке, но все действия с ними носят произвольный характер [см.: Croce, 1909, p. 48–49].

7 Николини, Фаусто (1879–1965) – историк, архивист, издатель. Автор исторических и биографических книг о Вико, издатель и комментатор его трудов, автор биографии Кроче. Николини познакомился с философом в 1903 г., после чего их связывало многолетнее сотрудничество, где Кроче выступал в роли наставника.

вопрос остается, по крайней мере, на данный момент (если не появятся новые документы) нерешенным и подвешенным.

Учение абсолютного спиритуализма, относящее природу к духу (ибо внешняя по отношению к духу реальность есть не что иное, как понятие, вылепленное духом для своих целей, единственной же реальностью является история), логически соединяется с гносеологическим принципом Вико; но такое соединение – шаг вперед, сделанный нами самими со всей ответственностью, и его нельзя приписать Вико. Если бы мы рассудили иначе, то уподобились бы тем фанатичным, но неразумным почитателям поэтов и философов, которые находят в них все, что когда-либо было сказано или может быть сказано, – все истины и все науки, все способности и умения, как это случилось в отношении Данте[8]. По этому поводу остроумный неаполитанский филолог Эммануэле Рокко[9], обозревая серию таких открытий Данте-астронома, Данте-земледельца, Данте-охотника и т.д., не удержался под конец от их пародирования в дополнительном эссе о «Данте-поваре».

И в отношении Вико, когда к нему пришла слава в первой половине XIX в., допускались слишком широкие трактовки, а хвалебные слова в адрес его работы приобретали форму энциклопедических каталогов. Так что я, не ставя под сомнение его исключительности, уникальности его случая – того, что он предвосхитил ряд новых наук, понятий и проблем, которые девятнадцатый век затем тщательно разрабатывал и описывал во всех подробностях, – возвращаясь к интерпретации Вико, с вниманием следил за тем, чтобы удержать силу его творческого гения в пределах его личности, сколь бы великой и мощной она ни была, и поэтому я соизмерял то новое, что было им продумано, с состоянием знаний его времени, столь поразительно далекого ему; и я старался избежать того, чтобы опыт и культура девятнадцатого века влились в его, в сущности своей, век семнадцатый: если бы такое могло произойти, это было бы скорее абсурдом, чем чудом.

Приведенный пример, указывающий на невозможность установить у автора те или иные связи идей и возникающее отсюда подозрение в том, что таковых и вовсе не существовало в его уме – ни как подразумеваемых, ни как нарочно умалчиваемых, – мог бы вызвать скептическое недоумение по поводу самой возможности реконструкции этой мысли. Но такого рода смущение и отчаянное отступление были бы продиктованы, по правде говоря, игрой воображения.

Я снова завожу свою пластинку, даже с риском самому прослыть заезженным, словно пластинка, и повторяю аксиому (которую Вико на латинский лад назвал бы «авторитетным суждением») о том, что реально лишь дело, получающее осуществление, а отнюдь не психология индивидов, которая, вольно или невольно, выступает в роли орудий оного, и что история есть история реальности и тем самым история действия. И теперь, что еще мы хотим знать о действии, как не то, сколько прошлого и какое было им заряжено, сколько настоящего и какое было им произведено и сколько будущего и какое было им порождено?

И поскольку в результате историко-философского анализа мы убеждаемся в том, что Вико признавал в человеке наличие божественной способности к полному познанию и пониманию истории человечества и что прибереженное им для Бога познание природы оказалось в противоречии (или по логике вещей должно было бы быть признано как противоречащее) той теории, в которой он приписал человеческому уму

---

8 Поэзии Данте Кроче посвятил книгу, где в приложении был дан анализ истории критики этой поэзии [см.: Croce, 1921, p. 171–205].

9 Рокко, Эммануэле (1811–1892) – итальянский лексикограф, профессор филологии, переводчик с древнегреческого и латинского языков, автор исторического словаря неаполитанского диалекта в четырех томах (полностью опубликован только в 2018 г. под редакцией А. Винчигуэрры [Rocco, 2018]).

способность формировать для своего употребления математику, а вместе с ней и сам метод естествознания, что еще нам важно знать? Что Вико этого не осознал или что осознал, но не отважился сказать? Но скольких других последствий мы ежедневно не осознаем или не осмеливаемся назвать! Все это имеет отношение лишь к нашей психологии – нашей усталости, рассеянности или робости, а не к логике дела, которая одна принадлежит истории.

Перевод с итальянского языка и примечания
Ю.Г. Россиус

Список литературы

Кроче, 1999 – *Кроче Б.* Антология сочинений по философии / Пер. с итал. С. Мальцевой. СПб.: Пневма, 1999. 480 с.

Кроче, 1998 – *Кроче Б.* Теория и история историографии / Пер. с итал. И.М. Заславской. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. 192 с.

Berlin, 1980 – *Berlin I.* Vico's Concept of Knowledge // *Berlin I.* Against the Currant. New York: The Viking Press, 1980. P. 111–119.

Croce, 1907 – *Croce B.* Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel: Studio critico seguito da un saggio di bibliografia hegeliana. Bari: Laterza, 1907. XVII p., 282 p.

Croce, 1909 – *Croce B.* Logica come scienza del concetto puro. Bari: Laterza, 1909. XXIII p., 430 p.

Croce, 1921 – *Croce B.* Poesia di Dante. 2 ed. Bari: Laterza, 1921. 213 p.

Croce, 1922 – *Croce B.* La filosofia di Giambattista Vico. 2 ed. Bari: Laterza, 1922. XI p., 350 p.

Croce, 1949 – *Croce B.* Filosofia e storiografia. Saggi. Bari: Laterza, 1949. VIII p., 375 p.

Rocco, 2018 – *Rocco E.* Vocabolario del dialetto napolitano / A cura di A. Vinciguerra. In 4 vols. Firenze: Accademia della Crusca, 2018.

Vico, 1835 – *Vicus J.B.* Opera latina / Rec. et illustr. J. Ferrari. T. I. Mediolani: Societas Typographica Classicorum Italiae Scriptorum, 1835. XXIV, 354 p.

Benedetto Croce

A Question of Method in the History of Philosophy

Preface, translation and commentaries by Julia G. Rossius

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

This publication presents a translation into Russian of Benedetto Croce's essay from one of his later books "Philosophy and Historiography". Here he raises the question of how the historian of philosophy should interpret those moments when the reasoning of a philosopher who is being studied is accidentally or deliberately not cleared up by him, or its development stops at a certain point. Considering the possible reasons for this, Croce touches on several themes to which his earlier writings were devoted and to which he returned throughout his scholarly life. Thus, he draws attention to the contradiction in the theory of knowledge of G. Vico, which consists in the application of the principle of *verum-factum* not only to history, but also to the mathematical sciences: on the one hand, only God can achieve truth in knowledge of nature, since he created nature, and on the other hand, truth in mathematics is available to man, since he "creates" mathematical elements and operations, and with them the method of natural science. Croce also points as an example to one of the contradictions in Hegel's philosophy of nature, which consists in the confusion of empirical and speculative methods. It led to the endowment of the natural sciences with the status of "semi-philosophy", to the untrue application of dialectics to the facts and concepts of the natural sciences. Convinced that the verum-factum formula can be combined with the teaching

of absolute spiritualism, Croce warns against attributing such a connection to Vico himself, as this would mean incorporating later experience and a state of knowledge into his theory.

Keywords: method, dialectic, historicism, absolute spiritualism, verum-factum, historiography, B. Croce, G. Vico

References

Berlin I. Vico's Concept of Knowledge. In: Berlin I. *Against the Currant.* New York, The Viking Press, 1980, pp. 111–119.

Croce B. *Antologiya sochinenii po filosofii* [Anthology of Works on Philosophy], trans. by *S. Mal'tseva.* St.-Petersburg: Pnevma Publ., 1999. 480 p. (In Russian)

Croce B. *Filosofia e storiografia. Saggi.* Bari: Laterza, 1949. VIII p., 375 p.

Croce B. *La filosofia di Giambattista Vico.* 2 ed. Bari: Laterza, 1922. XI p., 350 p.

Croce B. Teoriya i istoriya istoriografii [Theory and History of Historiography], trans. by I.M. Zaslavskaya. Moscow: Yazyki russkoi kul'tury Publ., 1998, 192 p. (In Russian)

Croce B. *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel: Studio critico seguito da un saggio di bibliografia hegeliana.* Bari: Laterza, 1907. XVII p., 282 p.

Croce B. *Logica come scienza del concetto puro*. Bari: Laterza, 1909. XXIII p., 430 p.

Croce B. *Poesia di Dante*. 2 ed. Bari: Laterza, 1921. 213 p.

Rocco E. *Vocabolario del dialetto napolitano*, in 4 vols, ed. by A. Vinciguerra. Firenze: Accademia della Crusca, 2018.

Vicus J.B. *Opera latina*, rec. et illustr. J. Ferrari. T. I. Mediolani: Societas Typographica Classicorum Italiae Scriptorum, 1835, XXIV p., 354 p.

История философии
2023. Т. 28. № 2. С. 117–139
УДК 130.122

History of Philosophy
2023, Vol. 28, No. 2, pp. 117–139
DOI: 10.21146/2074-5869-2023-28-2-117-139

Л.И. Титлин

Самоосознание ньяи как философской системы в работе Г. Оберхаммера «Вступление Пакшиласвамина к его “Ньяя-бхашье”»

Титлин Лев Игоревич – старший научный сотрудник сектора восточных философий. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: titlus@gmail.com

Публикация представляет собой комментированный перевод и исследование работы «Вступление Пакшиласвамина к его “Ньяя-бхашье”» видного австрийского индолога и межкультурного философа Г. Оберхаммера. Автор рассматривает предпосылки исследования Оберхаммера, приводит краткую информацию о школе ньяи и сосредотачивается на том, каким образом Оберхаммер демонстрирует историю ньяи и ее самоосознание как философской системы на материале небольшого текста вступления Пакшиласвамина (Ватсьяяны) к его «Ньяя-бхашье». В своей статье Оберхаммер отвечает на вопрос, зачем такие разнородные части, как элементы теории аргументации, взятые из древней традиции вады (теории ученого диспута), логика и эпистемология, космология и учение о душе и ее освобождении от уз сансары (сотериология) были соединены в стройную философскую систему ньяи и каким образом это происходило в ходе развития этой школы благодаря ее самоосознанию как метода поиска истины (и что эта истина представляет собой с точки зрения ньяи), каким образом этому помогли творческие заимствования из другой философской школы – йоги. Публикации предпосылается краткая история венской востоковедческой и индологической школы, которой принадлежит Оберхаммер.

Ключевые слова: Герхард Оберхаммер, венская индологическая школа, индология, ньяя, Пакшиласвамин, Ватсьяяна, «Ньяя-сутры», «Ньяя-бхашья», вада, сотериология

Герхард Оберхаммер (родился 18 июня 1929 г. в Инсбруке, Австрия) – австрийский ученый-индолог, заслуженный профессор индологии Венского университета. Он возглавлял институт в этом университете с 1983 г. до выхода на пенсию в 1997 г., является автором многочисленных публикаций и действительным членом философско-исторической секции Австрийской академии наук. В 1989 г. он был принят в качестве полноправного члена в Европейскую академию (Academia Europaea) – неправительственную организацию, объединяющую ведущих ученых стран Европы. В 1964 г. Г. Оберхаммер сменил Э. Фраувалльнера на посту директора Института ориенталистики Венского университета. Но Оберхаммер не возник «на пустом

© Титлин Л.И., 2023

месте». Приглашаем читателя обратиться к продолжительной и славной истории венской индологической и востоковедческой школы, которой он принадлежит.

История индологии и изучения санскрита в Вене восходит к 1845 г., когда профессор Антон Боллер начал впервые преподавать санскрит и сравнительное языкознание в Венском университете. Антон Боллер (родился 2 января 1811 г. в Кремс-ан-дер-Донау, Австрия – умер 19 января 1869 г. в Вене) – австрийский филолог и преподаватель Венского университета. Боллер начал свою научную деятельность с изучения медицины, но затем обратился к лингвистике и стал заниматься, в частности, санскритом. В 1848 г. был принят в Австрийскую академию наук членом-корреспондентом, а в 1857 г. – действительным членом. В частности, знаменит тем, что опубликовал один из первых учебников санскрита на немецком языке – «Подробную грамматику санскрита для публики и самообучения» (1848 г.). В 1855 г. он возглавил кафедру сравнительной лингвистики и санскрита Венского университета.

Преемником Боллера стал проф. Фридрих Мюллер (не путать со знаменитым немецким и оксфордским религиоведом и индологом Фридрихом Максом Мюллером, основателем и редактором серии «Священные книги Востока» (“Sacred books of the East”)), один из первых специалистов по иранистике и арменистике, с 1869 г. – профессор сравнительного языкознания и санскрита Венского университета, исследователь лингвистической этнографии.

10 октября 1880 г. один из виднейших индологов своего времени – Иоганн Георг Бюлер – был назначен главой только что созданной кафедры филологии и древностей Древней Индии. С 1863 по 1886 гг. он работал в Индии, где весьма преуспел в подвижнической деятельности по поиску древних ценных манускриптов и организации школьного образования для местного населения, занимался индийскими правовыми трактатами (дхармашастрой) и эпиграфикой, индийской поэзией и исторической литературой, стал сооснователем знаменитой Бомбейской серии по санскриту и пракритам (“Bombay Sanskrit and Prakrit Series”). С назначением Бюлера на венский пост кафедра начала поистине процветать. Одновременно санскриту у Бюлера обучалось более 50 учеников, что много даже по меркам московской индологии 2000-х гг. Бюлер явился основателем Отделения восточных исследований Венского университета, в котором занимались, в том числе, индологией.

Российскому читателю Бюлер известен, прежде всего, как автор ставшего классическим учебника санскрита 1883 г. – “Leitfaden für den Elementarcursus des Sanskrit” [Bühler, 1927], который знаменит, в том числе, своим новаторским подходом – благодаря длительному обучению у индийских пандитов Бюлеру удалось весьма успешно совместить в своем учебнике два, казалось бы, противоречивых подхода – «классический» западный и традиционный индийский, характерный для обучения в брахманской среде. Именно этот учебник перевел на русский язык обучавшийся непосредственно у Бюлера в течение 2 лет в 1890-е гг. выдающийся русский буддолог, тибетолог и индолог Фёдор Ипполитович Щербатской [Бюлер, 1923] (любопытно, что в издании сохранились артефакты дореволюционной орфографии и правописания). Таким образом, школа отечественного востоковедения и индологии может вести свою преемственность, в том числе, от Венской школы и непосредственно от великого Бюлера. Учебник Бюлера именно в переводе Щербатского, причем без всякой последующей (за 100 лет) редактуры до сих пор используется как главнейший для обучения санскриту в московских учебных заведениях, и вполне заслуженно.

Спустя год после трагической гибели Бюлера в 1898 г. на Констанцком озере кафедру возглавил Леопольд фон Шрёдер, которого можно назвать пионером сравнительной философии и религиоведения, что предопределило ее переориентацию в основном на изучение ведийского наследия Индии. Широко известен его немецкий перевод «Бхагавадгиты», который переиздается до сих пор.

После смерти Шрёдера в 1920 г. исполняющим обязанности заведующего индологического подразделения Отделения был Бернхард Гейгер, преимущественно иранист, хотя и хорошо знакомый с индийским направлением исследований.

Наконец, в 1928/29 учебном году курсы по индологии в Отделении стал читать Эрих Фраувалльнер. В 1942 г. он был назначен на пост главы Отделения и во время Второй мировой войны отвечал, таким образом, не только за индологию, но и за иранистику в Венском университете. В 1945 г. за связи с НСДАП Фраувальннер был смещен и заменен Гербертом Гюнетором, специалистом по буддистскому тантризму Индии и Тибета, а затем Карлом Аммером, который трудился в сфере индо-иранской лингвистики.

Вскоре Фраувалльнер возвращается в Венский университет и публикует свой первый том фундаментально новаторского труда «История индийской философии» (“Geschichte der indischen Philosophie”) [Frauwallner, 1954; Frauwallner, 1960]. Также большое значение имеет его монография «Философия буддизма» [Frauwallner, 1994]. Выдающиеся заслуги Фраувалльнера в области философской индологии были тотчас признаны, и в 1955 г. он был назначен на пост специально созданного под него Отделения индологии Венского университета.

Фраувалльнер также выступил основателем «Венского журнала Юго- и Восточно-азиатских исследований» (“Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens”) с его архивом по индийской философии, который теперь широко известен своей репутацией в востоковедческих исследованиях под названием «Венского журнала Восточно-азиатских исследований» (“Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens”).

Значение Фраувалльнера не только для индологии, но и для всего научного востоковедения состояло в том, что он впервые предложил скрупулезный метод, заключавшийся, с одной стороны, в базировании на строгих филологических исследованиях текстов, а с другой – на подробных исторических изысканиях в области индийской философии, с учетом особого внимания к значению буддизма для Индии и взаимодействию между различными школами и направлениями в рамках этой многогранной философской традиции. Результатом применения этого метода стало историческое изложение основных аспектов и сторон индийского философского мышления, основанное на строгом исследовании источников, тогда как прежде изучение индийской философии ограничивалось, по большей части, простым доксографическим описанием, наблюдениями и изложениями, лишенными всякой связи с историей и контекстом.

В 1964 г. уже непосредственный герой нашей статьи и перевода, Герхард Оберхаммер, сменил Фраувалльнера на посту председателя и главы Отделения.

Оберхаммер известен прежде всего тем, что добавил герменевтический подход к методу Фраувалльнера в историко-философских исследованиях на индийском материале, а также обратил внимание на межрелигиозный диалог внутри индийской традиции (прежде всего, между различными формами индуизма и христианством), и в этом смысле его можно назвать одним из первых *межкультурных* философов, работавших на поле этого региона мысли. Оберхаммер при финансовой поддержке знаменитого венского кардинала Франца Кёнига основал библиотеку «Собрание De Nobili» (“Sammlung De Nobili”). В настоящее время библиотека южноазиатских, тибетских и буддийских исследований, основанная Оберхаммером, насчитывает более 50 000 томов книг и является частью библиотеки Венского университета. Также Оберхаммер стал основателем «Ассоциации собрания De Nobili» («Ассоциация изучения религий и индологии» – “Association Sammlung De Nobili”, “Association for Indology and the Study of Religion”), которая является важным межкультурным сообществом, занимающимся проблемой межрелигиозной и межкультурной встречи Индии и Запада. Ассоциацией на 2022 г. выпущено 39 томов монографий и коллективных работ и 9 эссе и сборников эссе. Оберхаммер получил известность своими

трудами в области исследования вишишта-адвайта-веданты[1] и вайшнавского тантризма[2] с позиций философии религии.

В 1973 г. было основано Отделение тибетологии и буддологии, которое до 2000 г. возглавлял выдающийся индолог, академик Эрнст Штайнкелльнер.

В 1999 г., спустя два года после ухода Оберхаммера на покой, оба отделения были соединены в одно Отделение южноазиатских, тибетских и буддийских исследований, которое, после того как место председателя было вакантно в течение двух лет, возглавила индолог Карин Прейзеданц, специалист по индийской эпистемологии, философии природы и ранней аюрведе, которая не так давно написала историю Отделения.

Помимо этих двух институций необходимо также упомянуть и Институт культурной и интеллектуальной истории Азии Австрийской академии наук, который берет свое начало в 1956 г. с Комиссии по языкам и культурам Южной и Восточной Азии, которая была основана при Австрийской академии наук по инициативе Фрауваллнера и вскоре стала Институтом индологии Австрийской АН. Институт культурной и интеллектуальной истории Азии Австрийской АН был основан в 1991 г. благодаря усилиям непосредственно Оберхаммера, который был директором вплоть до своего ухода на покой, после чего его возглавил Штайнкелльнер. Благодаря последующим директорам – известным ученым Г. Крассеру (2007–2014), В. Эльтшингеру (2014–2015) и Б. Келльнер (с 2015) и плодотворному сотрудничеству с Отделением южноазиатских, тибетских и буддийских исследований Вена стала уникальным местом академических исследований азиатских культур и философии.

В июне 2023 г. Оберхаммеру исполнится 94 года. В 2019 г. в честь его 90-летия в России вышла памятная монография «Герхард Оберхаммер: индолог и философ» под ред. Р.В. Псху [Псху, 2019], а в 2021 г. – вторая часть этой монографии [Псху и др., 2021].

Автор данной статьи в течение нескольких лет принимал участие в исследовании, поддержанном грантом РФФИ, посвященном творчеству Оберхаммера под руководством Р. Псху. В рамках этого проекта в журнале «Вопросы философии» нами был опубликован (в двух частях) перевод статьи Оберхаммера «Забытая тайна человеческой любви. Попытка подхода» [Оберхаммер, 2021а; Оберхаммер, 2021б] со вступительной статьей «К вопросу о переводе некоторых философских терминов в статье Г. Оберхаммера “Забытая тайна человеческой любви”» [Титлин, 2021], получивший хорошие отзывы от читателей. Настоящая публикация продолжает серию наших исследований наследия Оберхаммера.

Статья Оберхаммера «Вступление Пакшиласвамина к его “Ньяя-бхашье”» посвящена, казалось бы, исключительно небольшому «кусочку» истории индийской мысли – введению Пакшиласвамина (более известного как Ватсьяяна) к его «Ньяя-бхашье», или «Комментарию на “Ньяя-сутры”». Как известно, ньяя (букв. «правило», «аргумент», «метод») – одна из шести традиционных индийских философских школ (даршан), объединяемых названием «астика», которые номинально признавали авторитет Вед, в отличие от буддизма, джайнизма и «материализма». Она знаменита, не только на Востоке, но и на Западе, прежде всего своей логикой, эпистемологией и теорией аргументации. О значении «Ньяя-бхашьи» для индийской

---

1 Так называемая «веданта ограниченного монизма», основанная Рамануджей (XI–XII вв.), согласно которой соотношение Брахмана, реально наделенного положительными качествами (в отличие от адвайта-веданты Шанкары), с душами и материей подобно соотношению между субстанцией и атрибутами или между душой и телом.

2 Вайшнавы – последователи, адепты, «преданные» бога Вишну. Тантризм имеет широкое распространение в индийских традициях.

философии говорит хотя бы огромное количество комментариев на нее разных авторов, – что является главным показателем для индийской традиции.

Интерес Оберхаммера проистекает из проблемы о соотношении «прото-ньяи» и вайшешики, поднятой изначально Х. Уи и Дж. Туччи. В этом отношении много сделал упомянутый выше Фраувалльнер, который предположил, что в Древней Индии существовал некий общефилософский континуум, стремившийся к рациональному объяснению мира, включавший, помимо вайшешики и ньяи, также мимансу, джайнизм, индийский материализм и отчасти буддизм. В отношении формирования самой ньяи как философии важной гипотезой является предложенная Х. Шастри (поддержанная В. Рубеном, Дж. Туччи) гипотеза о том, что «Ньяя-сутры» складывались постепенно: сначала были составлены разделы I и IV, к которым уже затем прибавлялась метафизика. Именно в этом русле в своей статье и рассуждает Оберхаммер.

Вступление Пакшиласвамина к его «Ньяя-бхашье» интересно для Оберхаммера и для нас тем, что в нем автор впервые в истории ньяи определяет ее предмет, метод и говорит о самом существе этой философии. Это первый момент «самоосознания» ньяи как философской системы, в котором она рефлексирует над самой собой. Можно сказать, что именно эта рефлексия сформировала систему ньяи так, как она существовала все последующие века после Пакшиласвамина.

Как отмечает Оберхаммер, ньяя начиналась как простая теория аргументации и выросла из индийской традиции *вады* (теории ученого диспута). Позднее к *ваде* добавилась определенная натурфилософия и учение об освобождении (важнейший компонент любой индийской философской системы; как подчеркивают многие исследователи, индийская философия принципиально сотериологична), что и сделало ньяю подлинной философией (во всяком случае, в индийском смысле слова[3]).

«Ньяя-сутры», на которые написал свой комментарий Пакшиласвамин, представляющие собой «базовый» текст ньяи и приписываемые легендарному мудрецу Готаме (он же Акшапада), были созданы в общем и целом в III–IV вв., хотя многие сутры добавлялись и позднее.

Главный вопрос, который имплицитно ставит Оберхаммер в своей статье, – это каким образом в ньяе сочетаются такие, казалось бы, противоречивые и непримиримые части, как категориальные топики из теории аргументации, берущие свое начало в традиции *вады*, – средства познания (*pramāṇam*), предмет познания (*prameyam*), сомнение (*saṃśayah*), цель (*prayojanam*), пример (*dṛṣṭāntaḥ*), теория (*siddhāntaḥ*), силлогизм (*avayavāḥ*), методичное рассмотрение (*tarkaḥ*), решение (*nirṇayaḥ*), дискуссия (*vādaḥ*), полемика (*jalpaḥ*), спор (*vitaṇḍā*), псевдоаргумент (*hetvābhāsaḥ*), словесная уловка (*chalaḥ*), псевдоответ (*jātiḥ*) и причина поражения (*nigrahasthānam*), космология (включающая в себя учение об атмане и его освобождении) и специфическая для ньяи теория логики.

Оберхаммер в своей статье, по сути, исследует становление ньяи как философской системы в текстах Пакшиласвамина и ее самоосознание как науки и философии. Пакшиласвамин понимает философию ньяи как учение об *адхьятме* (высшем атмане), которое развивается при помощи метода *ньяи*[4].

---

[3] Подробнее о дискуссии, была ли в Индии философия, см., например, публикацию [Лысенко, 2010] и доклад В.Г. Лысенко [Лысенко, 2015].

[4] Здесь отметим, что *ньяю* как метод в нашем переводе мы даем курсивом (или латинской транслитерацией деванагари), а философская школа нами обозначается как «ньяя» (без курсива). В оригинале у Оберхаммера в первом случае пишется *nyāyaḥ* – с маленькой буквы без курсива и с *висаргой* (*ḥ*) на конце, которая обозначает санскритский именительный падеж, а во втором случае – Nyāya (с большой буквы, без курсива и без *висарги* на конце).

Показывая, что ньяя именно как философия характеризуется рациональным методом *ньяи*, Пакшиласвамин отделяет ньяю как учение об *адхьятме* от учений упанишад, которые, по-видимому, с его точки зрения, философией не являются, потому что лишены рационального обоснования. В них мы имеем истину об атмане как данность, иначе говоря, просто *мудрость,* а не то, к чему еще необходимо прийти, используя рациональные средства, т.е. *философию.* Именно в этом смысле ньяя представляет собой учение об истине (*arthatattvam*), ее поиск, который осуществляется благодаря четырем категориям: средству познания (*pramāṇam*), познающему субъекту (*pramātā*), предмету познания (*prameyam*) и самому познанию (*pramitiḥ*).

Понимая систему ньяи прежде всего как сотериологическое учение, Пакшиласвамин делит *прамею* (предмет познания) на четыре (или пять) категорий (*padārthāḥ*), а именно на то, чего человеку следует избегать (*heyam)*, причину, благодаря которой возникает то, чего следует избегать (*tasya nirvartakam*), само избегание (*hānam*), средства избегания и достижения того, что следует достигнуть (*tasyopāyaḥ*), и то, чего необходимо достигнуть (*adhigantavyaḥ*). Под последним понимается, разумеется, конечное освобождение атмана (*мокша*), таким образом вся философия представляет собой по сути учение о закабаленном в *сансаре атмане* и его освобождении. Благодаря достаточно сложному рассмотрению (здесь мы не будем вдаваться в детали, которые изложены в самой статье) Оберхаммер показывает, что это четверичное деление как таковое чуждо изначальной ньяе и было заимствовано из философии *йоги*, а именно из «Йога-бхашьи» Патанджали.

Однако для Пакшиласвамина философия – это не просто учение об освобождении, как было в «Йога-бхашье». Для него это учение, которое реализуется рациональными методами, поэтому, как показывает Оберхаммер, средства для достижения освобождения (*tasyopāyaḥ*), понимаемые в йоге как осознание различия между духом (*пурушей*) и первичной материей (*Пракрити*), Пакшиласвамин начинает трактовать как знание истины об объектах познания (*tattvajñānam),* т.е. в гносеологическом ключе, что подчеркивало именно рациональную ориентацию ньяи.

Поиск истины Пакшиласвамин понимал, прежде всего, как живой диалог, обмен идеями, поэтому можно сказать, что *ньяя* как силлогизм (а именно силлогизм (*avayavāḥ*) Пашиласвамин считал высшей формой *ньяи*) подразумевает *ваду* именно в том ключе, что силлогистическое доказательство в Индии всегда было демонстративным, доказательством *для другого*, т.е. существовало только и исключительно в ситуации спора или диалога (*вады*). Пакшиласвамин по сути определяет свою философию как поиск истины об *атмане* и его освобождении, который происходит благодаря *ваде* через силлогистическую теорию *ньяи*. Именно таким образом Пашкиласвамин увязывает категориальные топики теории аргументации, берущие свое начало в *ваде* с философской системой ньяи.

Приложение

Герхард Оберхаммер
Вступление Пакшиласвамина к его «Ньяя-бхашье»*

Вступление Пакшиласвамина к его «Ньяя-бхашье»[1] является, возможно, одним из самых интересных текстов старой ньяи[2], совершенно необходимым для понимания этой системы. Причиной тому – не то, что выраженные там идеи не будут превзойдены в какой-либо более поздний период, а то, что в нем развитие школы оказывается, так сказать, зафиксированным в некотором «переходном моменте» (*transitorisches Moment*), и там мы впервые обнаруживаем то направление мысли, которое исторически оформилось в философии ньяи, с четким, хотя и архаичным самоосознанием. Более того, если принять во внимание, в какой степени такая трактовка школы (данная ею самой) определяет ее развитие, то значение текста Пакшиласвамина для истории ньяи переоценить невозможно.

I

История ньяи начинается с относительно давней традиции вады (vāda)[3], состоявшей из определенного числа концепций и учений, собранных из практики диспутов. Эти предметы рассмотрения учения вады не образовывали однородной концептуальной системы, а были разработаны для практических целей и на основе

---

* Перевод выполнен по изданию [Oberhammer, 1964]. – *Примеч. пер.*

1 *Сокращения:*

NS – «Ньяя-сутры», Nbh. – «Ньяя-бхашья» (Poona Oriental Series edition), NV. – «Ньяя-варттика» (Kashi Sanskrit Series edition), YS – «Йога-сутры», Ybh. – «Йога-бхашья» (цит. по: Pātañjalayogasūtrabhāṣyavivaraṇam, Madras Government Oriental Series, No. 94).

«Ньяя-бхашья», подробный комментарий ко всем частям NS, была написана Пакшиласвамином Ватсьяяной примерно во 2-й половине V в. н.э. О дате написания этой работы можно судить по тому факту, что в ней не обнаруживается никаких следов силлогической логики Дигнаги (480–540 гг. н.э.), тогда как «Йогасутра-бхашья» и учитель санкхьи Виндхьявасин (1-я половина V в. н.э.), похоже, автору были известны. Значение Nbh. Пакшиласвамина как базового текста старой ньяи особенно очевидно из того факта, что он постоянно комментировался вплоть до IX в. Так, мы знаем, что Бхавивикта (ок. 520–580 гг. н.э.), равно как и Авиддхакарна, написал комментарий (ṭīkā) к Nbh. Точно так же «Ньяя-варттика» Уддйотакары является комментарием к Nbh. Вероятно, и «Ручи-тика» Адхьяяны тоже относится к этому периоду. И даже в более поздний период появлялись комментарии к этой работе. Так, мы знаем о «Ньяябхашья-тике» Вишварупы и о работе с аналогичным названием, написанной Трилочаной (ок. 770–830 гг. н.э.) – учителем Вачаспати Мишры. Из большого количества этих комментариев, которые писались на протяжении примерно трех столетий, становится ясно, насколько высоко ценились работы Пакшиласвамина в старой школе ньяи. Такая работа, которая веками занимала умы лучших мыслителей школы, не могла не оказать влияния на систему и на то, как эта система определяла свою собственную природу. Эта работа, должно быть, действовала как катализатор развития школы, придавая ей, по крайней мере в ее основных концепциях, свой особый характер.

2 Ньяя в своем развитии прошла два больших периода: классическая, или «старая», ньяя (которая затем, с XII–XIII вв., объединившись с *вайшешикой*, дала синкретическую школу ньяя-вайшешики), и развивавшаяся параллельно с ньяя-вайшешикой в Митхиле (совр. штат Бихар) так называемая «навья-ньяя», или «новая» ньяя (основоположник – Гангеша Упадхьяя, XII–XIII вв.), также знаменитая своей эпистемологией, которую по значению для индийского субконтинента сравнивают с западной символической логикой, чрезвычайно сложная система для понимания как в западных терминах, так и в терминах «классических» даршан. – *Примеч. пер.*

3 Ср. [Oberhammer, 1963], особенно S. 63–74. (Далее указывается сокращенно, как “Vāda-Traditionen”.)

практического опыта[4]. И потому это учение вады не может рассматриваться в качестве последовательной теоретической науки и уж ни в коем случае как философская система.

Она стала философской системой только тогда, когда старая школа философии природы впитала это учение вады, приобщив ее к своему наследию вместе с учением об освобождении[5]. В статье о традициях вады в Индии я попытался показать, что древнейший текст ньяи, который, вероятно, был старейшим ядром «Ньяя-сутр» (адхьяи I и V), должно быть, уже подвергся переработке, поскольку с философской точки зрения[6] компоновка предметов рассмотрения, обычная для изложения вады, была изменена. К этому следует добавить еще одну причину, а именно то, что относительно подробное объяснение космологической доктрины освобождения в первой адхьяе NS необычно для простого изложения вады, а следовательно, указывает на философскую переработку старого изложения вады[7].

Сравнивая этот совершенный текст, который, должно быть, был первым настоящим текстом школы ньяи, с вариантом NS, который комментирует Пакшиласвамин, мы видим, что эта старейшая работа ньяи (адхьяи I и V NS) была расширена в соответствии с космологическим интересом этой школы[8]. С другой стороны, разделы, посвященные действительно категориям вады, не были существенно расширены, за исключением философски важной категории праман[9]. Таким образом, мы видим четкую тенденцию развития от учения вады к космологическому учению об освобождении. И тут возникает вопрос: почему это развитие в конечном итоге не привело к полной подчиненности логико-диалектических проблем, как это произошло,

---

4 Это ясно из выбора 16 предметов рассмотрения (*padārthāḥ*) NS или набора джати (нерезультативность аргумента. – *Л.Т.*) и ниграхастхан (основание поражения в споре. – *Л.Т.*), в которых не усматривается никакого системного выбора или порядка и которые, очевидно, представляют собой списки ошибок, встречавшихся в практике диспутов. Это видно из одной детали, а именно из категории псевдоаргументов (*hetvābhāsāḥ*), в логической структуре которых не усматривается какого-либо общего принципа определения и которые не встречаются в контекстах, где их можно было бы ожидать. Ибо они не упоминаются ни в связи с логической причиной (*hetuḥ*), ни в связи с перечислением ниграхастхан (NS V, 2, 24).

5 Это космологическое учение об освобождении уже встречается в самых ранних истоках NS, а именно в NS I, 1, 1–2 и I, 1, 9–22. См. примеч. 11.

6 Vāda-Traditionen, p. 71 и след.

7 Если мы сравним изложение вады у Чараки с изложением ее в NS, то мы обнаружим, что в более ранних изложениях вады в качестве предмета рассмотрения могла содержаться также и система метафизических понятий, которая в NS предстает как прамея. Эта система понятий могла варьироваться от школы к школе и как бы вставлялась в их изложения вады в некоторое определенное место, которое в рамках ведущих традиций вады, должно быть, было одним и тем же в разных философских системах. Так, в изложении Чараки мы находим шесть категорий старой вайшешики, в то время как в случае с текстом вады, составляющим основу адхьяй I и V NS, была вставлена космологическая доктрина освобождения (NS I, 1, 9–22). Должно быть, благодаря этой вставке и перекомпоновке предметов рассмотрения (см. примеч. 10), из изложения вады возникла эта старейшая работа ньяи, которая примерно соответствует адхьяям I и V NS (ср. W. Ruben: Die Nyāyasūtren, Leipzig 1928, p. XV). Одновременно с этой адаптацией текста вады, должно быть, были добавлены NS I, 1, 1–2, которые, похоже, также отсутствовали в старом тексте вады, поскольку проблема освобождения была философской проблемой и не была присуща доктрине вады.

8 Мы имеем основания предполагать космологический интерес школы не только исходя из гипотезы, что адхьяи III–IV NS являются дополнениями, сделанными учителями школы, но также и исходя из той теории, что учителя школы ньяи на определенном этапе объединили работу космологической школы с NS адхьяй I и V (возможно, также II). Эта последняя гипотеза, похоже, подтверждается тем, что Дж. Туччи обнаружил, что на сутры адхьяй III и IV NS не ссылаются как на «Ньяя-сутры» даже в IV в. Ср. G. Tucci: Pre-Dinnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources, p. XXVII и след.

9 NS II, 1,8; II, 2, 12.

например, в случае старейшей системы вайшешики[10], которая так и не включила в свои доктрины учение вады, хотя она, должно быть, обладала такими изложениями доктрины вады, [которые, возможно, использовались] для практики диспутов в рамках [этой] школы[11]. Это особенно важно, поскольку логико-диалектические категории старого текста вады не обязательно были предметами рассмотрения космологической доктрины освобождения древнейшей школы ньяи и, следовательно, могли легко быть устранены или подчинены как методология системе, как это произошло в случае тантра-юкти или учения вады у Чараки. Причина, по которой этого не произошло, по-видимому, главным образом кроется, среди прочего, в той трактовке школы, которую ей дал Пакшиласвамин.

II

С исторической точки зрения вступление Пакшиласвамина к «Ньяя-бхашье» знаменует собой заключительный этап стремления ньяи обосновать объективную ценность знания в целом и шестнадцати категорий школы в частности перед лицом критики некоторых буддийских школ. Это обоснование содержится в первой части вступительной главы (Nbh. 1, 1–2, 8).

Исходя из факта способности действовать (*pravṛttisāmarthyam*)[12], Пакшиласвамин, полагая, что познание вещи должно достигаться через средства познания[13],

---

[10] Здесь Оберхаммер имеет в виду, что в вайшешике логика занимает подчиненное положение и фактически вайшешика заимствует логику ньяи. То есть учение вады почти не нашло отражения в системе вайшешики. – *Примеч. пер.*

[11] Хотя изложение вады Чаракой, или, точнее, изложение вады, которое с наибольшей вероятностью следует считать ее прообразом, не обязательно было таким, однако из него видно, что существовали изложения вады, которые были тесно связаны со школой вайшешики. В противном случае было бы трудно объяснить наличие категорий вайшешики в изложении вады Чаракой.

[12] Эта идея напоминает одну из "*arthakriyā*" (каузальная эффективность объекта познания. – *Л.Т.*) Дхармакирти (600–660 гг. н.э.), из которой этот мыслитель выводил валидность средств познания.

[13] То, что этот принцип не был частью изначального текста вады, а возник из связанной с ним космологической доктрины освобождения и, следовательно, мог правомерно восприниматься как учение древнейшей вады, можно вывести из того, что значение, которое там уделяется праманам, явно противоречит реальному месту праман в имеющихся текстах вады, где ему обычно отводится лишь второстепенное значение. Кроме того, перекомпоновка предметов рассмотрения старого текста вады, как мы показали (ср. Vāda-traditionen, p. 71 и далее), становится очевидно понятной, если допустить, что этот принцип был одной из фундаментальных идей космологии древнего текста вады; поскольку если эта космологическая доктрина освобождения включала в себя представление о том, что все будет познано или должно быть познано через праманы, то учение о праманах следовало рассмотреть в начале изложения доктрины школы. Точка зрения, что принцип "pramāṇataś cārthapratipattiḥ" (благодаря праманам происходит познание вещей. – *Л.Т.*), которому Пакшиласвамин придает особое значение в начале своей Nbh., относится к космологической доктрине освобождения, может быть подкреплена тем фактом, что этот принцип является буквальной цитатой из более поздних космологических разделов NS, где он встречается, например, в NS IV, 2, 29.

В этой связи можно отметить, что этот принцип наводит на мысль о том, что философская школа, в которой ее космологическое учение об освобождении слилось с текстом вады и которая, таким образом, стала школой ньяи, была тождественна той школе, с которой полемизирует Нагарджуна в своей «Виграха-вьявартани» и которая обычно справедливо считается школой ньяи (ср. Vāda-Traditionen, pp. 64–72). Таким образом, вероятно, что более поздние космологические части NS берут начало не в какой-либо иной школе, нежели той самой старой космологической доктрине освобождения, которая уже содержалась в старейшей части NS (NS I, 1, 9–12).

Всегда ли эта школа была известна как «ньяя» или же Пакшиласвамин связывал это название с сутрами, которые он комментировал, пока что должно оставаться открытым вопросом. Тот факт, что на сутры космологических частей NS ссылались как на «Вайшешика-сутры», засвидетельствован Васу в его комментарии к «Шатакашастре» Арьядевы (ср. Tucci: Pre-Dinnāga Buddhist Texts

пришел к выводу, что средства познания – вопреки мнению Нагарджуны и его школы – передают объективное знание, а следовательно, объективно валидны: «Средства познания объективно валидны, потому что они способны побуждать к деятельности (которая, будучи фактом опыта, не может быть поставлена под сомнение) только когда знание вещей приобретается через них»[14]. Далее Пакшиласвамин развивает это исходное положение. Он делит всю «истину о вещах» (*arthatattvam*) на четыре основные категории, а именно *pramāṇam* (средства познания), *pramātā* (познающий субъект), *prameyam* (предмет познания) и *pramitiḥ* (познание)[15]. Эти четыре категории являются необходимыми элементами для познания вещей (*arthapratītiḥ*), без которых нет способности действовать. Следовательно, если познание вещей, как показано, действительно достигается через средства познания, то и остальные три категории должны иметь объективную ценность: «Если средства познания имеют объективную ценность, то и [такие категории, как] познающий субъект, предмет познания и познание имеют объективную ценность. Почему? Потому что познание вещи невозможно, если одна из этих [категорий] отсутствует… эти четыре [категории] содержат в себе всю ‘истину о вещах’ [*arthatattvam*]»[16]. Следовательно, доказано, что «истина о вещах» в целом является объективно валидной.

III

Чтобы показать объективную ценность «истины о вещах», Пакшиласвамин разделил ее на четыре вышеупомянутые категории. В качестве следующего шага он определил – с другой отправной точки – *содержание* этой истины о вещах: «Что это за истина? Бытие существующего и не-бытие несуществующего»[17]. Тем самым Пакшиласвамин приходит к важному исходному положению, определяемому его *содержанием*, которое позволяет ему доказать валидность шестнадцати категорий ньяи, поскольку, если не принимать во внимание отрицание бытия, истина о вещах – валидность которой в принципе уже доказана, – заключается в *бытии существующего*. Истина, абстрагируясь от отрицания, есть не что иное, как существующее, правильно и объективно познанное как таковое[18]. Именно это существующее (*sat*) разъясняется в шестнадцати предметах рассмотрения ньяи: средства познания

on Logic from Chinese Sources, p. XXVII и далее), а также тот факт, что сам Пакшиласвамин в своем введении к Nbh. пытается определить свою науку как доктрину *ньяи* и *анвикшики*, кажется, указывает на вторую возможность.

14 Nbh., p. 1, 5.

15 Nbh., p. 1, 14–16. В NS нет классификации реальности на эти четыре группы, однако Пакшиласвамин осуществляет эту классификацию намеренно, дабы привести существующее в необходимую связь с познанием. Это разделение может восходить к более древней доктрине школы, поскольку Пакшиласвамин упоминает эту классификацию в Nbh., p. 268, 1 как одну из возможных классификаций реальности и выдвигает аргументы против ее абсолютного принятия. Кроме того, мы также встречаем ту же классификацию реальности на *pramāṇam, pramātā, prameyam* и *pramitiḥ* и в комментарии Каундиньи к «Пашупата-сутрам», но с добавлением категории *pramāpayitā* (обеспечивающее правильное познание. – *Л.Т.*), которая соответствует Богу. Отсутствие этой пятой категории можно рассматривать как намек на тот факт, что сам Пакшиласвамин, вероятно, не был пашупатой (*пашупата* – одно из течений шиваизма. Так же называется и последователь *пашупаты*. – *Л.Т.*). Автор этого комментария знаком с учением об умозаключении, которое в основном согласуется с комментарием NS более ранним, нежели комментарий Пакшиласвамина (см. “Vāda-Traditionen” S. 97 и след.). Поэтому маловероятно, что в этом комментарии такая классификация реальности была бы заимствована у Пакшиласвамина.

16 Nbh., p. 1, 12–16. Здесь я отклоняюсь от перевода этих строк Г. Джха, который, по-видимому, следует толкованию этого отрывка Уддйотакарой, однако не отдает должного этой идее.

17 *kiṃ punas tattvam? 'sataś cāsadbhāvaḥ*. Nbh., p. 1, 17; 2, 1.

18 *sat sad iti gṛhyamāṇaṃ yathābhūtam aviparītaṃ tattvaṃ bhavati*. Nbh., p. 2, 1–2.

(*pramāṇam*), предмет познания (*prameyam*), сомнение (*saṃśayah*), цель (*prayojanam*), пример (*dṛṣṭāntaḥ*), теория (*siddhāntaḥ*), силлогизм (*avayavāḥ*), методичное рассмотрение (*tarkaḥ*), решение (*nirṇayaḥ*), дискуссия (*vādaḥ*), полемика (*jalpaḥ*), спор (*vitaṇḍā*), псевдоаргумент (*hetvābhāsaḥ*), словесная уловка (*chalaḥ*), псевдоответ (*jātiḥ*) и причина поражения (*nigrahasthānam*)[19]. Поскольку Пакшиласвамин доказал валидность тех необходимых условий познания вещи, а именно *pramāṇam*, *pramātā, prameyam* и *pramatiḥ*, он также показал, что шестнадцать предметов рассмотрения ньяи валидны, поскольку они суть не что иное, как четыре условия возможного познания вещи, рассматриваемые с точки зрения того, *чем* они являются.

IV

Посредством такой трактовки шестнадцати предметов рассмотрения школы как классификаций существующего Пакшиласвамин, кроме того, утверждал – по крайней мере *in nuce*[20] и имплицитно – что эти шестнадцать чисто случайных категорий школы являются сознательно выведенными предметами рассмотрения *одной* науки и что эта наука является *философской системой*, а не просто «органоном» логики и диалектики. Это утверждение ясно проявляется в стремлении Пакшиласвамина определить учение своей школы с двоякой точки зрения: с одной стороны, как *nyāyavidyā* (учение [о рациональном методе] – *nyāyaḥ*), а с другой – как *adhyātmavidyā* (философская доктрина освобождения), понимая это двоякое определение в том смысле, что ньяя представляет собой доктрину адхьятмы (букв. высшего атмана. – *Л.Т.*), разрабатываемую с помощью рационального метода (*nyāyaḥ*).

По тем или иным причинам Пакшиласвамин отождествляет свою науку с анвикшики[21], упоминаемой Каутильей в его «Артхашастре»[22]. Поэтому, если он делает какие-то утверждения относительно этой анвикшики, то их можно уверенно считать применимыми и к его собственной системе. Итак, он недвусмысленно утверждает, что анвикшики – это *nyāyavidyā*, поскольку она работает с *anvīkṣā* (букв. ‘исследование’. – *Л.Т.*), которую он отождествляет с *nyāyaḥ*[23]. Таким образом,

---

[19] *sac ca khalu ṣoḍaśadhā vyūḍham upadekṣyate, tāsāṃ khalv āsāṃ sadvidhānām pramāṇaprameyasaṃśayaprayojanadṛṣṭāntasiddhāntāvayavatarkanirṇayavāda jalpavitaṇḍāhetvābhāsacchala = jātinigrahasthānānāṃ tattvajñānān niḥśreyasādhigamaḥ.* Nbh., p. 2, 8–12.

[20] Букв. «в орехе» (*лат.*), т.е. в зародыше, в переносном смысле – «по существу». – *Примеч. пер.*

[21] «Философия (в санскритском тексте – анвикшики. – *Л.Т.*) – это санкхья, йога и локаята. Философия тем, что исследует при помощи логических доказательств: в учении о трех ведах – законное и незаконное, в учении о хозяйстве – пользу и вред, в учении о государственном управлении – верную и неверную политику, и исследует при этом сильные и слабые стороны этих наук, приносит пользу людям, укрепляет дух в бедствии и в счастии и дает умение рассуждать, говорить и действовать. Философия всегда считается светильником для всех наук, средством для совершения всякого дела, опорою всех установлений. Так в Артхашастре Каутильи гласит вторая глава: “Установление места философии” в разделе “Определение наук” в первом отделе “О правилах поведения”» (*Кальянов В.И.* Артхашастра, или наука политики. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1959. С. 17). – *Примеч. пер.*

[22] Ср. P. Hacker: Ānvīkṣikī (WZKSO, Vol. II (1958), pp. 67 и след.

[23] Помимо этого явного отождествления (Nbh., 3, 16, и след.), это также следует из того, что он использует определение метода анвикшики, данное Каутильей в его «Артхашастре», а именно: «…*hetubhir anvīkṣamāṇā…*» (постигаемое при помощи хету (букв. основание, причина). – *Л.Т.*) для определения понятия *nyāyaḥ*. Согласно Пакшиласвамину, эта ньяя – это *pramāṇair arthaparīkṣaṇam* (исследование вещей при помощи праман. – *Л.Т.*). Новый термин *pramāṇa*, очевидно, является синонимом термина *hetuḥ*, используемого Каутильей. Чарака определяет понятие *hetuḥ* просто как *upalabdhikāraṇam* (причина познания. – *Л.Т.*), которое он объясняет как *pratyakṣam*, *anumānan*, *aitihyam* и *aupamyam*, т.е. как средство познания (*pramāṇam*). Далее Чарака продолжает: *ebhir hetubhir yad upalabhyate tat tattvam* (то, что благодаря этим причинам постигается, есть бытие. – *Л.Т.*).

nyāyaḥ в самом широком смысле этого слова (как *pramāṇair arthaparīkṣaṇam* (исследование вещей посредством праман. – *Л.Т.*), так и как силлогизм, который Пакшиласвамин характеризует как *paramo nyāyaḥ* (высший рациональный метод. – *Л.Т.*), является типичным методом и, как будет показано, существенным предметом рассмотрения его науки. Однако главным образом и прежде всего [учение] ньяи – это учение об адхьятме: «Познание истины (*tattvajñānam*), – пишет Пакшиласвамин, – которое служит средством для достижения высшего блага, – должно пониматься в соответствии с рассматриваемой наукой. Однако здесь, в случае учения адхьятмы, речь идет о познании истины, познании истины об Атмане и т.д.; под достижением высшего блага (следует понимать) достижение освобождения»[24]. Таким образом, для Пакшиласвамина его наука – это анвикшики в двояком смысле: во-первых, постольку, поскольку она работает методом *nyāyaḥ* и учит ему; и, во-вторых, поскольку анвикшики – это учение об адхьятме[25].

Посредством этого двоякого отождествления Пакшиласвамин смог определить специфическую природу своей науки таким образом, что категории НС, первоначально собранные как случайные предметы рассмотрения в наставлениях вады, предстают как последовательная система философии: «Эти четыре науки (о которых говорит Каутилья), каждая из которых имеет свой собственный формальный предмет, преподавались ради живых существ. Четвертая из них – анвикшики, или наука ньяи (*nyāyavidyā*). Ее специфическими предметами являются предметы рассмотрения “сомнение” и т.п. Без их отдельного перечисления она была бы, подобно упанишадам, лишь учением об адхьятме»[26]. Если принять во внимание, что Пакшиласвамин все же характеризовал свою систему как учение об адхьятме, то здесь можно отрицать не то, что ньяя является учением об адхьятме, а лишь то, что это – *просто* доктрина адхьятмы, подобно упанишадам. Именно потому, что она является учением об адхьятме, ей, чтобы быть наукой самой по себе, требуются специфические предметы рассмотрения, такие как категории «сомнение» и т.д.

Таким образом, Пакшиласвамин знаменует для нас тот этап в истории ньяи, когда тенденция ее развития, начавшаяся с чистой доктрины вады, трансформируется в ясную и сознательную форму учения об адхьятме. Действительно, уже в начале этого развития, когда в NS I, 1, 1 было представлено старейшее произведение школы, система понятий, передававшаяся старой традицией вады, была преобразована в философскую систему. При этом, несмотря на это преобразование, предметы рассмотрения традиции вады по-прежнему оставались самой обширной и наиболее выделяемой частью системы: «Из знания истины о средствах познания, предмете познания, сомнении, цели, примере, теории, силлогизме, методичном рассмотрении, решении, дискуссии, полемике, споре, псевдоаргументе, словесных уловках, псевдоответе и причине поражения, исходит достижение высшего блага»[27].

В этой вводной сутре фактически сделана попытка интегрировать систему предметов рассмотрения вады в учение об освобождении старой космологической школы, хотя и самым поверхностным и неглубоким образом; поскольку это учение об освобождении выдвигается на передний план лишь во второй сутре. Но при этом

(Carakasaṃhitā, Vim. 8, 33). А потому мы можем с уверенностью сказать, что понятия ‘*pramāṇam*’ и ‘*hetuḥ*’ на раннем этапе своего существования имели одинаковое значение. Таким образом, Пакшиласвамин нисколько не изменил содержание определения *nyāyaḥ*, использовав термин *pramānam*. Поэтому я склонен уточнить толкование П. Хаккером *anvīkṣā* как “Untersuchen mit Grunden” (исследование посредством оснований) в том смысле, что это – «исследование с помощью средств познания» (“Untersuchen mit Hilfe der Erkenntnisgrunde”). Ср. P. Hacker: Ānvīkṣikī, p. 66.

24 Nbh., p. 7, 7 и след.

25 Об этом аспекте Анвикшики см.: P. Hacker: Ānvīkṣikī, p. 73 и далее.

26 Nbh., 3, 5–8.

27 NS, I, 1, 1.

в ней полностью игнорируются предметы рассмотрения доктрины вады: «Освобождение следует из того, что боль, рождение, деятельность, дефекты и ложное знание прекращаются, причем каждое (из этого ряда) прекращается по прекращении того, что непосредственно ему предшествует»[28]. Что же касается вопроса о том, как должно сочетаться содержание этих двух сутр или какую необходимую роль должны играть предметы рассмотрения вады из NS I, 1, 1 в этой системе освобождения, то здесь мы пребываем в полном неведении. Пакшиласвамин, напротив, с полным осознанием подчеркивал этот аспект и значение философии ньяи как доктрины освобождения, *ограничивающей* основную мысль NS I, 1, 1 идеей, что освобождение вызывает лишь знание прамеи, такой как Атман и т.п., а не диалектических категорий: «Счастье действительно достигается через истину о прамее (предметах познания), таких как Атман и т.п.; поскольку лишь когда эти четыре категории (*padārthāḥ*) полностью познаны, а именно *heyam* (то, чего следует избегать), *tasya nirvartakam* (то, что вызывает это), *ātyantikaṃ hānam* (абсолютное избегание), *tasyopāyaḥ* (средства достижения) и *adhigantavyaḥ* (то, чего следует достигать), человек достигает высшего счастья»[29].

То, что Пакшиласвамин намеренно ограничил освобождающее знание знанием истины об Атмане и т.д., видно, среди прочего, из странного разделения прамеи[30] на эти четыре категории мокши, которые совершенно чужды «Ньяя-сутрам». Следовательно, если Пакшиласвамин тем не менее применяет их к категории ньяи – прамее, это может означать лишь то, что он намеревался продемонстрировать и подтвердить тот факт, что его система ньяи представляет собой настоящую доктрину освобождения, поскольку разделение на эти четыре категории не ограничивается одним этим отрывком, а встречается также еще в одном отрывке, хотя и в менее четко выраженном виде. Это показывает, что их использование не было сиюминутной прихотью Пакшиласвамина, а действительно основывалось на идее, которую он сам выработал относительно философии своей школы. В своем комментарии к космологическим сутрам, в которых идет речь о знании и освобождении, он пишет: «…если несчастье (*duḥkham*) известно, то оно будет избегнуто (*prahīṇam*)… точно так же человек знает, что ошибки (*doṣāḥ*) и деяние (*karma*) являются причинами несчастья (duḥkhahetuḥ)… Таким образом, человек приходит к мнению, что (предметы рассмотрения, такие как) перерождение после смерти (*pretyabhāvaḥ*), плод (*phalam*) и несчастье (*duḥkham*) должны быть познаны, а деяний (*karma*) и ошибок (*doṣāḥ*) следует избегать (*praheyāḥ*), что освобождение (*apavargaḥ*) – это то, что должно быть достигнуто (*adhigantavyaḥ*) и что средство его достижения (*adhigamopāyaḥ*) – это познание истины (*tattvajñānam*). Таким образом, человек, который постоянно сосредотачивается на предметах познания, которые разделяются таким четверояким образом[31], изучает их и размышляет над ними, обретает полное знание (*samyagdarśanam*), знание (вещей) такими, какие они есть (*yathābhūtāvabodhaḥ*), знание истины (*tattvajñānam*)”[32].

---

[28] NS, I, 1, 2.

[29] Nbh., p. 2, 16–3, 2.

[30] Эта категория включает в себя следующее: душа (*ātmā*), тело (*śarīram*), орган чувств (*indriyam*), предмет чувств (*arthaḥ*), мысль (*buddhiḥ*), внутренний орган (*manas*), действие (*pravṛttiḥ*), ошибка (*doṣāḥ*), жизнь после смерти (*pretyabhāvaḥ*), плод действия (*phalam*), несчастье (*duḥkham*) и освобождение (*apavargaḥ*). Cf. NS, I, 1 9–22. Ключевые слова этой категории содержат всю старую космологическую доктрину освобождения.

[31] Под этим подразумевается: 1) *jñeyam* (то, что должно быть познано. – *Л.Т.* = *pretyabhāva-phala-duḥkham*); 2) *praheyam* (то, чего следует избегать. – *Л.Т.* = *karma* и *doṣāh* = *duḥkhahetuḥ*); 3) *adhigantavyaḥ* (то, чего следует достигать. – *Л.Т.* = *apavargaḥ*); 4) *tasyopāyaḥ* (средства достижения. – *Л.Т.* = *tattvajñānam*).

[32] Nbh., p. 288, 10; 289, 4.

VI[33]

В обоих вышеприведенных отрывках мы видим одно и то же разделение на четыре категории. Между тем, это разделение не может рассматриваться как разделение, присущее системе ньяи. Во-первых, потому, что оно нигде не встречается в «Ньяя-сутрах», а во-вторых, оно трудно применимо к содержанию категории, упоминаемой как «*прамея*». Похоже, что последнее затруднение почувствовал и сам Пакшиласвамин, потому что в последнем цитируемом отрывке категория *hānam* (избегание. – *Л.Т.*) не встречается и, таким образом, есть разделение только на *praheyam* (то, чего следует избегать. – *Л.Т.*), *adhigantavyaḥ* (то, чего следует достигать. – *Л.Т.*) и *upāyaḥ* (средства достижения. – *Л.Т.*), в то время как в первом отрывке[34] – в общем-то, пять категорий, а не четыре, как утверждает Пакшиласвамин: *heyam* (то, чего следует избегать. – *Л.Т.*), *tasya nirvartakam* (то, что вызывает это. – *Л.Т.*), *hānam* (избегание. – *Л.Т.*), *upāyaḥ* (средства достижения. – *Л.Т.*) и *adhigantavyaḥ* (то, чего следует достигать. – *Л.Т.*). Это ясно из того, что во втором отрывке *adhigantavyaḥ* (то, чего следует достигать. – *Л.Т.*) следует рассматривать как отдельную категорию, а именно как *apavargaḥ* (освобождение. – *Л.Т.*). Таким образом, чтобы получить четверичное деление, очевидно, следует рассматривать *heyam* (то, чего следует избегать. – *Л.Т.*) и *tasya nirvartakam* (то, что вызывает это. – *Л.Т.*) как одно и то же, что не согласуется с первоначальной концепцией. Таким образом, Пакшиласвамин, по-видимому, перенял это разделение из учения об освобождении, где использовалось только четверичное деление. Действительно, можно отследить, что это учение об освобождении, использовавшее данные четыре категории, восходит к йоге Патанджали. Источником, из которого Пакшиласвамин перенял это разделение, по-видимому, была «Йога-бхашья». Там мы читаем: «Подобно тому, как медицинская наука делится на четыре (части), а именно болезнь, причину болезни, здоровье и средства для здоровья, так и эта система (йога Патанджали) делится начетверо, а именно: трансмиграцию (*сансара*), причину трансмиграции (*сансарабиджа*), освобождение (*мокша*) и средства освобождения (*мокшопая*). Из них трансмиграция, преисполненная боли, есть heya (то, чего следует избегать. – *Л.Т.*), единение первичной материи и духа – heyahetu (причина того, что следует избегать. – *Л.Т.*), полное прекращение этого единения – hāna (избегание. – *Л.Т.*), а правильное знание (*самьягдаршана*) – hānopāya (средства достижения. – *Л.Т.*)»[35].

Сравнение этого отрывка с разделением Пакшиласвамина показывает явную зависимость. В обоих представлена категория *heyam* – в первом отрывке Паксиласвамина он называется *heyam* (то, что следует избегать. – *Л.Т.*), а во втором она появляется как *praheyam*, под чем подразумевается *heyahetuḥ* (причина того, что следует избегать. – *Л.Т. = доша* и *карма*). Точно так же категория *heyahetuḥ* встречается в обоих текстах. В первом отрывке «Ньяя-бхашьи» Пакшиласвамин поясняет ее как *tasya* (= *heyasya*) *nirvartakam* (то, что вызывает это, т.е. то, что вызывает то, чего следует избегать. – *Л.Т.*), а во втором отрывке она появляется как *duḥkhahetuḥ* (причина страдания. – *Л.Т. = praheyam*). Понятие *hānam* (избегание. – *Л.Т.*) упоминается только в первом отрывке его «Ньяя-бхашьи», в то время как категория *upāyaḥ* (средства достижения. – *Л.Т.*) упоминается в обоих отрывках.

При всем фундаментальном согласии между «Йога-бхашьей» и «Ньяя-бхашьей», существуют различия, которые важны для понимания взаимоотношения обоих

---

[33] В оригинальной статье Оберхаммера сразу после раздела IV идет раздел VI. Мы сохраняем эту неправильность для того, чтобы было легче справляться с оригинальным текстом. – *Примеч. пер.*

[34] См. сноску 33.

[35] Ybh., p. 168, 3–7.

текстов[36]. Прежде всего, стоит отметить, что понятие *adhigantavyaḥ* (то, чего следует достигать. – *Л.Т.*) появляется в понятийном ряду у Пакшиласвамина, в то время как оно отсутствует в концепции «Йога-бхашьи». Во-вторых, понятие *hānam* (избегание. – *Л.Т.*) появляется у Пакшиласвамина только в первом отрывке (Nbh. 2, 17.), в то время как во втором оно отсутствует. Наконец, при тщательном исследовании обнаруживается определенное разногласие в толковании понятия *upāyaḥ* (средство. – *Л.Т.*). В первом отрывке оно появляется как средство для *hānam* (избегания. – *Л.Т.*), а во втором, где понятие *hānam* отсутствует, – как средство для достижения *apavargaḥ* (освобождения. – *Л.Т.*), то есть как средства для *adhigantavyaḥ* (того, чего следует достигать. – *Л.Т.* Nbh. 289, 2). Все эти разногласия, по-видимому, связаны с понятием *hānam*, которое вызывает у Пакшиласвамина затруднения, когда он применяет его к категории ньяи – прамее.

VII

Каково же толкование этого понятия в йоге Патанджали, откуда Пакшиласвамин взял понятия *heyam*, *heyahetuḥ*, *hānam* и *tasyopāyaḥ*? В «Йога-бхашье» понятие *hānam* (избегание. – *Л.Т.*) определяется как «полное прекращение единения (между духом и первичной материей)»[37]. Во втором отрывке эта мысль выражена более ясно: «…*hānam* – это отсутствие единения (духа и первичной материи) из-за отсутствия этого [незнания]. Это [*hānam*] есть освобождение духа [*dṛṣeḥ kaivalyam*]. [В этой сутре подразумевается, что] из-за отсутствия незнания [*адаршана*] отсутствует единение интеллектуального органа [*буддхи*] и духа [*пуруша*]. [Иными словами], происходит полное прекращение зависимости. Это *hānam*, это освобождение духа[38]. Из этого определения *hānam* в терминах метафизики санкхьи Патанджали-йоги ясно, что это понятие означает не что иное, как освобождение (*мокша*). Исходя из этого, легко понять, почему в йогическом ряду этих четырех понятий нет другого термина для освобождения. Следовательно, Патанджала-йога определяет средства достижения освобождения как «правильное знание» (*самьягдаршана*)[39], т.е. «непоколебимое знание различия [между духом и первичной материей]»[40]. Однако такое толкование понятий *hānam* и *hānopāyaḥ* не было возможным в рамках философии *ньяи*, и, должно быть, поэтому Пакшиласвамину пришлось дать новое толкование этим понятиям. Что он и сделал. Он смог сохранить термин *upāyaḥ*, но придав ему значение из учения ньяи – средства для достижения *апаварги* (освобождения. – *Л.Т.* = *adhigantavyaḥ* – то, чего следует достигать. – *Л.Т.*). При этом он также дал новую

---

36 Расхождение, вытекающее из применения этих четырех категорий в учении ньяи, станет еще более явным, если мы рассмотрим толкование, которое им дает Уддйотакара, который пытается привести их в согласие с учением ньяи: под '*heyam*' понимается несчастье (*дуккха*); '*tasya nirvartakam*' – это незнание и желание (*avidyātṛṣṇā*), *дхарма* и *адхарма*; '*hānam*' – это знание истины; 'tasvopāyaḥ' – это шастра, а *adhigantavyaḥ* – освобождение (мокша) (NV. 5–6). Такое толкование свидетельствует о том, что Пакшиласвамин действительно перечислял пять категорий, а не четыре. Кроме того, оно демонстрирует, насколько проблематична классификация категории прамеи в этих четырех категориях йоги: поскольку, во-первых, шастра не является *прамеей* согласно NS, а во-вторых, интерпретация этих категорий у Уддйотакары отличается от интерпретации у Пакшиласвамина. Во втором отрывке (Nbh., p. 289, 1–2), где Пакшиласвамин говорит об этих категориях, *tattvajñānam* отождествляется отнюдь не с '*hānam*', а с '*упаей*', которую Уддйотакара толковал как шастру, хотя у Пакшиласвамина в этой связи не имеется никакого упоминания об этом.

37 '*Hānam*' это абсолютное прекращение союза (между первичной материей и духом). Ybh., p. 168, 8.

38 Ibid., p. 203, 5–8.

39 Ibid., p. 168, 8.

40 *vivekakhyātir aviplavā hānopāyaḥ*, YS., II, 26.

интерпретацию термину *samyagdarśanam*, изменив его первоначальное значение «знание различия между духом и первичной материей» на значение *tattvajñānam*, то есть «знание истины об объектах познания» [*prameyāṇi*, а не *padārthāḥ*!]».

Однако эквивалента понятия *hānam* не было. Поэтому Пакшиласвамин избегал его, когда выражал свои собственные мысли (Nbh. 288 и далее), и оставил его только в том месте, где он более или менее явно ссылался на «Йога-бхашью»[41]. Поскольку йогический термин *hānam* не подходил для характеристики понятия ньяи *apavargaḥ* (освобождение. – *Л.Т.*), Пакшиласвамин попытался расширить понятийный ряд йоги (*heyam*, *heyahetuḥ*, *hānam* и *hānopāyaḥ*) еще одним понятием – *adhigantavyaḥ*, которое, по собственному утверждению Пакшиласвамина, следует понимать в смысле *apavargaḥ*.

Исходя из предшествующего исследования, мы приходим к важному результату: Пакшиласвамин предпринимает *сознательное* усилие, чтобы применить к категории ньяи ‘прамея’ категории освобождения йоги Патанджали. И он это делает в связи с утверждением, что ньяя как учение об адхьятме ведет к освобождению через «знание истины о прамеях, таких как атман и т.д.». Почему он так делает? Единственный разумный ответ заключается в том, что йога Патанджали в то время считалась образцовой доктриной освобождения, а следовательно, аллюзия на ее терминологию, похоже, более всего подходила, чтобы подкрепить утверждение Пакшиласвамина о том, что его школа представляет собой настоящую доктрину освобождения (*adhyātmavidyā*).

Тем самым Пакшиласвамин определенно показал, что ньяя как учение об адхьятме была подлинно философской системой, а не просто школой диалектических приемов. Однако ему не удалось определить свою науку с философской точки зрения таким образом, чтобы было ясно ее отличие от других философских систем.

Отправную точку для такого определения можно найти в двух замечаниях, сделанных Пакшиласвамином при отождествлении своей науки с анвикшики. Там он замечает, что анвикшики, а, следовательно, также и его наука, является *ньяя-видьей*[42], и поясняет эту мысль во втором фрагменте, где говорится, что анвикшики является *ānvīkṣikī* или *nyāyavidyā*, поскольку там используется *анвикша* (= *ньяя*)[43]. Другими словами, согласно Пакшиласвамину, отправной точкой определения природы его науки является уже упомянутая мысль: то, что ньяя представляет собой учение об адхьятме, которое по существу использует метод *ньяи* (*nyāyaḥ*)[44], т.е. рационально разработанное учение об адхьятме. Эта мысль, в общем-то, не нова. Она

---

[41] Текстуально это подтверждается использованием в этой связи термина *samyagdarśanam*: *etāni catvāry arthapadāni samyagbuddhvā niḥśreyasam adhigacchati*. Здесь совпадение слова *samyagbuddhvā* со словом *samyagdarśanam* не вполне убедительно, хотя и весьма вероятно, если принять во внимание предшествующее перечисление четырех категорий из Ybh., p. 168, 4 и след., что, очевидно, является неточной цитатой. (Напротив, в Nbh., 289, 4 *samyagdarsanam* прямо отождествляется с *tattvajñānam*: …prameyam… *bhāvayataḥ samyagdarśanam yathābhūtāvabodhas tattvajñānam utpadyate*). Чтобы показать, что Пакшиласвамин (Nbh., p. 2, 17; 3, 1) действительно дает неточную цитату, я хотел бы провести параллель между *hanam ātyantikam* (Nbh., p. 3, 1) и *samyogasyātyantikī nivṛttir hānam* (Ybh., p. 168, 8), а также использование *samyagbuddhvā* (Nbh., 3, 1), которое напоминает использование *hānopāyaḥ samyagdarśanam* в Ybh., 168, 8. Другой важной причиной этого, по-видимому, является то, что Пакшиласвамин говорит о четырех категориях, однако на самом деле перечисляет пять, хотя, опустив *hānam*, действительно не вписывающийся должным образом в контекст ньяи, он бы легко получил четыре категории. Правда, сделай он так, эти четыре категории уже не были бы такими же, как в йоге. Таким образом, мы можем заключить, что Пакшиласвамин действительно хотел упомянуть категории йоги и поэтому цитировал «Йога-бхашью».

[42] Nbh., 3, 6.

[43] Ibid., 3, 64, I.

[44] Ср.: P. Hacker: Anvīkṣikī, p. 70 и далее.

уже имплицитно содержалась в позиции самой ранней традиции ньяи, как мы это обнаруживаем в NS I, 1, 1 и 2, и, должно быть, это было одной из причин, почему это старое космологически ориентированное учение об освобождении интегрировало в свою систему изложение учения вады. Кроме того, эта позиция как раз не характерна для древнейшей ньяи; она обнаруживается уже в развитой форме в еще более древней системе санкхьи, которая была настоящим учением об адхьятме и использовала настолько рациональный метод, что ее последователей можно было охарактеризовать как *tārkikāḥ* (логики, философы. – *Л.Т.*). Новым является то, что Пакшиласвамин, исходя из этого определения своей науки, пытается представить старые категории учения вады как составную часть ньяи. Тем самым он сохраняет эти категории в традиции своей школы настолько, насколько он представляет их в качестве необходимых топиков системы.

Отправной точкой такого представления является, как уже упоминалось, определение ньяи как рационально разработанного учения об освобождении. Доминирующей идеей этого учения является «знание истины» (*tattvajñānam*). Под этим понимаются не только топики (*падартхи*) ньяи, являющейся познанием истины, что определяется ее содержанием, но также и познание истины в той мере, в какой оно есть движение мысли, как духовное событие, подчиняющееся объективным нормам. Следовательно, те топики ньяи, которые объясняют и анализируют познание истины как движение мысли, также должны рассматриваться как необходимо относящиеся к топикам ньяи, а не только как категории праманы и прамейи, не нуждающиеся в дальнейшем обосновании.

Так, в последней части (Nbh. 3, 3; 7, 6) своего вступления к «Ньяя-бхашье» Пакшиласвамин показывает, почему старые диалектические категории, выделение которых в качестве необходимых топиков ставится под сомнение, следует тем не менее рассматривать как конституирующие топики ньяи; ибо даже если они не являются необходимыми топиками ньяи как учения об адхьятме, все они находятся в необходимом или, по крайней мере, соразмерном отношении к познанию истины *как движению мысли*, что является необходимым аспектом ньяи как анвикшики. Это отношение подразумевается либо как метод такого познания истины, которое рассматривается как *ньяя*, и условия его возможности[45], либо как форма этого познания постольку, поскольку оно является результатом, а именно теорией (*siddhāntaḥ*) и решением (*nirṇayaḥ*), либо как средство рассмотрения познания истины в рамках одной или между различными школами, а именно как *вада* и условия ее возможности[46].

VIII

При историческом и систематическом подходе к анализу видно, что наиболее важной является группа топиков, включающая в себя *ньяю* и условия ее возможности. По своей общей структуре *ньяя* как метод представляет собой исследование объекта с помощью средств познания (*pramāṇair arthaparīkṣaṇaṃ*). Также и силлогизм, высшая форма *ньяи*, является таким исследованием при помощи средств познания[47]. Таким образом, *ньяя* является единственным и незаменимым методом,

---

[45] Это следующие топики: сомнение, цель, пример, силлогизм и методичное рассмотрение.

[46] Это следующие топики: дискуссия, полемика, спор, теория, псевдоаргумент, словесная уловка, псевдоответ и причина поражения.

[47] Для Пакшиласвамина силлогизм еще был не формализацией вывода (*anumānam*), как в логике после Дигнаги, а установленной схемой исследования объекта с помощью средств познания. Я надеюсь развить эту мысль в другом контексте. Здесь же я только сошлюсь на замечание Пакшиласвамина, в котором он сжато выражает природу силлогизма: «В словесной формулировке, состоящей

который соответствует основополагающему воззрению ньяи, согласно которому знание может достигаться только с помощью средств познания (*pramāṇataś cārtha-pratipatteḥ*), и тем самым позволяет этой школе быть анвикшики, рациональным учением об адхьятме[48]. Поскольку определенные темы (*padārthāḥ*) ньяи являются условиями возможности метода, присущего данной школе, их также следует рассматривать как необходимые топики учения этой школы. Пакшиласвамин предлагает такого рода демонстрацию в связи с *ньяей* в отношении сомнения (*saṃśayah*), цели (*prayojanam*), примера (*dṛṣṭāntaḥ*) и силлогизма (*avayavāḥ*): в принципе, *ньяя* применима только к чему-то, что познается в ходе предварительного познания как существующее, но еще не определенное понятийно в своем «что»: «…*ньяя* не применяется ни к неизвестной вещи, ни к вещи достоверно известной, а к вещи сомнительной»[49]. Следовательно, сомнение (*saṃśayah*), «то знание, которое заключается в простом рассмотрении объекта… без определения его» [50], является необходимым условием *ньяи* в качестве повода для нее, а потому должно рассматриваться как необходимый топик системы. Точно так же цель (*prayojanam*) является необходимым условием *ньяи*, поскольку как мотив, побуждающий человека к действию, она распространяется на всякую деятельность. Следовательно, «*ньяя* возникает в зависимости от нее»[51]. Если оба обсуждающиеся до этого топика «Ньяя-сутр» являются условиями *ньяи* как экзистенциального философского акта, то категория примера (*dṛṣṭāntaḥ*) является необходимым условием *ньяи* как логической структуры. (Только) в зависимости от нее возможен процесс *ньяи*»[52]. Это становится ясным, если мы вспомним, что Пакшиласвамин придерживается логики аналогии[53], в которой убедительность аргумента может быть познана только на его примере, ибо только если «(пример) дается, возможны вывод и словесное познание (*anumānagāmau*); если он отсутствует, то они невозможны»[54]. Наконец, силлогизм (*avayavāḥ*) не требует дальнейшего обоснования как необходимый топик учения ньяи, поскольку он является

из совокупности членов силлогизма, праманы (!) доказывают объекты, потому что они (согласуются с соответствующими членами силлогизма и, согласуясь с ними) зависят друг от друга» – *avayavasamudāye ca vākye sambhūyetaretarābhisambandhāt pramāṇāny arthāṃ sādhayantīti* (Nbh. 50, 10–11). В этом коротком замечании выражение *itaretarābhisambandhāt* (потому что они зависят друг от друга) указывает на то, что силлогизм следует рассматривать как формальную схему, в то время как выражение *sambhūya* (согласуясь с ними) показывает, что природа силлогизма заключается в исследовании с помощью праман, поскольку *pratijña* соответствует *sabdaḥ*, *hetuḥ* соответствует *anumānam*, *udāharanam* соответствует *pratyakṣam*, а *upanayaḥ* соответствует *upamānam* (Nbh. 50, 11–51, 4).

48 В дополнение к методу *ньяи* есть второй метод, а именно методическое рассмотрение (*tarkaḥ*), которое, согласно NS, I, 1, 40, представляет собой «исследование (*ūhaḥ*) объекта, истина которого еще не известна, посредством данных аргументов с целью познания истины». Пакшиласвамин обосновывает его как топик ньяи следующим образом: «Методическое рассмотрение не относится к средствам познания и не является дополнительным средством познания. Оно является подспорьем для средств познания, и оно предназначено для познания истины (*tattvajñānāya kalpate*) (Nbh., 5, 15). Отсюда ясно, что *tarkaḥ* тесно связана с исследованием с помощью средств познания, а потому ее следует считать необходимой для ньяя-видьи как методической схемы исследования. Ср. также имплицитное отождествление Пакшиласвамином *nyāyaḥ* с *tarkaḥ*, когда он говорит: «…*ньяя* применяется к чему-то сомнительному; как было сказано: ‘Решение (*nirṇayaḥ*) – это определение объекта посредством утверждения и контрутверждения, вытекающих из сомнения’ (Nbh., 3, 9 и далее). Однако решение является результатом *тарки*; ибо результатом *ньяи* в строгом смысле силлогизма (= *avayavāḥ*) является *nigamanam*.

49 Nbh., 3, 9.

50 Ibid., 3, 12.

51 Ibid., 3, 14–16.

52 Ibid., 5, 1.

53 Подробнее об этом см. статьи [Малл, 2022] и [Ганери, 2022]. – *Примеч. пер.*

54 Nbh., 5, 1.

высшей формой самой *ньяи*[55]. Пакшиласвамин двояким образом связывает его с топиками своей школы: «Лишь только через (силлогизм) происходят дискуссия (*vādaḥ*), полемика (*jalpaḥ*) и спор (*vitaṇḍā*), и никак иначе. В зависимости от него и установление истины»[56]. Таким образом, *ньяя* является не только основополагающим методом ньяи для установления истины и, следовательно, необходимым условием ньяи как анвикшики, но и средством рассмотрения истины в ходе философского обмена идеями.

Таким образом, необходимо подвергнуть исследованию группу топиков (*padārthāḥ*), которые, несмотря на их второстепенное значение с систематической точки зрения, все же не менее типичны с точки зрения исторической в связи с их подробной трактовкой в «Ньяя-сутрах», а именно *vādaḥ* и те категории, которые Пакшиласвамин выводит из нее как необходимые топики ньяи. Пакшиласвамин вывел *ньяю* (*nyāyaḥ*), а через нее – и подчиненные ей категории, из познания истины (*tattvajñānam*) как движения мысли и тем самым обосновал их необходимость. Таким же образом он вывел также необходимость рассмотрения топика *vādaḥ* – философского обмена идеями, ибо если *ньяя* была *методом* познания истины, то *vādaḥ* для Пакшиласвамина была самим движением мысли, ведущим к познанию истины: «Решение (*nirṇayaḥ*) есть познание истины, плод средств познания. *Этим заканчивается вада* (*tadavasāno vādaḥ*)»[57].

Здесь ясно видно, что школа ньяи тесно связана с традицией вады. Знание «истины о вещах», которое считалось ведущим к освобождению, с систематической точки зрения никоим образом не нуждалось в увязке с *vādaḥ*, философским обменом идеями. Однако философский обмен идеями является историческим фактом в школе ньяи. Он характеризует тот тип стремления к истине, который с самого начала был габитусом этой школы и как таковой был не только типичным, но и необходимым для ее способа поиска истины. Для мыслителя ньяи Пакшиласвамина философский обмен идеями был, по сути, тем *движением мысли, которое завершается познанием истины*. Вада является, по сути, той макроструктурой рассмотрения истины, в которой *ньяе* отводится надлежащее место.

В понимании Пакшиласвамина *ньяя* есть, прежде всего, исследование объекта с помощью праман, а потому не совсем ясно, отчего оно должно иметь сущностное отношение к ваде и почему вада, в свою очередь, должна быть тем целым более высокого порядка, в котором *ньяя* занимала свое изначальное и надлежащее место. Тем не менее, если принять во внимание, что Пакшиласвамин, как и Каутилья, определяет исследование с помощью праман как *ньяю*, и что он считает силлогизм (*avayavāḥ*) высшей и наиболее совершенной формой *ньяи*, то между *ньяей* как методом и феноменом вады обнаруживается более тесная связь. Согласно Пакшиласвамину, силлогизм – это целостное *словесное выражение*, посредством которого осуществляется доказательство вещи[58], и как таковой он по существу принадлежит

---

[55] Nbh., 5, 12. В этом контексте можно заметить, что Пакшиласвамин в нескольких местах пытается привести понятие *ньяя* в соотношение с некоторыми категориями NS, не только для того, чтобы показать, что они являются необходимыми топиками системы, но и главным образом, чтобы интегрировать понятие *ньяя* (*nyāyaḥ*) в категории NS, где оно вообще не встречается. Для этого он должен был посредством соответствующей интерпретации (а именно, через отношение, которое он установил между членами силлогизма и средствами познания) отождествить *avayavāḥ* с ньяей анвикшики и объявить *avayavāḥ* высшей *ньяей*. Таким образом, представляется возможным предположить, что школа Пакшиласвамина могла определяться как «ньяя» только потому, что он интерпретировал ее как *nyāyavidyā* (= *ānvīkṣikī*).

[56] Nbh., p. 6, 8.

[57] Ibid., p. 6, 8.

[58] Ibid., p. 5, 9 и p. 50, 10.

реальности вады[59]. Эта связанность также распространяется и на более сущностный аспект, поскольку Пакшиласвамин определяет ваду как целостное *словесное выражение* нескольких говорящих (*nānāpravaktṛkaḥ… vākyasamūhaḥ*), требующих доказательства (= силлогизма) в отношении каждого объекта (*pratyadhikaraṇasādhanaḥ*) в той мере, в какой оно должно завершиться решением, т.е. установлением истины[60]. Таким образом, вада и *ньяя* (= силлогизм) находятся в необходимом отношении друг к другу: именно *ньяя* делает ваду тем движением мысли, которое ведет к познанию истины, в то время как *ньяя* как словесное выражение принадлежит по существу и изначально ваде, без которой она была бы невозможна. Следовательно, если *ньяя* является тем методом, который конституирует философию ньяи, и более того, если вада является той исторически данной средой (*milieu*) для поиска истины, в которой должен применяться метод *ньяи*, то становится совершенно ясно, что все те категории «Ньяя-сутр»[61], которые определяют и объясняют феномен вады и задают ее норму, не только не могли быть исключены из философии ньяи, как ее понимал Пакшиласвамин, но, исторически говоря, являются конститутивными и необходимыми элементами системы.

В настоящей статье, цель которой – выявить представление Пакшиласвамина относительно природы ньяи как философии, нет необходимости детальной демонстрации того, как он связывает с вадой каждую из этих категорий. Достаточно резюмировать основные итоги данного исследования:

1. Пакшиласвамин считает ньяю рационально разработанным и рационально работающим учением об освобождении (*adhyātmavidyā*) и, следовательно, отождествляет ее с анвикшики Каутильи. При этом он эксплицирует представление, имевшееся у школы ньяи относительно ее природы, а именно понимание школы как философской системы, а не просто как логического или диалектического учения.

2. Конститутивным элементом этой философии является рациональный метод *ньяи* (*nyāyaḥ*), и как таковой он не только должен был применяться, но также преподаваться и изучаться как топик этой системы. Следовательно, ньяя (Nyāya) – это также учение о *ньяе* (*nyāyaḥ*) и о логических и диалектических категориях, обуславливающих эту *ньяю*.

3. В соответствии с традицией старой школы метод *ньяи* (*nyāyaḥ*) для Пакшиласвамина – это, прежде всего, силлогизм, а именно силлогизм, словесно выраженный в дискуссии, а не силлогизм как формализованное умозаключение, поскольку умозаключение само по себе есть прамана, а не исследование с помощью праманы. Следовательно, процесс, ведущий к достижению истины, является, прямо говоря, вадой, работающей с силлогизмом. Из этой исторически данной ситуации следует, что ньяю (Nyāya), поскольку она является учением о *ньяе* (*nyāyaḥ*), необходимо следует рассматривать также как учение о ваде и обуславливающих его категориях.

Посредством этого троичного раскрытия природы *ньяи*, как это делает Пакшиласвамин в его вступлении к «Ньяя-бхашье» в связи с обоснованием категорий «Ньяя-сутр», он не только окончательно сформулировал прежнее развитие мысли в рамках школы, но также посредством объяснения этой природы определил дальнейшее развитие ньяи, чей аспект учения об адхьятме стал все более отходить на задний план, в то время как конкретный и формальный аспект ньяи как науки

---

[59] Многие исследователи (см., например, [Шохин, 2009]) отмечали, что в Индии силлогизм является, по существу, *демонстративным,* т.е. призванным *убедить* собеседника в истинности того или иного положения. – *Примеч. пер.*

[60] Nbh., p. 6, 11–12. Неудивительно, что для Пакшиласвамина научный метод *ньяи* настолько тесно связан с вадой, поскольку стремление к познанию истины осуществлялось в значительной степени в устных беседах, а не посредством книг, как это происходит в современной науке.

[61] См. примеч. 50.

о *nyāyaḥ* и *vādaḥ* все более выходит на передний план, пока в навья-ньяе[62] он не становится единственным важным аспектом. Таким образом, если несколько грубо обобщить, Пакшиласвамина можно рассматривать как важнейшего мыслителя старой ньяи, а возможно, даже ньяи в целом, не потому, что его теории не были превзойдены в более поздние времена, а потому, что именно он, насколько нам известно, привел ньяю к ее самопознанию и тем самым к осознанию себя как настоящей науки.

Перевод с английского языка и примечания
Л.И. Титлина

Список литературы

Бюлер, 1923 – *Бюлер Г.* Руководство к элементарному курсу санскритского языка / Пер. под ред. профессора Ф.И. Щербатского. Стокгольм: Типо-литография Акц. общ. Хассе В. Тульберг, 1923. 159 с.

Ганери, 2022 – *Ганери Д.* Манифест заново рождаемой философии // Сравнительная философия: от сравнительной к межкультурной философии / Сост. и отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Наука – Вост. лит., 2022. С. 349–357.

Лысенко, 2010 – *Лысенко В.Г.* Как я понимаю индийскую философию? // Филос. журнал / Philosophy Journal. 2010. № 1 (4). С. 5–17.

Лысенко, 2015 – *Лысенко В.Г.* Что такое индийская философия и в чем состоят стереотипы ее восприятия на Западе и в России? (Лекция на презентации цикла лекций «Российские индологи об Индии». 10 апреля 2015 г.). Москва, Институт философии РАН. URL: https://iphras.ru/page19650598.htm (дата обращения: 05.05.2023).

Малл, 2022 – *Малл Р.А.* Когда философия становится межкультурной? Прогнозы и перспективы // Сравнительная философия: от сравнительной к межкультурной философии / Сост. и отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Наука – Вост. лит., 2022. С. 18–36.

Оберхаммер, 2021а – *Оберхаммер Г.* Забытая тайна человеческой любви. Попытка подхода. Часть первая / Пер. с англ. Л.И. Титлина // Вопр. философии. 2021. № 8. С. 190–196.

Оберхаммер, 2021б – *Оберхаммер Г.* Забытая тайна человеческой любви. Попытка подхода. Часть вторая / Пер. с англ. Л.И. Титлина // Вопр. философии. 2021. № 10. С. 187–196.

Псху, 2019 – Герхард Оберхаммер: индолог и философ / Отв. ред. Р.В. Псху. М.: Наука, 2019. 190 с.

Псху, Десницкая, Лапшин, 2021 – *Псху Р.В., Десницкая Е.А,, Лапшин И.Е.* Герхард Оберхаммер: индолог и философ. Часть II / Под ред. А.В. Парибок. М.: Садра, 2021. 288 с.

Титлин, 2021 – *Титлин Л.И.* К вопросу о переводе некоторых философских терминов в статье Г. Оберхаммера «Забытая тайна человеческой любви // Вопр. философии. 2021. № 8. С. 185–189.

Шохин, 2009 – *Шохин В.К.* Аваява // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит.: Академический проект: Гаудеамус, 2009. С. 45–47.

Bühler, 1927 – *Bühler G. Leitfaden für den Elementarcursus des Sanskrit.* Wien: Verlag von Carl Konegen, 1927. 171 S.

Frauwallner, 1954 – *Frauwallner E.* Geschichte der indischen Philosophie. 1 Bd.: Die Philosophie des Veda und des Epos der Buddha und der Jina, das Samkhya und das klassische Yogasystem // Tijdschrift Voor Filosofie. 1954. Jrg. 16. Nr. 2. P. 346–348.

Frauwallner, 1960 – *Frauwallner E.* Geschichte der indischen Philosophie. 2 Bd.: Die naturphilosophischen Schulen und das Vaisesika-System // Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1960. Bd. 14. Nr. 3. S. 479–481.

Frauwallner, 1994 – *Frauwallner E.* Die Philosophie des Buddhismus, 4. Aufl. Berlin: Akademie Verlag, 1994. 431 S.

Oberhammer, 1963 – *Oberhammer G.* Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens // WZKSO. 1963. Bd. 7. S. 63–103.

Oberhammer, 1964 – *Oberhammer G.* Pakṣilasvāmin's Introduction to his Nyāyabhāṣyam // Asian Studies (Philippines). 1964. Vol. 2. No. 3. P. 302–322.

[62] См. примеч. 6. – *Примеч. пер.*

Nyāya and its Becoming Aware of Itself as a Philosophical System in the Work of Gerhard Oberhammer "Pakṣilasvāmin's Introduction to his Nyāyabhāṣyam"

Lev I. Titlin

Appendix: *Gerhard Oberhammer* Pakṣilasvāmin's Introduction to his Nyāyabhāṣyam

Translation and commentaries by Lev I. Titlin

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

The publication is a commented translation and study of the work "Pakṣilasvāmin's Introduction to his Nyāyabhāṣyam" by a prominent Austrian indologist and intercultural philosopher G.R.F. Oberhammer. The author examines the background of Oberhammer's research, gives a brief information about the school of Nyāya and focuses on how Oberhammer demonstrates the history of Nyāya and its becoming aware of itself as a philosophical system based on the short text of Pakṣilasvāmin (Vātsyāyana) introduction to his Nyāyabhāṣyam. In his article, Oberhammer answers the question why such heterogeneous parts as elements of the theory of argumentation borrowed from the ancient tradition of Vāda (the theory of debate), logic and epistemology, cosmology and the doctrine of the soul and its liberation from the bonds of saṁsāra (soteriology) were combined into the harmonious philosophical system of Nyāya and how this happened during the development of the school due to its becoming aware of itself as a method of searching for truth (and what this truth is from the point of view of Nyāya), how this was helped by creative borrowing from another philosophical school – Yoga. The publication is prefaced by a brief history of the Viennese oriental and indological school, to which Oberhammer belongs.

Keywords: Gerhard Oberhammer, Viennese indological school, indology, Nyāya, Pakṣilasvāmin, Vātsyāyana, Nyāyasūtram, Nyāyabhāṣyam, Vāda, soteriology

References

Bühler G. *Leitfaden für den Elementarcursus des Sanskrit.* Wien: Verlag von Carl Konegen, 1927. 171 S.

Bühler G. *Rukovodstvo k elementarnomu kursu sanskritskogo yazyka* [Guide to the Elementary Course of the Sanskrit Language], trans., ed. by professor F.I. Shcherbatsky. Stockholm: Typolithography Akts. Tot. Hasse W. Tulberg, 1923. 159 p. (In Russian)

Frauwallner E. *Die Philosophie des Buddhismus*, 4. Aufl., Berlin: Akademie Verlag, 1994. 431 S.

Frauwallner E. Geschichte der indischen Philosophie. 1 Bd.: Die Philosophie des Veda und des Epos der Buddha und der Jina, das Samkhya und das klassische Yogasystem, *Tijdschrift Voor Filosofie*, 1954, Jrg. 16, Nr. 2, pp. 346–348.

Frauwallner E. Geschichte der indischen Philosophie. 2 Bd.: Die naturphilosophischen Schulen und das Vaisesika-System, *Zeitschrift für Philosophische Forschung,* 1960, Bd. 14, Nr. 3, S. 479–481.

Ganeri J. Manifest zanovo rozhdaemoj filosofii [Manifesto for a Re:emergent Philosophy]. In: *Sravnitel'naja filosofija: ot sravnitel'noj k mezhkul'turnoj filosofii* [Comparative Philosophy: From Comparative to Intercultural Philosophy], ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Nauka – Vost. lit. Publ., 2022, pp. 349–357. (In Russian)

Lysenko V.G. Chto takoe indiiskaya filosofiya i v chem sostoyat stereotipy ee vospriyatiya na Zapade i v Rossii? [What is Indian Philosophy and What Are the Stereotypes of Its Perception in the West and in Russia?]. Available at: https://iphras.ru/page19650598.htm (accessed 05.05.2023). (In Russian).

Lysenko V.G. Kak ya ponimayu indiiskuyu filosofiyu? [How do I understand Indian Philosophy?], *Filosofskii zhurnal /Philosophy Journal*, 2010, no. 1 (4), pp. 5–17. (In Russian)

Mall R.A. Kogda filosofija stanovitsja mezhkul'turnoj? Prognozy i perspektivy [When is Philosophy Intercultural? Outlooks and Perspectives]. In: *Sravnitel'naja filosofija: ot sravnitel'noj k mezhkul'turnoj filosofii* [Comparative Philosophy: From Comparative to Intercultural Philosophy], ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Nauka – Vost. lit. Publ., 2022, pp. 18–36. (In Russian)

Oberhammer G. Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens, *WZKSO*, 1963, Bd. 7. S. 63–103.

Oberhammer G. Pakṣilasvāmin's Introduction to his Nyāyabhāṣyam, *Asian Studies (Philippines)*, 1964, vol. 2, no. 3, pp. 302–322.

Oberhammer G. Zabytaya taina chelovecheskoi lyubvi. Popytka podkhoda. Chast' pervaya [The Forgotten Secret of Human Love. Approach Attempt. Part first], trans. by L.I. Titlin, *Voprosy filosofii*, 2021, no. 10, pp. 190–196. (In Russian)

Oberhammer G. Zabytaya taina chelovecheskoi lyubvi. Popytka podkhoda. Chast' vtoraya [The Forgotten Secret of Human Love. Approach Attempt. Part two], trans. by L.I. Titlin, *Voprosy filosofii*, 2021, no. 10, pp. 187–196. (In Russian)

Pskhu R.V. *Gerkhard Oberkhammer: indolog i filosof* [Gerhard Oberhammer: Indologist and Philosopher], ed. by R.V. Pskhu. M.: Nauka Publ., 2019. 190 p. (In Russian)

Pskhu R.V., Desnitskaya E.A., Lapshin I.E. *Gerkhard Oberkhammer: indolog i filosof. Chast' II* [Gerhard Oberhammer: Indologist and Philosopher. Part II], ed. by A.V. Paribok. Moscow: Sadra Publ., 2021. 288 p. (In Russian)

Shokhin V.K. Avajava [Avayava]. In: *Indijskaja filosofija: Enciklopedija* [Indian Philosophy: Encyclopedia], ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Vost. lit. Publ.; Academic project Publ.; Gaudeamus Publ., 2009, pp. 45–47. (In Russian)

Titlin L.I. K voprosu o perevode nekotorykh filosofskikh terminov v stat'e G. Oberkhammera "Zabytaya taina chelovecheskoi lyubvi" [On the Issue of Translating Some Philosophical Terms in the Article of G. Oberhammer "The Forgotten Secret of Human Love"], *Voprosy filosofii*, 2021, no. 8, pp. 185–189. (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
2023. Том 28. Номер 2

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: *М.В. Локосова*

Художник: *С.Ю. Растегина*

Корректор: *Е.М. Пушкина*

Технический редактор: *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 02.10.23.
Формат 70×108 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif.
Усл. печ. л. 11,61. Уч.-изд. л. 12,52. Тираж 1000 экз. Заказ № 18.

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