

# ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2024. Том 29. Номер 2

## Главный редактор

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

## Редакционная коллегия

*С.И. Баждов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *П.А. Гаджикурбанова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Б.Л. Губман* (Тверской государственный университет, Тверь, Россия), *И.Д. Джухадзе* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Н.А. Дмитриева* (Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия; Московский педагогический государственный университет, Москва, Россия), *И.И. Евлампиев* (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия), *Н.С. Кирабаев* (Российский университет дружбы народов, Москва, 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), *В.В. Сидорин* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.А. Салопова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Е.В. Фалёв* (Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия)

## Международный редакционный совет

*Джефффри Эндрю Бараш* (Пикардийский университет им. Жюль Верна, Амьен, Франция), *Аудриус Бейнориус* (Вильнюсский университет, Вильнюс, Литва), *И.С. Вдовина* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.Н. Громов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Людвиг Нагель* (Венский университет, Вена, Австрия), *Николай Плотников* (Восточноевропейская коллегия, Северный Рейн-Вестфалия; Институт русской культуры им. Ю.М. Лотмана, Рурский университет Бохума, Бохум, ФРГ), *А.В. Смирнов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.Т. 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 «5.7. Философия»); Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); КиберЛенинка; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIN PLUS

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

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

---

# HISTORY OF PHILOSOPHY

(ISTORIYA FILOSOFII)

2024. Volume 29. Number 2

---

## Editor-in-Chief

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

## Editorial Board

*Sergey I. Bazhov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Nina A. Dmitrieva* (Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia; Moscow State Pedagogical University, Moscow, Russia), *Igor D. Dzhokhadze* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Igor I. Evlampiev* (St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia), *Egor V. Falev* (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), *Polina A. Gadzhikurbanova* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Boris L. Gubman* (Tver State University, Tver, Russia), *Nur S. Kirbaev* (RUDN University, Moscow, 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), *Vladimir V. Sidorin* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Maria A. Solopova* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

## Editorial Council

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

---

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

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

**Subscription index** in the catalogue of Russian Post is ПН147

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

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

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

## СОДЕРЖАНИЕ

### МАТЕРИАЛЫ НАУЧНЫХ МЕРОПРИЯТИЙ

<i>В.Н. Порус.</i> «Трагический иррационализм» Н.А. Бердяева и Л.И. Шестова.....	5
<i>А.С. Платанова.</i> Философия истории и ее теологические предпосылки в творчестве Н.А. Бердяева.....	18
<i>А.А. Жукова.</i> Идеальные основания проекта «православной интеллигенции» Н.А. Бердяева.....	29
<i>И.А. Пильнов.</i> Великая русская революция и социализм в работах Н.А. Бердяева и Б.В. Яковенко середины 1910-х – 1920-х гг. ....	39

### МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

<i>Чэнь Паньли, А.А. Костикова.</i> Воплощение идеи «золотой середины» в эстетике Конфуция.....	51
<i>Н.А. Коренева.</i> Концепт религиозного опыта Ф. Шлейермахера в работах «светских» религиозных мыслителей начала XX в. ....	64
<i>Г.А. Золотков.</i> От Brentano к Wittgenstein: о причинах, побудивших Раша Риса оставить проблему континуума.....	76
<i>Н.А. Васильев.</i> Картезианский дуализм Ричарда Суинберна и томистский гилеморфизм Элеонор Стамп: сравнительный анализ.....	88

### ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

<i>О.И. Кусенко.</i> Предисловие к публикации.....	100
<b>Приложение.</b> <i>В.Н. Ильин.</i> Итальянская культура, итальянский гуманизм и Флоренция (подготовка текста О.Т. Ермишина, примечания О.Т. Ермишина, О.И. Кусенко).....	104
<i>О.И. Мачульская.</i> Предисловие к переводу.....	118
<b>Приложение.</b> <i>Джеффри Эндрю Бараи.</i> История между наукой и искусством: Вильгельм Виндельбанд и дилемма неокантианской теории истории (перевод О.И. Мачульской).....	121
<i>М.В. Локосова.</i> Отражение ключевых принципов философии процесса в терминологии А.Н. Уайтхеда.....	132
<b>Приложение.</b> <i>Альфред Норт Уайтхед.</i> Процесс и реальность: опыт космологии. Часть I. Спекулятивная схема. Глава 3. Производные понятия (перевод и примечания М.В. Локосовой).....	137

### РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

<i>В.К. Шохин.</i> Мегадепозит джайнской схоластики на русском языке.....	145
Информация для авторов.....	153

## TABLE OF CONTENTS

### MATERIALS OF SCIENTIFIC EVENTS

<i>Vladimir N. Porus</i> . “Tragic Irrationalism” by N.A. Berdyaev and L. Shestov.....	5
<i>Anna S. Platanova</i> . Philosophy of History and Its Theological Premises in the Philosophy of N.A. Berdyaev.....	18
<i>Alina A. Zhukova</i> . The Ideological Foundations of the “Orthodox Intelligentsia” Project by N.A. Berdyaev.....	29
<i>Ilya A. Pilnov</i> . The Great Russian Revolution and Socialism in the Works of N.A. Berdyaev and B.V. Yakovenko of the Mid-1910s–1920s.....	39

### WORLD PHILOSOPHY: THE PAST AND THE PRESENT

<i>Chen Panli, Anna A. Kostikova</i> . The Embodiment of the Idea of the “Golden Mean” in the Aesthetics of Confucius.....	51
<i>Nadezhda A. Koreneva</i> . The Concept of Religious Experience by F. Schleiermacher in the Works of “Secular” Religious Thinkers of the early 20 <sup>th</sup> Century.....	64
<i>Grigory A. Zolotkov</i> . From Brentano to Wittgenstein: What Forced Rush Rhees to Quit His Study of the Continuum?.....	76
<i>Nikolay A. Vasiliev</i> . Richard Swinburne’s Cartesian Dualism and Eleonore Stump’s Hylomorphism: Comparative Analysis.....	88

### PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

<i>Olga I. Kusenko</i> . Preface to publication.....	100
<b>Appendix:</b> <i>V.N. Ilyin</i> . Italian Culture, Italian Humanism and Florence (publication and commentaries by Oleg T. Ermishin and Olga I. Kusenko).....	104
<i>Olga I. Machulskaya</i> . Preface to translation.....	118
<b>Appendix:</b> <i>Jeffrey Andrew Barash</i> . The History between Science and Art: Wilhelm Windelband and the Dilemma of the Neo-Kantian Theory of History (translation by Olga I. Machulskaya).....	121
<i>Maria V. Lokosova</i> . Reflection of the Key Principles of Process Philosophy in the Terminology of A.N. Whitehead.....	132
<b>Appendix:</b> <i>Alfred North Whitehead</i> . Process and Reality. An Essay in Cosmology. Part I. The Speculative Scheme. Chapter III. Some Derivative Notions (translation and commentaries by Maria V. Lokosova).....	137

### REVIEWS

<i>Vladimir K. Shokhin</i> . “Megadeposit” of Jaina Philosophy in Russian.....	145
Information for Authors.....	153

## МАТЕРИАЛЫ НАУЧНЫХ МЕРОПРИЯТИЙ

*От редакции.* 18–19 марта 2024 г. в Институте философии РАН состоялась Международная конференция «Метафизика творчества и судьба России. К 150-летию со дня рождения Н.А. Бердяева». В данном номере журнала мы публикуем некоторые материалы конференции.

*В.Н. Порус*

### «Трагический иррационализм» Н.А. Бердяева и Л.И. Шестова

**Порус Владимир Натанович** – доктор философских наук, профессор-исследователь. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101100, г. Москва, ул. Мясницкая, 20; e-mail: vnporus@hse.ru

В статье выясняется специфика иррационализма, которым привычно характеризуются философские взгляды Н. Бердяева и Л. Шестова, и то влияние, какое оказал на эти взгляды Ф. Достоевский. Иррациональность человека, как ее понимает Бердяев, выражена в том, что стремление к личной свободе полагается несоизмеримым со стремлением к благосостоянию, удовольствию, выгоде – всему тому, что считается рациональными целями индивида и общества. Оно возвышает человека над обыденностью и ведет к бунту против культуры. Такая иррациональность противопоставлена не рациональности как эпистемической ценности, а «формальной рациональности» (в смысле М. Вебера), претендующей на главенство среди культурных универсалий. «Формальная рациональность» в современной культуре стала фальшивой ценностью, под вывеской которой располагаются лицемерие и жестокое равнодушие, особенно когда это касается «несчастнейших», отвергнутых культурой людей. Поэтому «иррационализм» Бердяева есть не что иное, как протест против культуры как сферы симулякров в роли культурных универсалий. Этот же протест характерен и для Шестова. Оба философа провозглашают «человеческую трагедию» главной темой философии. Различие между ними в том, что Бердяев видит эсхатологическую перспективу, в которой «философия трагедии» ведет к апофеозу свободы, а Шестов, не доверяя такой перспективе, делегирует порыв к свободе специфической религиозности, смысл и содержание которой он настойчиво, но безуспешно искал.

**Ключевые слова:** трагический иррационализм, формальная рациональность, культура, культурная универсалия, кризис культуры, «философия трагедии»

Об «иррационализме» Н.А. Бердяева и Л.И. Шестова говорили так часто, что этот термин иногда принимают за *label* их философии наряду с «персонализмом», «анархизмом», «эсхатологизмом», «антигносеологизмом» и прочими этикетками. Между тем смысл этого термина *подвижен* и зависит от того, что понимается под рационализмом, в оппозицию которому он ставится. Рационализм исторически изменчив, различимы его формы, каждая из которых может быть разделена на виды и подвиды («античный рационализм», «классический рационализм», «неклассический рационализм», «пост-неклассический рационализм», добавим к этому «рационализм здравого смысла» и др.). Не так ли дело обстоит и с «иррационализмом»?

Ни Л.И. Шестов, ни Н.А. Бердяев не придерживались строгого стиля в своих философских текстах – не слишком заботились об однозначности, даже когда речь шла о принципиальных понятиях. Они полагались на интуицию и сочувствие читательской аудитории, как будто состоящей из посвященных, кому не требуется разъяснять то, что и так считается понятным. Это затрудняет аналитиков, выносящих за скобки симпатии и антипатии по отношению к идеям и стилю мыслителей, чтобы пробиться к «сухим остаткам» их философских рассуждений.

\* \* \*

«Человек – существо иррациональное» [Бердяев, 1994а, с. 165]. Таково, по мнению Бердяева, одно из «очень существенных открытий» о человеческой природе, сделанных Ф.М. Достоевским в «Записках из подполья» и в сочиненной Иваном Камазовым *поэме* о Великом Инквизиторе, которую Бердяев (и не только он) почему-то называет *легендой*. Открытие, что и сказать, чрезвычайное, но в чем именно оно состоит?

Тотчас вслед идут разъяснения: если считать, что рациональность выражается стремлениями человека к счастью, выгоде, удовлетворению, то следует признать, что мнение, будто человек по природе своей рационален, в корне ошибочно. «В человеке заложена потребность в произволе, в свободе превыше всякого блага, свободе безмерной» [Там же]. Такая потребность не только *выше* рациональных устремлений, она *противоречит* им, но и это еще не все: она *несоизмерима* с ними. Это значит, что человеческие устремления нельзя мерить одной мерой, сравнивать по единой оценочной шкале. «Достоевский раскрывает несоизмеримость свободной, противоречивой и иррациональной человеческой природы с рационалистическим гуманизмом, с рационалистической теорией прогресса, с до конца рационализированным социальным устройством, со всеми утопиями о хрустальных дворцах. Все это представляется ему унижительным для человека, для человеческого достоинства» [Там же, с. 166]. Оппозиция построена: с одной стороны человек, его достоинство, не терпящее унижения, с другой – «гуманистические» по своему вербальному облачению, но антигуманные по своей сути, ибо унижающие человека, теории о прогрессе и счастливом социальном благоустройстве, стоящие на вереве в расчет потребностей и планирование средств для их удовлетворения.

Резкость оппозиции вызывает недоверие. Почему *счастье*, которое человек, как сказано, испытывает от видимых (исчислимых) благ и выгод, не может быть вызвано также и собственным (не подлежащим калькуляции) произволом, именуемым *свободой*, сознанием его безмерности? Пусть даже верно, что эта безмерность своими последствиями приносит *страдания*, но ведь сам «подпольный человек» признает, что счастье – это не одно только *благополучие*, что человеку страдание «равно настолько же выгодно, как благоденствие», что человек «иногда ужасно любит страдание» и от него «никогда не откажется», признав, что страдание – «единственная причина сознания» [Достоевский, 1973, с. 119]. Счастлив ли тот, кто сделал такое

признание? Или следует *такое* счастье наделить «особым смыслом», для постижения которого потребна «высшая математика» или «гениальная диалектика», недоступная, как выразался Иван Карамазов, «евклидовскому уму»? Но смысловыми скачками – от низшего к высшему – не снять сомнение: как поверить реально страдающему от своей безмерной жажды произвола, погибающему от нее, что он *счастлив* (или убедить его в этом)?

Конечно, речь не о том счастье, какое достигается *ценой страдания* (по бытовой сентенции: не узнаешь горя, не оценишь и счастья!), не о том, какое сулит Алеше Карамазову старец Зосима: «Много несчастий принесет тебе жизнь, но имиты и счастлив будешь, и жизнь благословишь, и других благословить заставишь...» [Достоевский, 1976, с. 259]. Слова старца о том, что несчастья и страдания очищают душу, приуговоря ее к подлинному, не замутненному соблазнами (благами) счастью – в высшем, духовном смысле. Алеша, пророчествует Зосима, будет счастлив еще и потому, что сможет сделать счастливыми других людей, провести их тем же *огненным путем*. Как поверить пророчеству? Достанет ли Алеше, да и всякому иному человеку, сил на такое счастье? В огне брода нет. Страдания могут не очистить и возвысить, а изуродовать душу, омертвить ее. Кому, как не Достоевскому, было знать об этом? Есть свидетельства о том, что, по его замыслам, которым не суждено было осуществиться в сказании о братьях Карамазовых, светлый и кроткий юноша должен был закончить жизненный путь на эшафоте, обвиненный в подготовке царевубийства<sup>1</sup>.

Но ведь ничего иррационального, т.е. не поддающегося разумному анализу, ни в пророчествах Зосимы, ни в духовных поисках Алеши нет.

«Подпольный человек» твердит о счастье, *неотличимом* от страдания, о гордости в унижении, о «разрушении души», *переживаемом* как ее, души, торжество. По Бердяеву, это – *диалектика*, положенная в основу «новой антропологии, которая раскрывается в судьбе Раскольникова, Ставрогина, Мышкина, Версилова, Ивана и Дмитрия Карамазова» [Бердяев, 1994а, с. 167]. Такая диалектика, односторонне (так считает Бердяев) истолкованная Л. Шестовым как *психология*, разоблачающая притворство «разума и совести» [Шестов, 1996а, с. 352], т.е. раскрытие подспудной, загнанной в тайники души, человеческой сущности, обнаруживает ее *иррациональность*. Очевидно, однако, что эта иррациональность – просто антитеза *мере расчета* благ и ресурсов, потребных для их достижения. М. Вебер называл такую меру «формальной рациональностью» [Вебер, 2016, с. 133–134] и полагал, что она может (а при определенных условиях должна) стать универсальной культурной ценностью, участвующей в формировании «идеальных типов» в экономике и политике [Хабермас, 2009, с. 38]. Стоит ли доказывать очевидность: сплошь и рядом эта ценность *девальвируется* в ситуациях социально-культурных кризисов и *вытесняется* суррогатами, усугубляющими искажение и разрушение формально-рациональных структур общества [Porous, 2012]. Можно, конечно, назвать эти деструкции иррациональными, однако совсем не в том смысле, в каком Бердяев использует этот термин, характеризуя антропологию «подпольного человека» у Достоевского.

<sup>1</sup> Об этом сообщает А.С. Суворин, ссылаясь на разговор с Ф.М. Достоевским [Суворин, 1923, с. 16]. Впрочем, по другим свидетельствам, в том числе вдовы писателя А.Г. Достоевской, Алеша должен был пройти путь соблазнов и тяжелых испытаний, но вернуться в монастырь, продолжив дело Зосимы [Фридлендер, 1976, с. 485].

\* \* \*

Рациональность, как и ее антипод, иррациональность, – понятия, смыслы которых многослойны. Они фигурируют в словарях эпистемологии, онтологии и социальной философии (теории ценностей), участвуя в суждениях, принципиальных для этих сфер философского исследования. В каждом из таких суждений они обретают смысловые оттенки, которые нельзя прямо переносить из одной сферы в другую, но в то же время нельзя не учитывать в каждой из них.

С точки зрения эпистемологии рациональность есть соответствие знания определенным *критериям*. Законы логики принадлежат этим критериям, но не исчерпывают их собой: бессмысленные рассуждения могут быть логически корректными, однако их не назовешь рациональными. Рациональность знания, как и рациональность деятельности, может быть представлена множеством предикаций (целесообразность, эффективность, теоретическая объяснимость, вычислимость, выводимость в силу причинно-следственной связи, формализуемость, алгоритмичность и т.п.). Какие из них выступают необходимыми и достаточными условиями рациональности в конкретных случаях, это решает субъект, познающий и действующий. В классическом рационализме идеал рациональной субъективности – «трансцендентальный субъект», чьи решения не подвержены никаким «внешним» (по отношению к критериям рациональности) воздействиям. Эмпирический субъект рационален лишь в той мере, в какой он в своих решениях приближается к этому идеалу. Это означает, что конкретные условия принятия решений, индивидуальные особенности эмпирического субъекта, черты его характера или обстоятельства жизни – все это может нарушать соответствие знания и действия критерия рациональности, но не изменять эти критерии. Последние *заставляют* проводить разграничительную линию между рациональным и нерациональным, тем более иррациональным.

Если рациональность рассматривается как культурная ценность (в другой терминологии – *культурная универсалия*), такая ее *принудительность* вызывает протест. Особенно в сфере морали. Еще Кант выдвинул против признания морали зависимой от эмпирических условий, в которых живет и действует субъект, радикальное возражение: если моральное решение детерминировано «внешними» обстоятельствами, оно *не свободно*, следовательно, никак не выделяет человека из сферы бытия, подвластной естественной необходимости. Поэтому мораль суверенна и автономна. Нравственный императив не может быть поколеблен никакими «внешними» влияниями, он абсолютен и неизменен (более неизменен, добавил бы Кант, доживи он до сегодняшней науки, чем звездное небо над нами). Но является ли он действительным принципом (универсалией) культуры?

В культуре, по Канту, еще нет свободы, но есть движение к ней, а сама она – условие этого движения. Можно сказать, культура – бесконечный путь к человеку или школа *очеловечивания*, у которой нет *выпускного класса*. Поэтому человечеству нечего возразить против культуры, но можно ли уверенно сказать то же самое о каждом конкретном человеке? Вот это и вызывает сомнение у таких мыслителей, как Бердяев и Шестов.

Что происходит в этой школе, *такой как она есть*? Не «выстругивание» ли *чего-то прямого* из «кривой тесины», человеческого – из сырой природной заготовки?<sup>2</sup> А это не безболезненная процедура. «Тесина» живая, ей больно, когда ее обрабатывают, подгоняя под заготовленные *формы* и усмиряя ее протест. Мало того, обработка может и не дать искомого результата. Бывает, получается *брак*, и «тесину»

<sup>2</sup> «Из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого. Только приближение к этой идее вверила нам природа» [Кант, 1994, с. 19].

выбрасывают, не слушая ее стонов и жалоб. Куда податься отбракованному, к кому пойти за помощью или сочувствием? «Ведь надобно же, чтобы всякому человеку хоть куда-нибудь можно было пойти!» – стонет жалкий, пьяный Мармеладов [Достоевский, 1978, с. 100], и этот стон звучит в сознании Раскольникова, когда в нем уже созрела идея «убийства по совести», а значит – и ответ: идти некуда, жалости и прощения ждать не от кого, и отвергнутому культурой *несчастнейшему* (так говорил Ницше) человеку остается только решимость *преступить* через барьер, каким культура оградила себя от природы, решимость на *преступление*. А нет решимости, тогда – жить в «подполье», из которого никто не услышит ни стоана, ни вызова, а бунт против *почитаемого культурным* мира рано или поздно вырождается в нечто совместимое с подлостью и лицемерием.

Если даже согласиться с Бердяевым, что бунт Раскольникова и бунт «подпольного человека» выражают *природную* человеческую иррациональность, то она – не что иное, как реакция *живой* природы на *мертвенность* «формальной рациональности», главенствующей в культуре. В душе человека – потенции добра и зла, причудливо переплетенные между собой. Их сплетение охватывает собой все, чем жива душа, включая идеалы истины, добра и красоты. В красоте «дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей», – бросает Дмитрий Карамазов [Достоевский, 1976, с. 100]. Но разве истина и добро – не такие же поля сражений между дьяволом и Богом, если говорить на одном языке с этим дикорастущим философом? А его еще более склонный к философским экзерсисам брат заявляет совсем безнадежное: все эти сражения ни к чему, никакой исход их не оправдывает безвинных страданий, слезинки замученного ребенка. «Для чего познавать это чертово добро и зло, когда это столького стоит?» [Там же, с. 220]. Получается, что *так называемая* иррациональность человека есть не что иное, как обремененность ума и чувства антиномиями совести и свободы, которых не могут устранить никакие меры расчета, никакая формальная рациональность.

Философия, не имеющая решимости расстаться с последней, оказывается в трагическом положении, заявил С.Н. Булгаков [Булгаков, 1993б]. Она вынуждена признать свой антиномизм, противоречащий ее же эпистемологическим принципам, т.е. отказаться от самой себя и стать частью богословия. Но влечет ли «трагедия философии» переход к иррационализму? Против такого вывода протестует суть религиозной философии, краеугольный камень которой – вера в Божественный Разум. Против этого как будто восстает и система культурных универсалий, в которой не место иррациональным «антиценностям». Культурные универсалии нужны прежде всего для того, чтобы человек мог, не падая под непосильной тяжестью, «нести груз нравственной жизни» [Тевзадзе, 1979, с. 316]; такой опорой явно не может быть «противоразумность». Но и «обыденная», «формальная», *калькулируемая* рациональность не может быть реальным устоем нравственной жизни. Она на каждом шагу встречается с противящейся ей «природой человека» и вынуждена подавлять эту природу, вызывая последнюю на бессильный бунт.

Это ведет к признанию человеческой *трагедии* важнейшим, даже основным интересом философии, что есть лейтмотив философских текстов Шестова и Бердяева. Обратим внимание: если у Булгакова речь идет о *трагедии философии*, о ее собственной трагической судьбе, то Шестов и Бердяев твердят о *философии трагедии*, о ее обращенности к «таинственной неизвестности», с которой сталкивается человек, отвергнутый культурой, обреченный на неискупимые страдания и крах жизненных надежд [Шестов, 1996а, с. 462]. Эта неизвестность накрывает сцену, на которой разыгрывается человеческая трагедия, мимо которой не может, не имеет права пройти философия.

Булгаков говорил о задаче «мыслить немислимое» [Булгаков 1993б, с. 321], перед которой в нерешительности останавливается философия, осознавшая свой

антиномизм, но воспринявшая его как признание своей же неудачи. Но если философия решится обернуть это «поражение» в победу, признав, что ее трагедия есть адекватное выражение трагичности Бытия как конечной причины трагичности человеческой жизни, ей следует говорить не об *иррационализме* веры, но о *вне-разумности* последней; «свет логоса» уловляется мыслью тогда и там, когда и где он обнаруживает недостаточность пресловутой рациональности, отворачивающейся от него [Булгаков 1993б, с. 322].

Судьба философии, по Булгакову, – «оптимистическая трагедия». Осознав свою трагедию, надеялся и предсказывал он, философия не погибнет, но преобразится. Она сбросит с себя покровы формальной рациональности и припадет к богословию, вооруженному спасительной верой, найдя в ней опору своей жизненности. Почти столетие, отделяющее современность от выхода в свет «Трагедии философии», не оправдало надежд о. Сергия. Философия не стала богословием, да и современное богословие не видит перспектив такого слияния. Впрочем, это не отменяет их диалога, в ряду важнейших тем которого, вместе с проблемой рациональности, стоит трагедия человеческого бытия.

Именно о ней, сегодня являющейся не только в умозрительных рассуждениях о человеческой сущности, но и в опыте катастроф, захватывающих судьбы поколений и запечатленных в *Zeitgeist* современной эпохи, говорят Бердяев и Шестов.

\* \* \*

Л. Шестов не противился тому, чтобы его называли иррационалистом, если это означало готовность бросить вызов культуре, назначившей рациональность своей универсалией. Дело не только и не столько в том, что эта универсалия слишком часто оказывается *фальшивой вывеской*, под которой устраивается безумие. Люди могут подчинить жизнь расчету и выгоде, достичь этих целей насильем над другими людьми, над природой и даже над собственной способностью сочувствия и сострадания – но сохраняют ли они при этом человечность? Цинизм, это побочное детище формальной рациональности, позволил бы ответить утвердительно, но может ли цинизм войти в систему культурных универсалий, не разрушив ее?

Мишень критики Шестова – рациональность, узурпирующая первенство перед всеми иными культурными ценностями, подчиняющая себе мораль и переживание красоты. Он называет ее «чудовищем разума», повторяя и перетолковывая слова Лютера (“*bellua qua non occisa homo non potest vivere*”, чудовище, не убив которое, человек не может жить). Это чудовище – Цербер культуры, ценностные ориентиры которой выродились и превратились в словесные оболочки пустоты (среди них можно найти и оболочку старинного цинизма). Если оно по каким-то причинам называет себя Разумом, значит, сражаться с ним нужно оружием, превосходящим его силу. Шестов называет это оружие, снова повторяя слова Лютера: “*sola fide*” – только верой. При этом он как бы оттесняет на задний план мысль о том, что христианская вера полагает открытым бесконечный путь к Божественному Разуму. Пусть, допускает он, за человека, опускающего руки перед чудовищем, станет *сверх-рациональная вера*, ибо другого не остается. И, следовательно, нужно искать Бога, именно такая вера в которого спасет несчастных людей, выброшенных на обочину культуры.

Совместим ли такой поиск с христианством? Во всяком случае, он остался без ясного результата. Бердяев заметил, что Шестов прошел по следам иудаизма, но сам Шестов находил созвучия своих сомнений и надежд также и в религиозных суждениях Кьеркегора, Паскаля, Ницше, Достоевского. Сомнения остались сомнениями, но не они могли стать надежным оружием. Вызов «чудовищу» повис в воздухе.

Дело не в том, что Шестов упаковывает свой вызов в силлогизмы, т.е. использует для критики рационализма рациональные аргументы. Наиболее пронизательные критики не были склонны принимать выпады Шестова против *этического рационализма* за критику рациональности как таковой: «...после торжественных “похорон” рационализма в одной книге, он снова возвращается в следующей книге к критике рационализма, как бы ожившего за это время. Но все это объясняется тем, что, разрушив в себе один “слой” рационалистических положений, Шестов натывается в себе же на новый, более глубокий слой того же рационализма» [Зеньковский, 1991, с. 83]. В.В. Зеньковский, указывая на эту специфику философии Шестова, конечно, должен был объяснить, как возможна критика «более глубокого слоя рационализма». Он видел ее основание не в гносеологическом иррационализме, который был для Шестова «вторичным и производным» [Там же, с. 91], но в *мистической этике*, т.е. в надежде на Бога, ставшего на сторону человека, когда тот беззащитен перед враждебной ему необходимостью, будь то законы природы или моральные императивы, на фиксации которых останавливается познающий разум. Сфокусированная на мистической этике, философия должна указать людям путь, по которому нельзя идти по компасу рациональности; он открывается *sola fide*. «Шестову было дано с непревзойденной силой утвердить сверхрациональную природу бытия и тем более Бога» [Там же].

Но именно здесь и проходит линия разрыва философии Шестова с культурой, с доминирующей системой ее универсалий. Это разрыв *по живому*, ведь Шестов сам – плоть от плоти этой культуры. Его восстание против нее – мятеж, который не может кончиться удачей. Ее универсалии пусты или ложны, среди них нет места Богу и вере, каких взывает, но не находит философ. Об этом можно тосковать, даже кричать от тоски, но крик – не оружие. Это голос трагедии, происходящей во внутреннем мире философа – зеркале Бытия. Голос трагедии философии.

\* \* \*

Бердяев слышит этот голос, сочувствуя ему. Он видит в трагедии более емкий, чем у Шестова, смысл. «Для Шестова трагедия современного человека всегда есть результат какого-то испуга, ужаса перед жизнью, бессилия, провала. Но, думаю мне, к трагедии могут привести и бьющие через край творческие силы жизни, и слишком большое дерзание и положительная жажда сверхчеловеческого и сверхприродного, воля к безмерной и беспредельной свободе» [Бердяев, 1994а, с. 227–228]. Иными словами, трагедия в своем *объективном* смысле возвышает над *обыденностью*, что, конечно, не облегчает *субъективных* переживаний того, кому она стала участью.

Нравственность зовет сопереживать «несчастнейшим», для кого даже элементарное существование сопряжено с невыносимыми и часто безвинными страданиями. Но человеческая трагедия не сводится ни к телесным, ни к душевным страданиям. Она заключается в *провале* устремлений и ожиданий, связанных с надеждой на какое-то единство между жизненным «треком» отдельного человека и исторической судьбой человечества. Надежда обрушивается, когда к жизни индивида прикладываются мерки, которыми человечество привычно мерит свой поход из прошлого в будущее. Это и вызывает протест: какое дело до прошлого и будущего человечества мне, живому конкретному человеку, обреченному иметь о своем прошлом только бесполезные и недостоверные сведения и вовсе не иметь будущего, отрезаемого от настоящего неизбежной смертью? «Да я за то, чтоб меня не беспокоили, весь свет сейчас же за копейку продам. Свету ли провалиться или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтобы мне чай всегда пить»

[Достоевский, 1973, с. 174]. Но коли так, то и свету еще легче наплевать на мое всегдашнее чаепитие. Между мной и светом (культурным миром) – холодная и неустраняемая несоизмеримость.

Что делать философии с этой трагедией? Закрыв себя бронежилетом формальной рациональности, она отвергнет «подпольного человека», признав его моральным уродом, отбросом культуры, издержкой трудностей ее развития. Трагедия перестанет быть таковой, обратившись в мещанскую драму. Но, совершив отречение, философия беспомощна перед вызовами реальности: она не выражает собой ее трагизм, а пытается свести его на игру стекающихся обстоятельств, в которую желательнее вмешиваться рациональным соображением и действием, чтобы как-то избавиться от ее неприятных следствий. Если, по словам Гейне, трещина бытия проходит через сердце человека, то такая философия заделывает эту трещину штукатуркой позитивности. Бердяев, не вдаваясь в нюансы, называет такую философию позитивизмом или философией обыденности: она «создает систему рациональных идей и норм, которые призваны укрепить порядок в жизни и водворить обыденную возвышенность» [Бердяев 1994б, с. 234]. Но это и означает, что философия волея-неволей выступает апологетикой выморочной, изолгавшейся и лицемерной культуры, универсалии которой суть симулякры.

В отличие от нее, философия трагедии «неизбежно трансцендентна и метафизична», она «должна бросить школьный рационализм и обратиться к опыту Ницше и Достоевского как к важнейшему источнику своего высшего познания» [Там же]. Здесь слушатели Бердяева как будто должны сочувственно кивнуть головами: разумеется, такая философия есть нечто высшее, по сравнению со школьным рационализмом. Метафизика трансцендентности переносится в сферу мысли и действия, свободную от «тирании» последнего. Для нее трагедия бытия, будь то конкретная человеческая жизнь или бытие Вселенной, и есть настоящая, т.е. высшая обыденность! Вам угодно называть эту свободу *иррациональной*? Что же, пусть так и будет. Бердяев и те, кто согласны с ним, не станут спорить о терминологических тонкостях. Точно так, как в рассуждениях о «философии трагедии» Бердяев прибегал к оппозиции «рациональное – иррациональное», когда в «Философии неравенства» говорил об исторической действительности: «Рационализм основан был на сужении человеческого опыта, на неведении той иррациональной человеческой природы, которая делает невозможной полную рационализацию общества» [Бердяев, 2012, с. 169]. Здесь «иррациональность человеческой природы» (не так уж важно, «открытая» Достоевским или кем-то другим!) выставляется аргументом против либеральных мечтаний о таком упорядочении системы культурных универсалий, когда сама свобода становится не духовным (метафизическим) основанием жизни, а лишь мерой и результатом жизненного успеха. Это приводит к противоречию внутри системы культурных универсалий, к неизбежному столкновению таких ценностей, как «свобода» и «равенство», из-за их *рационалистического*, читай либерального, «опошления», тогда как их глубинные, т.е. метафизические, смыслы противоположны: «Свобода и равенство несовместимы. Свобода есть прежде всего право на неравенство. Равенство есть прежде всего посягательство на свободу, ограничение свободы» [Там же, с. 162].

Эти лозунги Бердяева – протест против проекта культуры, все универсалии которого проникнуты формальной рациональностью. В противовес ему Бердяев выдвигает свой проект, в котором главенство в системе универсальных ценностей принадлежит свободе. Можно оспаривать этот проект, судить да рядить о его утопическом разрыве с реальностью или указывать на его эсхатологичность. Можно энтузиастически его поддерживать, восхищаясь бердяевским пафосом гуманистического творчества. Но в любом случае следует решить, что же *иррационального* в этом проекте?

Не видно другого ответа, кроме указания на отрицательное отношение Бердяева к культурной *сверхценности* формальной рациональности. Иррациональность в этом контексте означает вывороченную наизнанку *обыденную рациональность*, которой критикуемый Бердяевым культурный проект либерализма придал онтологический и ценностный статус. То же самое относится и к философской этике. Именно к *философской*, а не к позитивистски трактуемой этике как науке об исторически изменчивых регулятивах человеческого поведения в тех или иных социально-культурных контекстах [Ossowska, 1994]. Философская этика – часть философии, и потому в своих принципах определена всем содержанием последней. Бердяев последователен, но не точен, заявляя: «Этика возможна лишь как часть философии трагедии, и источником ее должен быть не разум, а опыт. Область нравственности вне разумна и не имеет закономерности, проблема добра и зла – иррациональная проблема» [Бердяев, 1994б, с. 241]. Неточен, ибо неосторожен, используя термин «опыт» (допускающий и вполне позитивистскую интерпретацию) только для обозначения нравственных (а значит – трагических!) переживаний индивида и сужая понятие «разум», низводя его до кантовского «рассудка». Последователен – потому что трактует рациональность как установление неопровержимых на опыте закономерностей и, следовательно, иррациональность как признание принципиальной невозможности такого установления. В этой последовательности – секрет мнимого иррационализма Бердяева: он в том, что частная форма рациональности принимается за некую всеобщность, а то, что не укладывается в эту форму, – за ее противоположность.

Чувствуя эту неточность, но упорствуя в ней, Бердяев упрекает Канта в том, что тот выдумал «практический разум» и «хотел этим замаскировать свой рационализм, свое глубокое неведение тех переживаний, в которых раскрывается нравственная проблема» [Там же]. В этих словах Кант предстает филистером, неспособным понять то, что для Бердяева составляет суть «философии трагедии»: нет никакого «общеобязательного нравственного закона», а есть только индивидуальный опыт нравственных мук, в которых «человек ищет самого себя, свое трансцендентное я, а не пути к упорядочению жизни и взаимных обыденных отношений людей, как это утверждают рациональные моралисты» [Там же]. Это означает, между прочим, что если для Канта культура есть школа очеловечения, горизонтом которого является тождество нравственности и свободной причинности в сфере мысли и действия, то для Бердяева культура есть школа, в которой человек приобретает опыт жизни в трагедии. Культура исторична, и это значит, что она концентрирует в себе трагический смысл истории. «В истории нет по прямой линии совершающегося прогресса добра, прогресса совершенства, в силу которого грядущее поколение стоит выше поколения предшествующего; в истории нет и прогресса счастья человеческого – есть лишь трагическое, все большее и большее раскрытие внутренних начал бытия, раскрытие самых противоположных начал, как светлых, так темных, как божественных, так и дьявольских, как начал добра, так и начал зла. В раскрытии этих противоречий и в выявлении их и заключается глубочайший внутренний смысл исторической судьбы человечества» [Бердяев, 2002, с. 188–189].

Бердяев отмежевывается от кантовского «категорического императива» – формулы нравственного закона, определяющего своей всеобщностью и неизменностью принадлежность человека к человечеству, утверждая *волю* индивида, которой дано право *творения добра* вместо того, чтобы «выполнять приказ разума ли или иного чего» [Бердяев, 1994б, с. 242]. Это «иного чего», не говоря уже о *воле*, тончайшей гранью отделенной от *своеволия*, звучит подозрительно, и Бердяев спешит заверить, что речь идет о *долге* человека, но не перед всеобщим нравственным законом (тем более – не перед какими-либо конкретными установлениями общественной морали), а «под страхом потери своей индивидуальности, гибели своего я», что «обязывает к гораздо большему, чем рационалистическое, отвлеченное признание

безусловного значения и самоцельности человеческой личности» [Бердяев, 1994б, с. 242, 243]. Трансцендентальному идеализму Канта, с его верой в то, что на вопрос: «Что такое человек?» в конце концов можно получить рациональный и позитивный ответ, Бердяев противопоставляет «трагическую мораль *трансцендентного индивидуализма*», которая стоит на безмерном уважении «к внутренней свободе человеческой, к своеобразию назначения каждого индивидуального существа» [Там же, с. 243]. И если Кант благоговел перед нравственным законом, то Бердяев призывает «*благоговеть перед тайной, скрытой в душе каждого, перед тайной индивидуальности*».

Вот это *благоговение перед тайной* и составляет отличительную черту того, что Бердяев полагает иррациональным. Однако чтобы уважать неповторимую человеческую личность и ожидать от нее свободного и благородного выбора добра, противостоящего злу, полагать, что она способна на такой выбор благодаря тайне, скрытой в ее душе, *никакого особого иррационализма не требуется*, если только не верить этот выбор «иному чему», о чем не скажет никакое рассуждение и даже воображение. Но уж перед этим-то порогом Бердяев, без сомнения, останавливается.

Мы опять-таки видим, что иррационализм, если абстрагироваться от полемических наслоений – только негативная реакция на ненавистную Бердяеву претензию формальной рациональности на ранг главной культурной ценности, власть которой ограничивает или уничтожает свободу человеческого атома. Другого содержания и смысла у него нет.

\* \* \*

В.В. Зеньковский называл Шестова более глубоким и значительным философом, чем Бердяев [Зеньковский, 1991, с. 81]; С.Н. Булгаков считал Шестова не философом (поскольку тот не занимался систематическим исследованием философских проблем), но «своеобразным мыслителем» [Булгаков, 1993а, с. 519]; Бердяев говорил, что у Шестова «есть своя философия, своя этика, пожалуй, даже своя религия» [Бердяев 1994б, с. 231], но, будучи философом, «он борется против философии... и хочет философствовать как “подпольный человек” Достоевского» [Бердяев, 1990, с. 251]; Шестов ставил Бердяева в ряд наиболее известных и значительных философов, отмечая, что в его лице «русская философская мысль впервые представала перед судом Европы или, пожалуй, даже всего мира» [Шестов, 1938, с. 196], но когда дело доходило до полемики между ними, не без едкой иронии отмечал, что Бердяев слишком часто менял свои философские взгляды, но при этом оставался непоколебимым сторонником веры в торжество Добра и потому «имеет все преимущества перед Достоевским, не выдержавшим испытания» [Шестов, 1996б, с. 236]. Такие важные, пусть и не всегда справедливые, оценки имеют, конечно, контекстуально-историческое значение, являясь репликами в напряженном «разговоре» мыслителей [Щедрина, 2016, с. 7], чьи идеи составили философскую атмосферу России в напряженный и суровый период ее истории. Время расставляет участников «разговора» по своим местам, а их идеи живут своей жизнью, сохраняя нюансы полемики и передавая современности ее итоги, которые вливаются в новые контексты, в новые «разговоры», которым, может быть, удастся создать и новую философскую атмосферу.

## Список литературы

- Бердяев, 1990 – *Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / Сост. М.А. Маслин; вступ. ст. М.А. Маслина, А.Л. Андреева. М.: Наука, 1990. С. 43–271.
- Бердяев, 1994а – *Бердяев Н.А.* Откровение о человеке в творчестве Достоевского // *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. Т. 2 / Вступ. ст., сост., примеч. Р.А. Гальцевой. М.: Искусство, ИЧП «Лига», 1994. С. 151–175.
- Бердяев, 1994б – *Бердяев Н.А.* Трагедия и обыденность // *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. Т. 2 / Вступ. ст., сост., примеч. Р.А. Гальцевой. М.: Искусство, ИЧП «Лига», 1994. С. 227–228.
- Бердяев, 2002 – *Бердяев Н.А.* Смысл истории // *Бердяев Н.А.* Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон +, 2002. С. 7–218.
- Бердяев, 2012 – *Бердяев Н.А.* Философия неравенства (Письма к недругам по социальной философии) // *Бердяев Н.А.* Философия неравенства / Сост. и отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 19–303.
- Булгаков, 1993а – *Булгаков С.Н.* Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова // *Булгаков С.Н.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 519–537.
- Булгаков, 1993б – *Булгаков С.Н.* Трагедия философии (Философия и догмат) // *Булгаков С.Н.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 311–518.
- Вебер, 2016 – *Вебер М.* Хозяйство и общество. Очерки понимающей социологии. Социология / Пер. с нем. под ред. Л.Г. Ионина. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2016. 445 с.
- Достоевский, 1976 – *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 14. Л.: Наука, 1976. 511 с.
- Достоевский, 1973 – *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 5. Л.: Наука, 1973. С. 99–179.
- Достоевский, 1978 – *Достоевский Ф.М.* Преступление и наказание / *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 6. Л.: Наука, 1978. 423 с.
- Зеньковский, 1991 – *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 2. СПб.: Прометей, 1991. 269 с.
- Кант, 1994 – *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / Пер. с нем. И.А. Шапиро / *Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 12–28.
- Суворин, 1923 – *Дневник А.С. Суворина.* М.; Пг.: Изд-во Л.Д. Френкель, 1923. 407 с.
- Тевзадзе, 1979 – *Тевзадзе Г.* Иммануил Кант. Проблемы теоретической философии. Тбилиси: Хеловнеба, 1979. 367 с.
- Фридлендер, 1976 – *Фридлендер Г.М.* и др. Примечания // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 15. Л.: Наука, 1976. С. 393–619.
- Хабермас, 2009 – *Хабермас Ю.* Теория рационализации Макса Вебера / Пер. с нем. Т. Тягуновой // Социологическое обозрение. 2009. Т. 8. № 3. С. 37–60.
- Шестов, 1938 – *Шестов Л.И.* Николай Бердяев (Гнозис и экзистенциальная философия) // Со временные записки. 1938. № 67. С. 196–229.
- Шестов, 1996а – *Шестов Л.И.* Достоевский и Ницше (Философия трагедии) // *Шестов Л.И.* Соч.: в 2 т. Т. 1. Томск: Водолей, 1996. С. 317–464.
- Шестов, 1996б – *Шестов Л.* Похвала глупости (По поводу книги Николая Бердяева «Sub specie aeternitatis») // Соч.: в 2 т. Т. 2. Томск: Водолей, 1996. С. 225–238.
- Щедрина, 2016 – *Щедрина Т.Г.* От редактора // Л.И. Шестов: pro et contra. Антология. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2016. С. 7–14.
- Ossowska, 1963 – *Ossowska M.* Podstawy nauki o moralności. Warszawa: PWN, 1963. 403 s.
- Porous, 2012 – *Porous V.N.* La bureaucratie rationnelle et la crise de la culture // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. 2012. No. 2. P. 203–214.

## “Tragic Irrationalism” by N.A. Berdyaev and L. Shestov

Vladimir N. Porus

National Research University “Higher School of Economics”. 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101100, Russian Federation; e-mail: vnporus@hse.ru

The article reveals the specifics of irrationalism, which habitually characterizes the philosophical views of N. Berdyaev and L. Shestov, and the influence that F. Dostoevsky had on these views. The irrationality of a person, as Berdyaev understands it, is expressed in the fact that the desire for personal freedom is incommensurable with the desire for prosperity, pleasure, and benefit – everything that is considered as the rational goals of the individual and society. It elevates a person above everyday life and leads to a rebellion against culture. Such irrationality is opposed not to rationality as an epistemic value, but to “formal rationality” (in the sense of M. Weber), claiming primacy among cultural universals. “Formal rationality” in modern culture has become a fake value, under the sign of which hypocrisy and cruel indifference are located, especially when it comes to the “unfortunate”, rejected by the culture of people. Therefore, Berdyaev’s “irrationalism” is nothing more than a protest against culture as a sphere of simulacra in the role of cultural universals. The same protest is characteristic of Shestov. Both philosophers proclaim “human tragedy” as the main theme of philosophy. The difference between them is that Berdyaev sees an eschatological perspective in which the “philosophy of tragedy” leads to the apotheosis of freedom, and Shestov, not trusting such a perspective, rearranges the craving for freedom of specific religiosity, the meaning and content of which he persistently but unsuccessfully sought.

**Keywords:** tragic irrationalism, formal rationality, culture, cultural universality, cultural crisis, “philosophy of tragedy”

### References

- Berdyaev N.A. Otkrovenie o cheloveke v tvorchestve Dostoevskogo [Revelation about a Man in the Work of Dostoevsky]. In: Berdyaev N.A. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva* [Philosophy of Creativity, Culture and Art], vol. 2, ed. by R.A. Galtseva. Moscow: Iskusstvo Publ., Liga Publ., 1994, pp. 151–175. (In Russian)
- Berdyaev N.A. Russkaya ideya. Osnovnye problemy russkoj mysli XIX veka i nachala XX veka. Russian idea [The Main Problems of Russian Thought of the 19<sup>th</sup> Century and the Beginning of the 20<sup>th</sup> Century]. In: *O Rossii i russkoj filosofskoj kul'ture. Filosofiy russkogo posleoktyabr'skogo zarubezh'ya* [About Russia and Russian Philosophical Culture. Philosophers of the Russian Post-October Abroad], ed. by M.A. Maslin, A.L. Andreev. Moscow: Nauka Publ., 1990, pp. 43–271. (In Russian)
- Berdyaev N.A. Smysl istorii [The Meaning of History]. In: Berdyaev N.A. *Smysl istorii. Novoe srednevekov'e* [The Meaning of the History. New Middle Ages]. Moscow: Kanon+ Publ., 2002, pp. P. 7–218. (In Russian)
- Berdyaev N.A. Tragediya i obydennost' [Tragedy and Ordinarity]. In: Berdyaev N.A. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva* [Philosophy of Creativity, Culture and Art], vol. 2, ed. by R.A. Galtseva. Moscow: Iskusstvo Publ.; Liga Publ., 1994, pp. 227–228. (In Russian)
- Berdyaev N.A. Filosofiya neravenstva (Pis'ma k nedrugam po social'noj filosofii) [Philosophy of Inequality (Letters to Enemies on Social Philosophy)]. In: Berdyaev N.A. *Filosofiya neravenstva* [Philosophy of Inequality]. Moscow: Institut russkoj civilizacii Publ., 2012, pp. 19–303. (In Russian)
- Bulgakov S.N. Nekotorye cherty religioznogo mirovozzreniya L.I. Shestova [Some Features of L.I. Shestov's Religious Worldview]. In: Bulgakov S.N. *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vol.], vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1993, pp. 519–537. (In Russian)
- Bulgakov S.N. Tragediya filosofii (Filosofiya i dogmat) [The Tragedy of Philosophy (Philosophy and Dogma)]. In: Bulgakov S.N. *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vols.], vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1993, pp. 311–518. (In Russian)
- Dostoevskij F.M. Brat'ya Karamazovy [Karamazov Brothers]. In: Dostoevskij F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 14. Leningrad: Nauka Publ., 1976. 511 p. (In Russian)

Dostoevskij F.M. Zapiski iz podpol'ya [Notes From the Underground]. In: Dostoevskij F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 5. Leningrad: Nauka Publ., 1973, pp. 99–179. (In Russian)

Dostoevskij F.M. Prestuplenie i nakazanie [Crime and Punishment]. In: Dostoevskij F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 6. Leningrad: Nauka Publ., 1978. 423 p. (In Russian)

Fridlender G.M. i dr. Primechaniya [Notes]. In: Dostoevskij F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 15. Leningrad: Nauka Publ., 1976, pp. 393–619. (In Russian)

Habermas Yu. Teoriya racionalizacii Max'a Vebera, [Max Weber's Rationalization Theory], trans. from German by T. Tyagunova. In: *Sociologicheskoe obozrenie* [Sociological Review], 2009, vol. 8, no. 3, pp. 37–60. (In Russian)

Kant I. Ideya vseobshchej istorii vo vseмирno-grazhdanskom plane [The Idea of Universal History in the World-Civil Plan], trans. from German by I.A. Shapiro. In: Kant I. *Sobranie sochinenij v 8 t.* [Selected Works in 8 vols.], vol. 8. Moscow: Choro Publ., 1994, pp. 12–28. (In Russian)

Ossowska M. *Podstawy nauki o moralności*. Warszawa: PWN, 1963. 403 s.

Porous V.N. La bureaucratie rationnelle et la crise de la culture, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 2012, no. 2, pp. 203–214.

Shchedrina T.G. Ot redaktora [From the Editor]. In: *L.I. Shestov: pro et contra. Antologiya* [L.I. Shestov: pro et contra. Anthology]. St. Petersburg: Izd-vo Russkoj khristianskoj gumanitarnoj akademii Publ., 2016, pp. 7–14. (In Russian)

Shestov L.I. Dostoevskij i Nietzsche (Filosofiya tragedii) [Dostoevsky and Nietzsche (Philosophy of Tragedy)]. In: Shestov L.I. *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vols.], vol. 1. Tomsk: Vodolej Publ., 1996, pp. 317–464. (In Russian)

Shestov L.I. Nikolaj Berdyayev (Gnozis i ekzistencial'naya filosofiya) [Nikolay Berdyayev (Gnosis and Existential Philosophy)], *Sovremennye zapiski* [Modern Notes], 1938, no. 67, pp. 196–229. (In Russian)

Shestov L. Pokhvata gluposti (Po povodu knigi Nikolaya Berdyayeva "Sub specie aeternitatis") [Praise for Stupidity (Regarding Nikolai Berdyayev's Book "Sub specie aeternitatis")], *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vols.], vol. 2. Tomsk: Vodolej Publ., 1996, pp. 225–238. (In Russian)

Suvorin A.S. *Dnevnik A.S. Suvorina* [Diary of A.S. Suvorin]. Moscow; Petrograd: Izd-vo L.D. Frenkel' Publ., 1923. 407 p. (In Russian)

Tevzadze G. *Immanuel Kant. Problemy teoreticheskoy filosofii* [Immanuel Kant. Problems of Theoretical Philosophy]. Tbilisi: Helovneba Publ., 1979. 367 p. (In Russian)

Weber M. *Khozyajstvo i obshchestvo. Ocherki ponimayushchej sociologii. Sociologiya* [Economy and Society. Essays on Understanding Sociology], trans. from German by L.G. Ionin. Moscow: Izdatel'skij dom Vysshej shkoly ekonomiki Publ., 2016. 445 p. (In Russian)

Zen'kovskij V.V. *Istoriya russkoj filosofii* [History of Russian Philosophy], vol. 2, ch. 2. St. Petersburg: Ego Publ., 1991. 269 p. (In Russian)

А.С. Платанова

## Философия истории и ее теологические предпосылки в творчестве Н.А. Бердяева

*Платанова Анна Сергеевна* – аспирант Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; преподаватель. Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации. Российская Федерация, 125167, г. Москва, Ленинградский проспект, д. 49/2; e-mail: annasplatanova@gmail.com

Категория смысла истории уже давно существует в европейской философии как одна из ее фундаментальных тем, претерпевших за время своего развития множество коллизий. Последнее столетие отмечено радикальным пересмотром подходов к этой теме как в философии истории, так и в традиции интеллектуальной истории. В XX в. исторический критицизм Канта был доведен немецкой мыслью до логического итога, так что утверждение смысла истории фактически потерпело фиаско в области рационалистической философии. Целью данной статьи является попытка показать, как русский философ Николай Бердяев, будучи свидетелем духовного и политического кризиса европейской и русской культуры, ищет пути решения данной проблемы в рамках философии истории, заново формулируя проблему смысла истории в экзистенциальном ключе. Для этого он исследует теологические основания, на которых строятся историософские проекты Нового времени, и пытается разрешить противоречия в понимании христианского откровения, которые в них выявляются. Возвращение вопроса о смысле истории к его теологическому истоку позволяет Бердяеву совместить противоречивые надежды философов истории на реализацию личной свободы ее субъектов с наличием в ней общезначимого смысла.

**Ключевые слова:** Н.А. Бердяев, смысл истории, телеология, Г.В.Ф. Гегель, И. Кант, К. Лёвиг, история, эсхатология, христианство, секуляризация, историософия, Бог, зло

### Введение

Для Бердяева тема смысла истории является ключевой. Он, по собственному признанию, «проникнут темой истории», утверждал ее смысл и философию истории считал своей специальностью [Бердяев, 1990, с. 287]. Это характерно для русской философии, насквозь пронизанной проблематикой историчности, воспринятой ею из европейских и прежде всего немецких истоков. Но при всей традиционности его мысли в русле русской философии, в ней также есть и своеобразие, позволяющее по-новому раскрыть актуальность историософских вопросов в наши дни.

Сегодня поиск философского ответа на этот вопрос значительно затруднен скепсисом по отношению к самому вопросу, особенно ярко проявившимся среди немецких интеллектуалов во второй четверти XX в. [Руткевич, 2020]. В ходе развернувшихся тогда дебатов об историзме оспаривались фундаментальные основания самого вопроса о смысле истории [Там же]. В результате попытка отыскать в истории смысл в наши дни воспринимается как пережиток идеологического прошлого, примат отдается личной свободе субъектов, и им же предоставляется право самим решать, как размещать себя во времени, не пользуясь подсказками метанарративов [Саркисьянц, 2021]. Поэтому задача актуализации мысли Бердяева так сложна в наши дни.

Самому Бердяеву, включившемуся в дискуссию о смысле истории, в свое время удалось сохранить одновременно и критическую дистанцию по отношению к попыткам дать ответ на этот вопрос, и веру в то, что реальный и объективный смысл у истории есть и он крайне важен для личного самоопределения. В данной статье предпринимается попытка поместить ключевые историософские интуиции Н. Бердяева в европейский контекст поиска ответа на вопрос о смысле истории. Так, мы надеемся показать, с одной стороны, своеобразие его философской позиции, а с другой – возможные подходы к актуализации вопроса о смысле истории, открывающиеся благодаря пересмотру им ее теологических оснований.

### Нововременные чаяния

Со времен эпохи Просвещения в европейской мысли нераздельно сосуществовали, подчас переходя друг в друга, два принципиально разных подхода к пониманию смысла истории: согласно первому акцент ставится на наличии объективного имманентного смысла истории и тогда этот смысл с необходимостью понимается как надличностный, в то время как согласно второму приоритет отдается свободе действующих в истории субъектов, а этот смысл ищется как субъективный конструкт кого-то из акторов в истории. В первом случае речь идет обычно об «объективной истории». В этой концепции история предполагает цель (т.е. имеет «энтелехийную природу»), которая раскрывается на материале исторических событий в закономерностях их исторического движения; при этом смыслы истории принадлежат ей самой, они в ней уже есть и раскрываются при внимательном и беспристрастном взгляде. При втором подходе ход истории обнаруживается человеческим (или общественным) сознанием (вне его есть лишь беспорядочный ворох событий). Понятие «смысл» применительно к истории тогда относится вовсе не к каузальному, а к телеологическому, оценочному понятийному ряду; при этом смыслы принадлежат не объектам, а проистекают из субъекта и не познаются, а создаются, конструируются им.

Объективный подход к истории наиболее целостно и концептуально последовательно был выражен в философии Гегеля. По-прежнему актуальна ее оценка Хайдеггером, как «самой мощной мысли Нового времени» [Heidegger, 1972, p. 6]. Однако именно как реакция на гегелевское решение осознала себя критика историзма, характеризующая в 1950-е гг. итог развития этого вопроса в европейской мысли так: «...снялась или, по крайней мере, сделалась более чем проблематичной сама исходная предпосылка, обуславливающая вопрос – предположение, что у истории как целого должен быть смысл» [Тесля, 2022].

Второй, «субъективный», подход был результатом внутренней критики «объективистского» понимания смысла в истории и попыткой выдержать примат личной свободы ее субъектов. Он был ярко выражен в критической философии Канта. «Мы должны держаться предположения о трансцендентально усматриваемом смысле

истории для того, чтобы наша собственная жизнь имела смысл» [Файбышенко, 2018, с. 22]. Однако такая экзистенциальная необходимость открывает новый «исторический объективизм»: «Кант был убежден, что предполагаемый им вариант рассмотрения истории в контексте телеологии природы и этикотелеологии является единственно возможным, необходимым и общезначимым и выведен им из априорного принципа телеологической способности суждения», – отмечает исследователь [Перов, 2010, с. 319–320].

Хотя в самих текстах Бердяева подчас вычитывается преимущество по отношению к гегелевским структурам, однако второй, кантовский, подход ближе самому Бердяеву, потому что в нем, по крайней мере в намерении, остается примат личной свободы человека над любым надличностным смыслом. Но и тот и другой подходы не предполагают возможности совмещения реального смысла истории и до конца проведенной личной свободы субъектов в ней, что для Бердяева было основополагающей ценностью. Чтобы понять, как совмещаются объективный смысл и свобода, Бердяеву потребовалось переосмыслить теологические основания, на которых базировалась нововременная историософская мысль, в частности Канта и Гегеля.

«Думаю, что прежде всего я принес эсхатологическое чувство судеб истории, которое западным людям и западным христианам было чуждо и, может быть, лишь сейчас пробуждается в них. Я принес с собой мысли, рожденные в катастрофе русской революции, в конечности и запредельности русского коммунизма, поставившего проблему, не решенную христианством. Принес с собой сознание кризиса исторического христианства. Принес сознание конфликта личности и мировой гармонии, индивидуального и общего, неразрешимого в пределах истории» [Бердяев, 1990, с. 237], – так он формулирует квинтэссенцию своей историософии. Конфликт личности и мировой гармонии, как мы видим из приведенной цитаты, рядоположен с утверждением кризиса исторического христианства.

### **Парадокс зла и призвание человека**

Бердяев дает такую характеристику современной ему исторической эпохи: «Мы вступаем в эпоху убийственных разоблачений, когда придется жить разоблаченными реальностями», «опять перед христианскими народами стоит вопрос о том, принимают ли они всерьез свое христианство и хотят ли направить свою волю к его оздоровлению» [Бердяев, 2018, с. 121, 93]. Слишком остро было переживание несовершенства мира, слишком мало ответственности за него, слишком велика надежда на спасение – в этом пафос переживания Бердяева как христианина: идея зла и борьба с ним вышла на первый план христианской жизни в истории.

Идея зла – базовая религиозная идея (восходящая к иудеохристианскому мифу о грехопадении), которая влечет за собой убеждение в том, что нынешнее состояние мира не есть должное, и главное дело веры – борьба против его несовершенств. Мир, каким мы его наблюдаем сейчас, поражен злом, и потому требуется либо спасение от него (внутренняя борьба), либо борьба внешняя – против зла в истории. Первый путь реализовался в редуцированном до такого смысла историческом христианстве, «в дуалистическом ущерблении, обеднении Церкви до дифференциального, иерократического ее понимания, всегда противоположающего Церковь миру» [Бердяев, 1932, с. 45], в идее монашества. Второй путь был реализован в секуляризованных историософских программах Нового времени, которые быстро выродились в идеологические политические проекты. Их надежда состояла в том, что в истории возможен прогресс и, следовательно, во имя общего блага мы должны подчинить настоящее задачам и смыслам будущего, в котором над злом будет одержана победа

[Styfahls, 2015, p. 192]. В XX в. стала очевидна несостоятельность таких надежд: «...мир таков же, каким он был во времена Алариха. Лишь наши средства принуждения и разрушения (равно как и восстановления) значительным образом усовершенствовались и стали предметом лицемерного восхищения» [Лёвит, 2021, с. 396]. Отсюда был сделан закономерный вывод, что христианство в качестве исторической мировой религии является абсолютным поражением [Там же].

Но для Бердяева не в этом центр открытой христианством правды о мире. Сложность в отношении Бердяева к проблеме зла в истории связана с тем, что возможность зла есть необходимое условие самой большой ценности в истории – дара свободы, свободы духа. Поэтому в его видении борьба со злом никогда не может вестись против свободы, но только ради раскрытия большей свободы [Бердяев, 1995, с. 353], что связано с признанием особых потенций всего творения. Верно, говорит Бердяев, что «этот “мир”, по определению святоотеческому, есть страсти, есть грех и зло, а не Божье творение, не космос. Церковь противоположна такому “миру”, но не противоположна космосу, Божьему творению, положительной полноте бытия» [Бердяев, 1926, с. 45]. И потому вместо разделения церкви и мира, вместо противопоставления путей монашеского спасения и мирского, следует в жизни, а не в теории только осознать «христианство как религию не одного лишь спасения, но и творчества, религию преображения мира, всеобщего воскресения, любви к Богу и человеку» [Там же].

Однако это творчество и преображение мира невозможно в ситуации пренебрежения свободно действующими в мире энергиями, чреватými в том числе и злом. Так Бердяев формулирует парадоксальный смысл зла в истории: «...зло имеет положительный смысл. Смысл зла связан со свободой. Без этого невозможна теодицея. Иначе мы должны будем признать, что миротворение не удалось Богу. Принудительная райская невинность не могла сохраниться, она не имеет цены, и к ней нет возврата. Человек и мир проходят через свободное испытание, через свободное познание и свободно идут к Богу, к Царству Божьему» [Бердяев, 1994б, с. 127]. Потому зло в истории может быть побеждено не истреблением его (тогда пришлось бы истребить свободу, это путь Великого Инквизитора), а через имманентное его познание в качестве такового, т.е. через добровольную встречу с ним. В добровольности этой встречи человек может утвердить небытие этого зла, иллюзорность тупика. И тогда зло, как квинтэссенция объективации, теряет силу над индивидуальной человеческой свободой. Отсюда практическое отношение ко злу в истории: его «нельзя свергать», но «нужно внутренне изживать, защищая дух, на который оно всегда посягает» [Бердяев, 1995, с. 383]. Зло в любых своих проявлениях всегда отрицает свободное творчество духовных ценностей, поэтому противостояние злу осуществляется прежде всего на путях их созидания [Там же].

Ту же мысль можно сформулировать иначе. Главная драма истории, собственно, не в наличии зла и страданий. Такой взгляд слишком поверхностный, он видит лишь следствия – куда важнее причина [Там же, с. 320], и она не во внешних источниках (социальных, политических), которые могут быть устранены. «Весь трагизм жизни происходит от столкновения конечного и бесконечного, временного и вечного, от несоответствия между человеком как духовным существом и человеком как природным существом, живущим в природном мире. <...> И самый большой, самый предельный трагизм есть трагизм в отношении человека к Богу» [Там же, с. 353]. Этим Бердяев утверждает, что вопрос не в удаче или неудаче социальных проектов христианства: христианство и не предполагало спасать мир в социально-политическом смысле. Куда важнее проблемы социального зла проблема взаимоотношения человека и Бога. Христианство не спасает от зла, оно «открывает» историю для действия и участия в ней Бога и на эти взаимоотношения переносит смысловой акцент. Об особенностях таких взаимоотношений стоит сказать отдельно.

## Субъекты истории

Христианский смысл времени и истории вплоть до наших дней оставался, по убеждению Бердяева, не вполне проясненным еще и потому, что до сих пор однозначно не решен вопрос, зачем Богу история и каково Его участие в ней. Дать христианское истолкование этого вопроса оказалось не так просто потому, что до явления христианской истины греческая мысль уже утвердила концептуальные основания, в рамках которых вечность («время» богов) и время (природное) относятся друг ко другу так, что время есть «движущееся подобие вечности» [Платон, 1994, с. 439, 37d]. Это движущееся подобие в силу своей постоянной изменчивости само в себе лишено подлинного бытия и потому обретает формы лишь посредством связи его с вечными образцами. Вечность в такой парадигме означает неколебимое постоянство, неподвижность, гарантированное отсутствие какого бы то ни было намека на наличие внутренней драмы. Восприняв философский язык античности, а вместе с ним и концептуальную рамку его основных понятий, первые христианские богословы зачастую не могли избежать искушения приписывать Богу аналогичные свойства.

На такое представление о христианском Боге Бердяев отвечает еще в статье 1927 г.: «Статический теизм, вычеканивший идею совершенно бездвижного и безтрагичного Творца, не нуждающегося в творении и не разделяющего его судьбы, есть порождение эллинских категорий мысли, наложенных на откровение, – элеатства, аристотелизма. Не таков Бог Библии, Бог Авраама, Исаака и Иакова, не таков Бог, раскрывшийся через Сына в Новом Завете. Священное писание раскрывает нам трагедию Бога, приоткрывает Его внутреннюю трагическую жизнь» [Бердяев, 1927, с. 55]. Эта мысль для его философии конститутивна, он повторит ее же в своей поздней работе «Царство духа и царство кесаря», напомнив, что «Бога нельзя мыслить статически» [Бердяев, 1995, с. 298]. Динамика в жизни Самого Бога символизируется для Бердяева особенно ярко в событии воплощения Христа. В воплощении Бог вполне приобщается человеческой истории.

Динамическое понимание Бога меняет подход к пониманию смысла истории. Если нет неподвижного Бога, то нет и не может быть довлеющего над историей абсолютного смысла, потому что в изменчивом Боге смысл истории теряет своего абсолютного гаранта. Так, прежде всего оказывается освобождена персональная свобода человека в истории. И, как следствие, – меняется и формат взаимодействия человека и Бога, и формат отношений человека с историей. В истории, подчиненной трансцендентному Богу – носителю вечной абсолютной истины, человек этой истиной подавлен. В имманентной, закрытой для действия Бога истории человек подчинен законам всеобщего детерминизма: история с человеком «случается» без его согласия и выбора. Непосредственные же взаимоотношения человека с Богом христианским выводят его из рабства у безличной силы и из-под власти необходимости, в том числе исторической. Человек открывает себя в другом плане истории, где он – равноправный субъект диалога [Бердяев, 1923, с. 31]. В этом же плане, где человек становится равноправным субъектом диалога с Богом, он становится таковым и по отношению к другому. Эта двоякая перспектива (ты – Бог, ты – другой) и есть тот новый план истории, который открывается в христианстве, и вопрос о смысле истории не только оказывается не закрыт, но еще более актуализируется в момент, когда история «по плану природы», «объективированная история» пытается взять реванш. При этом утверждать наличие в ней смысла можно уже хотя бы потому, что в ней действует и творит не менее вовлеченно, чем человек, Сам Бог.

**«Уже-но-еще-не»: парадокс истории спасения**

Эту правду Бердяев утверждает на фоне общего недоумения и разочарования. Как можно говорить об участии Бога в истории, когда общеизвестно, что «Бог умер»? Следствием этой смерти стала и очень быстрая смерть «смысла в истории», которую сформулировал К. Лёвит в своей книге с одноименным названием [Лёвит, 2021]. Эта работа стала одним из самых влиятельных высказываний о природе западного исторического сознания. В свое время она произвела, по выражению Ханса Блюменберга, «длительный догматизирующий эффект в Германии с момента своего появления в 1949 году» [Blumenberg, 1985, p. 27].

Поводом для критических оценок влияния христианства на прогрессистский пафос философии и социальных программ Нового времени послужила для Лёвита герменевтическая проблема, восходящая к истокам христианского благовестия: если история спасения осуществилась во Христе, почему же человеческая история до сих пор продолжается? Как следует интерпретировать парадокс христианского чаяния, раздваивающего мессианский финал истории на «первое» и «второе» пришествие Христа? Первые христиане со дня на день ожидали эсхатологического завершения всего земного, в том числе – конца времени, однако время шло, а конец все не наступал. Дальнейшее развитие христианства в истории можно поэтому представить следующим образом: разрешение этой дилеммы не нашлось и историческому христианству пришлось искать пути компромисса с миром ради собственного выживания. Так возникли религиозные формы и обряды (христианство оделось в одежду религии), теократия, теология, буржуазно-христианский мир [Лёвит, 2002, с. 595–596]. Ответ на вопрос о смысле истории в виде идеологии прогресса появился как попытка легитимации всей этой неаутентичной надстройки, воздвигнутой со временем над постепенно разрушающимся «внеисторическим» фундаментом первоначальной веры [Лёвит, 2021].

Если так понимать процесс развития исторического христианства, тогда и процесс секуляризации представляется как закономерное исчезновение смысла из истории. В Новое время начался процесс эмансипации от исторического христианства, пробуждение свободной, не dogматической мысли. Большой вклад в этот процесс внес Гегель, однако и он все еще не был свободен от христианских представлений: его мысль все еще остается христианской – по крайней мере в том смысле, что она позволяла себе отвечать на религиозный по своей сути вопрос: «Чего ради, ради какой конечной цели все происходит?». Однако уже Гегель заложил «мину замедленного действия» под этот вопрос: уже у Гегеля христианство, философия и осмысление действительного положения дел сшиты между собой кое-как, а после него соединить эти элементы и вовсе не удастся, вся конструкция расползается [Филиппов, 2021, с. 192]. Так, секуляризируя христианскую веру в Провидение и превращая священную историю в светскую теодицею, Гегель, сам того не предполагая, обнажает логическое противоречие, лежащее в ее начале. Итогом этого стала роковая историческая ошибка, которую совершило нововременное мышление: оно отказалось духовно вкладываться в этот мир, каков он есть, и отнесло свои чаяния в некое «светлое будущее» [Styfhals, 2019, p. 4], где все сферы бытия сольются в согласном единстве. Однако «приблизительно в 1840 г., гегелевское примирение разума с верой и христианства с государством, осуществляющееся в стихии философии, пришло к концу. У Маркса его исторический разрыв с гегелевской философией является разрывом с философией государства, у Кьеркегора – с философией религии, а в целом это разрыв с объединением государства, христианства и философии» [Лёвит, 2002, с. 153]. Именно это вдохновляет последующих «деятелей освобождения»

мысли на антирелигиозную критику и окончательный отказ от всех метанарративов, включая попытки обнаружить смысл и цель в истории.

Бердяев вполне разделяет критический настрой по отношению к результатам такой секуляризации и к попытке ретроспективного движения: никакие новые симуляции христианского государства, общества, культуры не помогут в преодолении сложившегося кризиса [Бердяев, 1994а, с. 483]. «Нельзя мыслить прогресса, – пишет Бердяев, – в отношении Бога в историческом процессе, в исторической необходимости» [Бердяев, 1995, с. 300]. Такой прогресс, согласно философу, был бы необходимостью, которая противоречит свободе Бога. Она была нарушена, в частности, в немецком идеализме: «Дух означает прерывность, прерывность в жизни мира, в истории мира. Дух не действует путем эволюции. Нет развития духа, что означало бы закономерность и было бы противоположно свободе. У Гегеля сама свобода была закономерностью. Дух есть прорыв. Он действует как сила трансцендирующая, переступающая пределы и границы. Трансцендентное есть тайна и бесконечность. И дух приходит из этой тайны и бесконечности» [Бердяев, 1994б, с. 386]. Такому прогрессистскому пониманию духа следует противопоставить новое понимание соотношения абсолютной реальности и исторического времени: «Дух не открывается прогрессивно в историческом процессе и торжествуют явные и злые процессы, но нужно видеть повсюду возможные зачатки и наитие духа и духовного царства» [Бердяев, 1995, с. 301]. Особенность бердяевского понимания телеологии С.С. Неретина формулирует так: «Телеологизм философии Н.А. Бердяева заключается в том, чтобы проследить авантюры духа в мире объективации. В этом мире дух не реализуется, а символизируется. Он оставляет в нем по себе знаки, а не реальности» [Неретина, 1999, с. 217]. Необходимость непрогрессистски объяснить раскрытие смысла в истории была для Бердяева еще одной причиной, почему он, выстраивая свою историософскую программу, возвращается к самым истокам христианства.

### **Вертикаль и горизонталь времени**

Как уже было сказано, в вопросе о смысле истории акцент переносится на отношения человека и Бога. Их взаимная свобода и возможность допустить внутреннюю динамику даже в Самом Боге приводят к тому, что каждая сторона участвует в этих взаимоотношениях с некоторой выгодой: и Бог, и человек становятся самими собой [Бердяев, 1994б, с. 130] – и нет внешнего законодателя или мерила этих отношений. Говоря образно, христианский конец истории осуществляется не в будущем исторического времени, а в каждый его момент, когда происходит общение [Глаголев, 2024] – когда необходимая логика объективации прерывается вмешательством свободы одного из субъектов истории. В этом смысле и понятие «эсхатология» у Бердяева не исторично, а экзистенциально. Поэтому и утверждение: «...окончательная победа царства Духа, которая ни в чем не может быть отрицанием справедливости (и уж тем более, по Бердяеву, свободы. – А.П.), предполагает изменение структуры человеческого сознания, т.е. преодоление мира объективации, т.е. может мыслиться лишь эсхатологически» [Бердяев, 1995, с. 355] – предполагает осуществление не во временной перспективе, а внутри настоящего момента, как бы вопреки его внутренней логике.

Так можно сказать, что внутри времени есть не только горизонталь прошлого и будущего, но и вертикаль, по которой время меняется в своих качественных состояниях [Бердяев, 1998, с. 135–140]. В дневниках жены Бердяева есть любопытная заметка о том, как Бердяев психологически фиксирует эту вертикаль времени: «Время не есть форма, наложенная на дух. Наоборот, это дух дает форму времени, он его определяет. Есть какая-то средняя, выработанная для всех форма, как бы для общего

употребления. Измеряется она годами, днями, часами. Но для каждой отдельной личности время измеряется иначе, из ее собственной глубины. Всякий на опыте знает, как переживается им время в зависимости от духовной его настроенности. Минуты радости длятся иначе, чем страдания. Я думаю, что вечность адских мук определяется тем внутренним состоянием, которое превращает эти муки в вечные. Секунды этих духовных мук кажутся вечными» [Бердяева, 2002, с. 52–53]. Влияние духа на качество времени совершается «по вертикали», и это и является событиями истории [Бердяев, 1995, с. 158]. Связь исторического времени со временем в этом духовном, «экзистенциальном» плане истории Бердяев описывает так: «Всякий творческий акт совершается во времени экзистенциальном и лишь проецируется во времени историческом. Экзистенциальное прорывается в историческом, и историческое обратно действует на экзистенциальное» [Там же]. Философская ошибка, послужившая основанием для возникновения пассионарных гибридов христианской эсхатологии и идеологических программ Нового времени, как раз и была связана с игнорированием вертикального измерения, линейным плоскостным пониманием времени.

Если же вернуться к пониманию времени, которое предлагает Бердяев, снимается если не сложность, то во всяком случае противоречивость понимания смысла и конца истории в историческом христианстве, вскрытая Лёвитом. Спасение уже совершилось во Христе как то, что дало с тех пор возможность человеческому духу осуществлять этот качественный прорыв из мгновения исторического времени в качественное время, где раскрывается свобода Бога и человека. Однако оно еще совершается в истории, потому как путь к этому времени лежит через труд во времени историческом – над его содержанием и качеством. Мать Мария (Скобцова), религиозный мыслитель и богослов, близкий друг и собеседник Бердяева, которая живо воспринимала и воплощала его идеи, сформулировала (возможно, не без влияния Бердяева) это так: «Ворота в вечность открываются нам путем нашего личного апокалипсиса, личная эсхатология уничтожает время, в котором мы привыкли жить, и пространство, которым мы привыкли всё мерить. И человек может каким-то приятием этих иных законов удержать себя в вечности» [Мать Мария (Скобцова), 2022, с. 347]. Уничтожение в данном случае есть именно это преобразование, совершающееся во времени историческом и благодаря ему.

Ответ на евангельский парадокс в отношении к истории, таким образом, схож у Бердяева с очень традиционным для христианства, но в наше время совершенно забытым отношением к истории. «Уже через первое пришествие человеческая история мыслится преодоленной (“Я победил мир”), снятой и разомкнутой на “эсхатон”, принципиально вступившей в “последние времена” – однако лишь “невидимо”, вне всякой наглядной очевидности; в эмпирии она продолжает длиться, хотя под сигнатурой конца и в ожидании конца» [Аверинцев, 2004, с. 123–124]. Мысль при этом останавливается перед «противоречивым уже-но-еще-не», между тайным преодолением мира и длящейся историей, перед этим «зазором между “невидимым” и “видимым”, между смыслом и фактом» [Там же, с. 124]. Бердяев показывает динамику сокращения и расширения этого зазора в истории, которая осуществляется через личностные акты ее субъектов.

## Заключение

Таким образом, проводя критику исторического христианства и как бы заново переоткрывая утраченные в историческом процессе его смыслы, Бердяев обновляет теологические основания философии истории. Разрывая имманентность исторического процесса, включая в него Бога как активного соучастника, он возвращает

вопрос о смысле истории в исходный для этого вопроса теологический контекст: он видит их не в удачах или неудачах исторических форм, а в том, как происходит прирост смысла в отношениях человека и человеческих сообществ с Богом в истории.

Возможность этих отношений предусмотрена в самом характере отношения Бога и человека к истории. Неисторическая свобода участников этих взаимоотношений выдержана Бердяевым как наивысший приоритет. Смысл же этих отношений, т.е. смысл истории, выявляется в их диалогическом раскрытии в историческом времени и не сводится к попытке объективировать этот смысл представлением о должном итоге или результате этих отношений. Таким образом, Бердяеву удается «вскрыть» имманентность исторического процесса и преодолеть несовместимость личной свободы с декларацией объективного смысла в истории, которую не удалось раскрыть европейской историософии, утратившей творческое отношение к теологическим основаниям своих проектов.

### Список литературы

- Аверинцев, 2004 – *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004. 480 с.
- Бердяев, 1923 – *Бердяев Н.А.* Конец Ренессанса (к современному кризису культуры) // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии / Под ред. Н.А. Бердяева. Берлин: Обелиск, 1923. С. 21–46.
- Бердяев, 1926 – *Бердяев Н.А.* Спасение и творчество (Два понимания христианства) // Путь. 1926. № 2. С. 26–46.
- Бердяев, 1990 – *Бердяев Н.А.* Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения, 1990. 336 с.
- Бердяев, 1994а – *Бердяев Н.А.* Новое средневековье // *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. М.: Искусство; Лига, 1994. 542 с.
- Бердяев, 1994б – *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 480 с.
- Бердяев, 1995 – *Бердяев Н.А.* Царство Духа и царство Кесаря / Сост. и послесл. П.В. Алексеева; подгот. текста и прим. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1995. 383 с.
- Бердяев, 1998 – *Бердяев Н.А.* Вечность и время // Вестник РХД. 1998. С. 135–140.
- Бердяев, 2018 – *Бердяев Н.А.* Новое средневековье. Размышление о судьбе России. М.: T8RUGRAM, 2018. 128 с.
- Бердяева, 2002 – *Бердяева Л.Ю.* Профессия: жена философа / Сост., авт. предисл. и комм. Е.В. Бронникова. М.: Молодая гвардия, 2002. 262 с.
- Глаголев, 2024 – *Глаголев О.* Выйти из рабства у времени // С-Т-О-Л. 2024. 8 апреля. URL: <https://s-t-o-l.com/material/46569-vyyti-iz-rabstva-u-vremeni-chast-4/> (дата обращения: 12.06.2024).
- Лёвит, 2002 – *Лёвит К.* От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. СПб.: Владимир Даль, 2002. 679 с.
- Лёвит, 2021 – *Лёвит К.* Смысл в истории. Теологические предпосылки философии истории. СПб.: Владимир Даль, 2021. 512 с.
- Мать Мария (Скобцова), 2022 – *Мать Мария (Скобцова).* Тайнство ближнего / Ред., сост. Н. Ликвинцева. М.: Никая, 2022. 416 с.
- Неретина, 1999 – *Неретина С.С.* Тропы и концепты. М.: ИФ РАН, 1999. 277 с.
- Перов, 2010 – *Перов Ю.В.* Лекции по истории классической немецкой философии. СПб.: Наука, 2010. 531 с.
- Платон, 1994 – *Платон.* Тимей / Пер. С.С. Аверинцева // *Платон.* Соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 421–500.
- Руткевич, 2020 – *Руткевич А.М.* Наследие историзма // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2020. Т. 4. № 3. С. 36–70.
- Саркисянц, 2021 – *Саркисянц А.* Карл Лёвит: Три линии критики исторического сознания // *Лёвит К.* Смысл в истории. Теологические предпосылки философии истории. СПб.: Владимир Даль, 2021. 512 с.

Тесля, 2022 – Тесля А. Круг и крест. Рец.: Лёвум К. Смысл в истории. Теологические предпосылки философии истории // Историческая Экспертиза. 2022. № 1 (30). URL: [https://www.istorex.org/files/ugd/ac1e3a\\_81ffed1f027a457e957775bc0b8d9f60.pdf](https://www.istorex.org/files/ugd/ac1e3a_81ffed1f027a457e957775bc0b8d9f60.pdf) (дата обращения: 20.06.2023).

Файбышенко, 2018 – Файбышенко В.Ю. Пустая форма и начало истории: трансцендентальная философия рождения у Мераба Мамардашвили // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2018. Т. I. № 4. С. 13–31.

Филиппов, 2021 – Филиппов А.Ф. Якоб Таубес: к политической теологии // Таубес Я. Ad Carl Schmitt. Сопряжение противостремительного. СПб.: Владимир Даль, 2021. 192 с.

Blumenberg, 1985 – Blumenberg H. The Legitimacy of the Modern Age. Cambridge, MA: MIT Press, 1985. 712 p.

Heidegger, 1972 – Heidegger M. On Time and Being / Trans. by J. Stambaugh. New York: Harper & Row, 1972. 84 p.

Styfals, 2015 – Styfals W. Evil in History: Karl Löwith and Jacob Taubes on Modern Eschatology // Journal of the History of Ideas. 2015. Vol. 76. Iss. 2. P. 191–213.

Styfals, 2019 – Styfals W. No Spiritual Investment in the World: Gnosticism and Postwar German Philosophy. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2019. 306 p.

## Philosophy of History and Its Theological Premises in the Philosophy of N.A. Berdyaev

*Anna S. Platanova*

School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities. HSE University. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; Financial University under the Government of the Russian Federation. 49/2 Leningradsky Ave., 125167, Moscow, Russian Federation; e-mail: annasplatanova@gmail.com

The category of the meaning of history has long existed in European philosophy as one of its fundamental themes, which has undergone many collisions during its development. The last century has been marked by a radical revision of approaches to this theme both in the philosophy of history and in the tradition of intellectual history. In the twentieth century, Kant's historical criticism was taken by German thought to its logical conclusion in such a way that the assertion of the meaning of history has actually suffered a fiasco in the field of rationalist philosophy. The purpose of this article is to attempt to show how the Russian philosopher Nikolai Berdyaev, witnessing the spiritual and political crisis of European and Russian culture, seeks a solution to this problem within the philosophy of history, reformulating the problem of the meaning of history in a metaphysical way. To do this, he investigates theologically the foundations on which the historiosophic projects of the New Age are built, and tries to resolve the contradictions in the understanding of Christian revelation that are revealed in them. Returning the question of the meaning of history to its theological source allows Berdyaev to reconcile the contradictory hopes of philosophers of history for the realization of the personal freedom of its subjects with the existence of a universally meaningful sense in it.

**Keywords:** N. Berdyaev, meaning of history, teleology, G.W.F. Hegel, I. Kant, K. Löwith, history, eschatology, Christianity, secularization, historiosophy, God, evil

### References

Averincev S.S. *Poetika rannevizantijskoj literatury* [The Poetics of Early Byzantine Literature]. St. Petersburg: Azbuka-klassika Publ., 2004. 480 p. (In Russian)

Berdyaev N.A. *Carstvo Dukha i carstvo Kesarya* [The Kingdom of the Spirit and the Kingdom of Caesar], comp. and afterword by P.V. Alekseev; preparatory text and notes by R.K. Medvedeva. Moscow: Respublika Publ., 1995. 383 p. (In Russian)

Berdyaev N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha* [Philosophy of Free Spirit]. Moscow: Respublika Publ., 1994. 480 p. (In Russian)

- Berdyayev N.A. Konec Renessansa (k sovremennomu krizisu kul'tury) [The End of the Renaissance (Toward a Modern Cultural Crisis)], *Sofiya. Problemy duhovnoj kul'tury i religioznoj filosofii* [Sophia. Problems of Spiritual Culture and Religious Philosophy], ed. by N.A. Berdyayev. Berlin: Obelisk Publ., 1923, pp. 21–46. (In Russian)
- Berdyayev N.A. Novoe srednevekov'e [The New Middle Ages]. In: Berdyayev N.A. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva* [Philosophy of Creativity, Culture and Art], t. 1. Moscow: Iskusstvo Publ.; Liga Publ., 1994. 542 p. (In Russian)
- Berdyayev N.A. Novoe Srednevekov'e. Razmyshlenie o sud'be Rossii [The New Middle Ages]. Moscow: T8RUGRAM Publ., 2018. 128 p. (In Russian)
- Berdyayev N.A. *Samopoznanie (opyt filosofskoj avtobiografii)* [Self-Knowledge (Experience of Philosophical Autobiography)]. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya Publ., 1990. 336 p. (In Russian)
- Berdyayev N.A. Spasenie i tvorchestvo (Dva ponimaniya khristianstva) [Salvation and Creation (Two Understandings of Christianity)], *Put'*, 1926, no. 2, pp. 26–46. (In Russian)
- Berdyayev N.A. Vechnost' i vremena [Eternity and Time], *Vestnik RCD*, 1998, p. 135–140. (In Russian)
- Berdyayeva L.Y. *Professiya: zhena filosofa* [Profession: Philosopher's Wife], ed. by E.V. Bronnikova. Moscow: Molodaya Gvardiya Publ., 2002. 262 c. (In Russian)
- Blumenberg H. *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, MA: MIT Press, 1985. 712 p.
- Fajbyshenko V.Yu. Pustaya forma i nachalo istorii: transcendental'naya filosofiya rozhdeniya u Meraba Mamardashvili [Empty Form and the Beginning of History: the Transcendental Philosophy of Birth by Merab Mamardashvili], *Filosofiya. Zhurnal Vysshej shkoly ekonomiki*, 2018, vol. II, no. 4, pp. 13–31. (In Russian)
- Filippov A.F. Yakob Taubes: k politicheskoy teologii [Jacob Taubes: Toward a Political Theology]. In: Taubes Ya. *Ad Carl Schmitt. Sopryazhenie protivostremitel'nogo* [Ad Carl Schmitt. Coupling of the Counter-stress]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2021. 192 p. (In Russian)
- Glagolev O. Vyjti iz rabstva u vremeni [Get out of the Bondage of Time], *S-T-O-L*, 2024, 8 aprelya. Available at: <https://s-t-o-l.com/material/46569-vyyti-iz-rabstva-u-vremeni-chast-4/> (accessed: 12.06.2024) (In Russian)
- Heidegger M. *On Time and Being*, trans. by Joan Stambaugh. New York: Harper & Row, 1972. 84 p.
- Löwith K. *Ot Hegel'a k Nietzsche. Revolyucionnyj perelom v myshlenii XIX veka* [From Hegel to Nietzsche. Revolutionary Break in the Thinking of the 19<sup>th</sup> Century]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2002. 670 p. (In Russian)
- Löwith K. *Smysl v istorii. Teologicheskie predposylki filosofii istorii* [Meaning in History. Theological Prerequisites of the Philosophy of History]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2021. 512 p.
- Mat' Mariya (Skobcova). *Tainstvo blizhnego*, ed. by N. Likvinceva. Moscow: Nikeya Publ., 2022. 416 p. (In Russian)
- Neretina S.S. *Tropy i koncepty* [Tropes and Concepts]. Moscow: RAS Institute of Philosophy Publ., 1999. 277 p. (In Russian)
- Perov Yu.V. *Lekcii po istorii klassicheskoy nemeckoj filosofii* [Lectures on the History of Classical German Philosophy]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2010. 531 p. (In Russian)
- Plato. Timaeus. In: Plato. *Sochineniya v 4 t.* [Essays in 3 vol.], vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1994, pp. 421–500. (In Russian)
- Rutkevich A.M. Nasledie istorizma [The Legacy of Historicism], *Filosofiya. Zhurnal Vysshej shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics], 2020, t. 4, no. 3, pp. 36–70. (In Russian)
- Sarkis'yanc A. Karl Löwith: Tri linii kritiki istoricheskogo soznaniya [Karl Löwith: Three Lines of Critique of Historical Consciousness]. In: Löwith K. *Smysl v istorii. Teologicheskie predposylki filosofii istorii* [Meaning in History. Theological Prerequisites for the Philosophy of History]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2021. 512 p. (In Russian)
- Styfhals W. Evil in History: Karl Löwith and Jacob Taubes on Modern Eschatology, *Journal of the History of Ideas*, 2015, vol. 76, iss. 2, pp. 191–213.
- Styfhals W. *No Spiritual Investment in the World: Gnosticism and Postwar German Philosophy*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2019. 306 p.
- Teslya A. Krug i krest. Rec.: Löwith K. Smysl v istorii. Teologicheskie predposylki filosofii istorii [Circle and Cross. Review: Löwith K. The Meaning in History. Theological Prerequisites of the Philosophy of History], *Istoricheskaya Ekspertiza*, 2022, no. 1 (30), available at: [https://www.istorex.org/\\_files/ugd/ac1e3a\\_81ffed1f027a457e957775bc0b8d9f60.pdf](https://www.istorex.org/_files/ugd/ac1e3a_81ffed1f027a457e957775bc0b8d9f60.pdf) (accessed: 20.06.2023). (In Russian)

А.А. Жукова

## Идейные основания проекта «православной интеллигенции» Н.А. Бердяева\*

*Жукова Алина Андреевна* – аспирант Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук, стажер-исследователь Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: aazhukova@hse.ru

Статья посвящена проекту «православной интеллигенции» Н.А. Бердяева, вопрос о возможности существования которой был поставлен в статье «Существует ли в православии свобода мысли и совести?» (1939), опубликованной в защиту Г.П. Федотова в ситуации его конфликта со Свято-Сергиевским богословским институтом в Париже. Цель работы – выявить, на каких идейных основаниях базируется бердяевский проект новой духовности, носителем которой должна стать интеллигенция. Автор статьи применяет методологию интеллектуальной истории, которая позволяет рассмотреть проект «православной интеллигенции» Бердяева как способ обоснования творческого смысла православия и необходимости реформирования церковной общности на ином понимании идеи соборности, которая должна включать в себя ценности христианского гуманизма. В статье рассматриваются историософские аргументы Бердяева, позволяющие ему утверждать духовно-культурную значимость феномена интеллигенции как истинного носителя гуманизированного творческого православия. Делается вывод, что Бердяев сближает идею творчества во Христе с культурными задачами интеллигенции и настаивает на том, что православная интеллигенция возможна только при внутренней духовной реформе православия как религиозной традиции и церкви как социального института.

**Ключевые слова:** интеллектуальная история православия, русская интеллигенция, соборность, Н.А. Бердяев, Г.П. Федотов, христианский гуманизм, философия свободы, историософия

В мае 1939 г. Н.А. Бердяев публикует в журнале «Путь» полемическую статью «Существует ли в православии свобода мысли и совести?», в которой он выступает в защиту Г.П. Федотова в его конфликте с правлением Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже. Со стороны правления Федотову было вынесено порицание с требованием или покинуть Богословский институт, или прекратить публиковать статьи на политические темы в левых журналах. В настоящее

---

\* Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

время в научной литературе статья Бердяева рассматривается преимущественно с точки зрения последствий для конфликта и реакции на нее участников [Войтенко, 2018; Бычков, 2008]; иногда она попадает в поле зрения исследователей, осуществляющих реконструкцию социально-политических взглядов мыслителя, в частности его консерватизма [Макарова, 2023]. Ярким свидетельством драматической ситуации конфликта, затронувшего чувствительные моменты жизни русских интеллектуалов-эмигрантов, является реакция жены Бердяева. В своем дневнике Лидия Юдифовна сравнивает эффект от выхода статьи со взрывом бомбы: «...очень рада, считаю историю с Федотовым – провиденциальной. Давно пора покончить счеты с людьми, прикрывающимися Церковью для целей, ничего общего с христианством не имеющими, из религии делающими рассадник мракобесия» [Бердяева, 2002, с. 180]. При этом она подчеркивает возбужденное и боевое настроение самого Бердяева, который ждет развития событий.

На мой взгляд, эта запись в дневнике открывает второе измерение, в котором может быть рассмотрена статья Бердяева, – «взрывом бомбы» она была разве что в рамках конфликта. Если же анализировать эту статью как внутреннее событие творчества Бердяева, то можно увидеть и убедиться, что тезисы, высказанные в ней, не новы, они выражают давнюю и устойчивую позицию философа – его общую критическую настроенность по отношению к Церкви. Доводом в пользу того, что Бердяев данной статьей стремился не просто защитить Федотова, но и еще раз прояснить свое мнение и отношение к данной проблеме, может быть отрывок из письма Федотова Бердяеву от 30 мая 1939 г.: «...ваша статья... доказывает слишком много и защищает не только свободу, но и “левую” свободу. Это сужает круг лиц, на сочувствие которых можно было бы рассчитывать» [Бычков, 2008, с. 365]. Действительно, Бердяев стремится доказать слишком многое – в статье он обсуждает широкий круг религиозных и религиозно-политических проблем, связанных со свободой мысли и совести и их признанием христианскими конфессиями, а также с межконфессиональными спорами на эту тему. Насущный же вопрос, напрямую относящийся к конфликту, следующий: «Может ли православный, оставаясь профессором православной духовной школы, быть демократом, социалистом, быть защитником свободы, социальной справедливости, достоинства человека?» [Бердяев, 1939а, с. 46]. Тем самым Бердяев фактически ставит вопрос о возможности существования «православной интеллигенции».

Этот вопрос для Бердяева личный, имеющий экзистенциальный смысл, эмоционально обостренный с момента вынужденной эмиграции. В «Самопознании» он сетует на свои разногласия с эмиграцией, в частности с православными деятелями, случившиеся почти сразу после первых докладов в Религиозно-философской академии. Бердяев высказывает недовольство реакционностью церковных кругов и общности [Бердяев, 2022, с. 334]. По наблюдениям С.Л. Франка в письме жене от февраля 1926 г., Бердяев расходится во взглядах с большинством прежних коллег (в частности, с П.Б. Струве, о. Сергием Булгаковым, В.В. Зеньковским): «...по его мнению, все презирают свободу и смелость мысли, хотят быть традиционными православными и боятся всякой свободной мысли» [Гапоненков, 2023, с. 21]. Признавая частично его правоту, Франк тем не менее замечает, что Бердяев «сам впал в рецидив интеллигентских исканий, дерзновений и чересчур гордится своей смелостью и независимостью» [Там же], а его статью «Спасение и творчество (два понимания христианства)» так и вовсе называет еретической и полной интеллигентской гордыни, занимая значительно более умеренную позицию. Можно говорить, что уже на раннем этапе эмигрантской жизни Бердяев оказывается обособленным в близкой ему религиозно-философской среде, и ключевым вопросом здесь становится взгляд на православную традицию в ее формах культуры и организации церковной жизни.

### Православие как проблемный концепт в творчестве Н.А. Бердяева

Расхождение Бердяева с традицией официального православия нередко, действительно, объясняется неортодоксальностью его взглядов на христианскую онтологию, однако сопоставление его идей с церковными догматами малопродуктивно, поскольку сам Бердяев никогда не относил свои взгляды к «традиционному православию». Для него была важна самоидентификация как христианского православного философа, но за пределами школьного богословия, на чем он настаивает в «Философии свободного духа» [Бердяев, 1994, с. 15–16]. В исследовательской литературе биографические аспекты христианского пути Бердяева изучены достаточно хорошо. Так, например, историк русской философии С.М. Половинкин говорит об обращении Бердяева к Христу, исповеди и причастии у протоиерея Алексея Мечёва в церкви на Маросейке, о влиянии на него идеи «нового религиозного сознания», противопоставлении «мистического» и «исторического» христианства, неприятию ограничений церковью свободы слова и о духовном пути вплоть до выступления в защиту прот. Сергия Булгакова в 1935 г. [Половинкин, 2017]. Однако, когда автор переходит к анализу воззрений Бердяева на православие, возникают одновременно два искажения – определенная пристрастность, неаргументированное привнесение в исследование собственных взглядов на религию, а также подмена понятия «православие» понятием «христианство». На первое искажение обращает внимание И.И. Павлов: анализируя подходы к проблеме «Бердяев и православие» таких отечественных исследователей, как С.М. Половинкин, И.И. Евлампиев, П.П. Гайденок и И.В. Воронцова, он обнаруживает, что все они недостаточны из-за религиозной ангажированности этих авторов и ограниченности научного аппарата [Павлов, 2022]. При этом, как замечает Т. Оболевич, для людей, незнакомых с восточным христианством, статья Бердяева «Истина православия», напротив, часто становится кратким введением в православие [Obolevitch, 2020, p. 73], и поэтому на Западе его считают православным философом.

Определенную сложность представляет то, что православию предметно Бердяев посвящает не так много текстов, как христианству. Если посмотреть на библиографию Бердяева, собранную Тамарой Клепининой, то по заголовкам, в которых появляется понятие «православие», и языку работ можно проследить, как менялись адресаты статей. До Революции 1917 г. он пишет две статьи на русском языке: «Стилизованное православие» (1914) и «Возрождение православия» (1915). В первой из них Бердяев обсуждает книгу о Павла Флоренского «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах», отмечая, что такая интерпретация православия не удовлетворит ни старое православие, ни новое религиозное сознание. Вторая статья посвящена памяти религиозного мыслителя, последователя славянофилов, Н.Ф. Фёдорова. Одна из ценностей его философии, которую подчеркивает Бердяев, – учение об активности человека, внесение в христианство активного антропологизма, противоположного этике смирения [Бердяев, 1989а, с. 274–275], что характеризует Фёдорова как носителя нового сознания, а не исторического православия.

В эмиграции до статьи 1939 г. в защиту Федотова Бердяев выпускает о православии три заметки на иностранных языках, на русском они не публиковались. В первой из заметок с заголовком “Orthodoxie und Oekumenzitat” в журнале “Una Sancta” Бердяев обсуждает различные понимания вселенскости, настаивая на том, что именно в православии есть почва для вселенского христианского единства – духовная свобода, соборность в форме духовного коллективизма и эсхатологический характер [Klépinine, 1978, № 327]. О содержании двух других статей можно узнать только по заголовкам в библиографии – в 1929 г. в русско-немецком религиозно-

философском журнале “Orient und Occident” Бердяев публикует статью о кризисе протестантизма и русском православии [Klépinine, 1978, № 341], а в 1931 г. в “Fellowship Journal” выходит его статья о проблеме христианской культуры в православном сознании [Ibid. № 360]. По-видимому, привлечение внимания читателя к православию еще на уровне заголовка было важно для Бердяева до определенного времени только при обращении к аудитории, не знающей русского языка. И, наконец, после долгого перерыва, в 1939 г. Бердяев публикует статью «Существует ли в православии свобода мысли и совести?», на этот раз на русском языке, после этого о православии он говорит лишь единожды – в упомянутой выше статье «Истина православия».

Чтобы избежать проекции религиозного мировоззрения автора на исследование, И.И. Павлов предлагает иную методологическую перспективу, которая, на мой взгляд, может быть продуктивной и при рассмотрении проекта «православной интеллигенции» у Бердяева. Заимствуя понятие Кембриджской школы (Кв. Скиннер, Дж. Покок и др.), он пытается исследовать проблему православия у Бердяева с точки зрения интеллектуальной истории православия, а именно как «изучение наличных в истории дискурсов о православии, находящихся в различных отношениях к тем или иным церковным организациям и религиозным практикам» [Павлов, 2022, с. 92]. «Православная интеллигенция» и есть подобный дискурс. В случае Бердяева Павлов выделяет две основные дискурсивные стратегии, применяемые философом: критика официальной православной церкви как конфессии и участие в «борьбе за именование» (термин Г. Люббе) православия. Как замечает исследователь, в процессе борьбы «именно свободная философия самого Бердяева, а не официальное богословие церковной иерархии, устанавливает, чем же православие является» [Там же, с. 94]. На мой взгляд, данная методология позволяет не только прояснить содержание, которое Бердяев вкладывает в понятие «православие» в эмигрантских текстах, но и определить, как Бердяев доказывает, что именно интеллигенция – истинный носитель этого православия.

### **Интеллигенция как культурный феномен и предмет историософского анализа Н.А. Бердяева**

Остановившись на обвинении Г.П. Федотова в принадлежности к «интеллигенции», Бердяев сетует на невежественность молодежи и, что становится очевидным из контекста, правления института, выдвинувшего данное обвинение, в вопросе смысла и истории понятия «интеллигенция» [Бердяев, 1939а, с. 49]. Сам Бердяев обращается к историософии интеллигенции на протяжении всей жизни, начиная с «Критического этюда о Н.К. Михайловском» (1901), продолжая развивать эту тему в веховских дискуссиях. Она становится определяющей в его дискурсе о философии российской истории – речь в первую очередь идет о статье «Философская истина и интеллигентская правда» (1909), опубликованной в сборнике «Вехи», а также об авторском сборнике «Духовный кризис интеллигенции» (1910). В начале XX в. это широкое обсуждение проблемы интеллигенции было вызвано дискуссиями о «новом религиозном сознании» в рамках заседаний Религиозно-философских обществ, в частности Петербургского, руководители которого в лице Д.В. Filosofova и Мережковских стремились не просто к теоретическому обсуждению религиозных вопросов, как, например, участники Московского общества, но к практическому созданию, воспитанию «религиозной общественности» из народа силами интеллигенции [Ермичѳев, 2013]. На эти дискуссии реагирует Бердяев, и за период с 1905 по 1916 г. в разработке понятия «новое религиозное сознание» он проходит путь от четкого следования идеям Мережковского [Бердяев, 1905] до выработки автор-

ского содержания концепции в «Смысле творчества» [Бердяев, 1916]. Бердяев интeриоризирует в рамках своей философии данное понятие, оно становится «полемиически заостренным против Мережковского, с религиозной и политической практикой которого Бердяев стремился размежеваться» [Павлов, 2023, с. 94]. Тем не менее после Революции Бердяев от этого понятия отказывается в пользу собственной синонимичной терминологии.

В эмиграции Бердяев продолжает развивать историософию русской интеллигенции, переходя от критики к анализу причин, приведших ее к трагедии Революции. В поздних историософских сочинениях «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937) и «Русская идея» (1946) можно проследить явное влияние на Бердяева статьи Г.П. Федотова «Трагедия интеллигенции» [Федотов, 1927]. Однако стоит подчеркнуть и имеющиеся расхождения в оценке интеллигенции у Федотова и Бердяева.

Согласно определению Федотова, интеллигенция идейна и беспочвенна, она всю свою историю существовала вне национально-культурной традиции и национальной религии (православия). Причину этого он видит в переводе на церковнославянский язык и Библии, и богослужений, и, как следствие, в отрыве от европейской латиноязычной культуры. У Бердяева в «Русской идее» принципиально иное понимание природы интеллигенции – он считает, что «интеллигенция была русским явлением и имела характерные русские черты» [Бердяев, 1971, с. 28], ей присущи качества подлинной русской души, имеющей религиозную православную основу. Но нужно учитывать, что это уже позднее определение интеллигенции у Бердяева. В трактате «Истоки и смысл русского коммунизма», ориентированном на западного читателя, Бердяев указывает, что «русская интеллигенция» ни в коем случае не может быть отождествлена с западными *intellectuels*, которые скорее могли быть соотнесены с русским «образованным классом» [Бердяев, 1955, с. 50]. Бердяев определяет интеллигенцию как «идеологическую группировку», которая имеет ряд характеристик, свойственных всем ее представителям. Прежде всего, метахарактеристикой интеллигенции, как и в «Русской идее», является ее русскость, поэтому словосочетание «русская интеллигенция» фактически оказывается тавтологией. Обозначив это, Бердяев продолжает, почти дословно повторяя Федотова: характеристиками интеллигенции являются беспочвенность в смысле неукорененности в быте и традициях, но в то же время увлечение социальными идеями, идейность, переродившаяся из-за невозможности реального политического действия в социальную мечтательность; по этой же причине политика у интеллигенции уходила в мысль и литературу [Там же, с. 18].

Второе отличие, связанное с первым, – оценка влияния событий Революции 1917 года на интеллигенцию. В период с 1906 по 1914 г., по мнению Федотова, «интеллигенция растаяла почти бесследно» [Федотов, 1927, с. 179]: одни деятели этой группы увлеклись православным возрождением и стали активными участниками Религиозно-философских собраний, другие – укоренились и обрели почву в строительстве Новой России. Революция, напротив, способствует рождению качественно новой интеллигенции: бывшая интеллигенция, народники и эсеры идут в Церковь. Федотов называет это концом векового маскарада: «...наконец-то поколения “святых, не верующих в Бога”, нашли своего Бога и вместе с Ним нашли себя» [Там же, с. 183]. Интеллигенция, переродившись в Революции, вернулась в русло русской религиозной культуры. Бердяев, напротив, воздерживается от каких-либо различий между «старой» и «новой» интеллигенцией, что вполне согласуется с его определением этой группы как истинно русского феномена.

В статье 1939 г. Бердяев не критикует интеллигенцию, потому что теперь это, по его словам, означает «бить лежачего». По сравнению с органическими сословиями (дворянство, духовенство, купечество) интеллигенция оказывается практически

безгрешной: она «по-своему искала правды и справедливости, боролась за достоинство человека, за свободу народа, не охраняла никаких классовых интересов и возвышалась над классовой ограниченностью» [Бердяев, 1939а, с. 49]. Как можно заметить, это все та же идейность, переродившаяся в социальную мечтательность, о которой Бердяев говорил в «Истоках и смысле русского коммунизма», однако тут она преподносится в позитивном ключе – как реальная основа для политики и особого рода политического действия, активного отношения к миру. Интеллигенция оказывается у Бердяева единственным социально-культурным образованием, которое способно встать на защиту ценностей христианского гуманизма – свободы, справедливости, милосердия, достоинства личности и др. Больше ни на кого у Бердяева надежды нет. Тем не менее сама интеллигенция взять на себя эту роль не сможет до тех пор, пока не обновится православная церковь – в соответствии с определенными представлениями Бердяева.

### **К реформе православия: переосмысление соборности**

Официальное православие и православную церковь Бердяев критикует за инертность, отсутствие активного деятельного отношения к миру, которое отличало греческую патристику и русскую религиозную философию XIX–XX вв. Бердяев обращается к этим традициям и отмечает, что Ориген, Григорий Назианзин, Григорий Нисский и другие Отцы Церкви свободно высказывались на политические темы, а Хомяков, Достоевский и Соловьев – чуть ли не единственные религиозные философы, кто признавал свободу совести и мысли [Там же, с. 50–51]. Здесь важно отметить, в каком именно смысле признавалась свобода совести и мысли – в «Философии свободы» Бердяев достаточно ярко определяет свободу совести в религиозной жизни человека не как право, а как обязанность, долг: в качестве иллюстрации он приводит именно Достоевского, согласно которому «человек должен вынести бремя свободы, чтобы спастись» [Бердяев, 1989а, с. 193]. Официальное православие Бердяев вслед за Соловьевым критикует, но даже тут выделяет два исключения – Нила Сорского и св. Тихона Задонского. Нил Сорский в «Русской идее» у Бердяева вместе с Иосифом Волоцким являются полярными образами в русском христианстве, и именно Нил Сорский – «сторонник более духовного, мистического понимания христианства, защитник свободы... предшественник вольнолюбивого течения русской интеллигенции» [Бердяев, 1971, с. 11]. В Тихоне Задонском Бердяев особо ценил влияние западного христианского гуманизма [Бердяев, 1936], которого не было даже у одного из самых авторитетных носителей духовности XIX в. Феофана Затворника.

В своем понимании цели реформы православия Бердяев находится под влиянием и католической мысли. Так, в качестве примера, свидетельствующего о наличии свободы слова в католической традиции, он приводит своего многолетнего корреспондента и друга, неотомиста Жака Маритена. В предисловии к изданию их переписки отмечается неоднозначное отношение Бердяева к томизму и неотомизму: будучи врагом всех «школ», он тем не менее позитивно оценивал томистское возрождение, а неотомизм Маритена ценил за его модернистский характер [Оболевич, Маршадье, 2022, с. 22–23]. Также Бердяев подчеркивает гуманистические заслуги папы Пия XI, который умер весной 1939 г., – ему он посвящает некролог, опубликованный в том же номере «Пути» [Бердяев, 1939б, с. 56], что и статья про свободу мысли и совести в православии. В католической церкви свобода слова есть, но для того, чтобы свобода слова существовала и в православии, по мнению Бердяева, необходима иного типа реформа, более последовательная, учитывающая специфику православия.

Первым шагом такой реформы Бердяев называет необходимость признания православием верховенства личной совести на основе иного понимания соборности, включающей в себя свободу духа, личной совести и мысли от влияния, принсенного «царством кесаря». Это требование внутреннего преобразования, преобразования православия Бердяев тесно увязывает с общей тенденцией разделения христианства и его очищения от всего, что не относится к «царству духа», от исторических наслоений и языческих традиций [Бердяев, 1939а, с. 52]. Наряду с первой тенденцией Бердяев выделяет другую – общее одухотворение христианства, в результате которого появляются христиане нового типа, носители нового типа духовности, творческие христиане, стремящиеся к воссоединению и всеединству. Противоречия здесь нет: по мнению Бердяева, среди христианских конфессий именно православие может стать благоприятной почвой для экуменического движения [Бердяев, 1933, с. 80]. «Силу» православия он видит в соборности, но не в ее официально-православном типе, который признает свободу не личной совести, а коллективной [Бердяев, 1939а, с. 52]. Свободы коллектива, по Бердяеву, быть не может, поэтому он возвращается к пониманию соборности А.С. Хомякова, который подчеркивал значение личной свободы, и предлагает иное понимание соборности, близкое к коммюнитарности, свободной общности личностей. Таким образом, соборность православной церкви, основанная на личной совести, оказывается обязательным условием для существования интеллигенции как коммюнитарной общности, защищающей ценности христианского гуманизма и выполняющей культурные задачи иного порядка.

### Православная интеллигенция? Вердикт Н.А. Бердяева

Христианин нового типа, творческий христианин у Бердяева наделяется чертами интеллигента: «...дать творческий ответ на социальные проблемы наших дней» [Бердяев, 1939а, с. 53] – это изначально задача интеллигента, который стоит на защите справедливости по своему определению. Вместо интеллигентской правды у Бердяева теперь христианская правда, а вместо правого и левого – христианская политика, которая признает верховенство гуманистических ценностей и выступает против исторических наслоений, привнесенных «царством Кесаря» [Там же, с. 54].

К православию эксплицитно в статье 1939 г. Бердяев так и не возвращается, имплицитно же можно сделать вывод о том, что в его понимании христианская интеллигенция *возможна*: уверенность Бердяева в этом вопросе настолько сильна, что для него христианская интеллигенция – это практически тавтология, как и выражение «русская интеллигенция». Православная же интеллигенция возможна, только если официальное православие пойдет по пути реформ, избавится от влияния Царства Кесаря в пользу принятия Царства Духа. Цель этих преобразований в том, чтобы приблизиться к истинному смыслу христианства – творческому, который должен быть возрожден духовным подвигом личности во времени истории и культуры.

### Список литературы

Бердяев, 1905 – *Бердяев Н.А.* О новом религиозном сознании (Д. Мережковский) // Вопросы жизни. 1905. № 9. С. 147–188.

Бердяев, 1916 – *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М.: Г.А. Леман и С.И. Сахаров, 1916. 358 с.

Бердяев, 1933 – *Бердяев Н.А.* Вселенскость и конфессионализм // Христианское воссоединение. Экуменическая проблема в православном сознании. Сборник статей. Париж: YMCA-Press, 1933. С. 63–81.

- Бердяев 1936 – *Бердяев Н.А.* Об авторитете, свободе и человечности // Путь. 1936. № 50. С. 37–49.
- Бердяев, 1939а – *Бердяев Н.А.* Существует ли в православии свобода мысли и совести? // Путь. 1939. № 59. С. 46–54.
- Бердяев, 1939б – *Бердяев Н.А.* Памяти папы Пия XI // Путь. 1939. № 59. С. 55–56.
- Бердяев, 1955 – *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. Париж: YMCA-Press, 1955. 160 с.
- Бердяев, 1971 – *Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Париж: YMCA-Press, 1971. 259 с.
- Бердяев, 1989а – *Бердяев Н.А.* Возрождение православия // Типы религиозной мысли в России. Париж: YMCA-Press, 1989. С. 242–301.
- Бердяев, 1989б – *Бердяев Н.А.* Философия свободы // Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 10–250.
- Бердяев, 1994 – *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 480 с.
- Бердяев, 2022 – *Бердяев Н.А.* Самопознание. М.: АСТ, 2022. 480 с.
- Бердяева, 2002 – *Бердяева Л.Ю.* Профессия: жена философа / Сост., авт. предисл. и коммент. Е.В. Бронникова. М.: Молодая гвардия, 2002. 262 с.
- Бычков, 2008 – *Бычков С.С.* Конфликт в Свято-Сергиевском Богословском институте (1939 г.) // *Федотов Г.П.* Собр. соч.: в 12 т. Т. 12: Письма Г.П. Федотова и письма различных лиц к нему. Документы. М.: Тэтис Паблишин, 2008. С. 262–378.
- Войтенко, 2018 – *Войтенко А.А.* «Может быть, этот скандал на целые месяцы». Этапы и итоги конфликта Г.П. Федотова с Правлением Богословского института в Париже в 1939 году // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2018. № 6. С. 94–106.
- Гапоненков, 2023 – *Гапоненков А.А.* Эпистолярный диалог С.Л. Франка и Н.А. Бердяева // Николай Бердяев: эпистолярный разговор. Архивные материалы / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2023. С. 16–43.
- Ермичёв, 2013 – *Ермичёв А.А.* Дискуссия о целях Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества осени 1908 г. и ее завершение в феврале 1917 г. // Вопр. философии. 2013. № 2. С. 114–128.
- Макарова, 2023 – *Макарова, А.Ф.* Консерватизм Николая Бердяева: свобода преобразования традиции // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. № 47. С. 69–88.
- Оболевич, Маршадье, 2022 – *Оболевич Т., Маршадье Б.* Н.А. Бердяев и Жак Маритен: дар дружбы // Великая дружба: переписка Жака и Раисы Маритен с Н.А. Бердяевым / Ред. и пер. Т. Оболевич, Б. Маршадье. Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski, 2022. С. 5–36.
- Павлов, 2022 – *Павлов И.И.* Н.А. Бердяев и интеллектуальная история православия: предварительные замечания // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5. № 1. С. 88–99.
- Павлов, 2023 – *Павлов И.И.* Понятие «новое религиозное сознание» как политическое действие: к вопросу о влиянии идей Д.С. Мережковского на развитие философии Н.А. Бердяева // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. № 105. С. 83–97.
- Половинкин, 2017 – *Половинкин С.М.* Н.А. Бердяев и православие // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. № 3. С. 142–148.
- Федотов, 1927 – *Федотов Г.П.* [Богданов Е.]. Трагедия интеллигенции // Версты. 1927. № 2. С. 145–184.
- Klépinine, 1978 – *Klépinine T.* Bibliographie des œuvres de Nicolas Berdiaev. Paris: Institut d'études slaves, 1978. 160 p.
- Obolevitch, 2020 – *Obolevitch T.* Between Russia and the West. An Interview on Nikolai Berdyaev. Sourzh. 2020. Vol. 112. P. 72–73.

## The Ideological Foundations of the “Orthodox Intelligentsia” Project by N.A. Berdyaev\*

*Alina A. Zhukova*

School of Philosophy and Cultural Studies. International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue. HSE-University. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: aazhukova@hse.ru

This article is devoted to the “Orthodox intelligentsia” project by N.A. Berdyaev. The question of the possibility of its existence was raised by Berdyaev in the article “Does Freedom of Thought and Conscience Exist in Orthodoxy?” (1939), published in defense of G.P. Fedotov in the situation of his conflict with the St. Sergius Institute. The aim of the paper is to identify what ideological foundations underlie Berdyaev’s project of a new spirituality, the bearer of which should be the intelligentsia. The author of the paper applies the methodology of intellectual history, which allows considering Berdyaev’s “Orthodox intelligentsia” project as a way of substantiating the creative meaning of Orthodoxy and the need to reform the church community on a different meaning of sobornost, which should include the values of Christian humanism. The article examines Berdyaev’s historiosophic arguments that allow him to affirm the spiritual and cultural significance of the phenomenon of the intelligentsia as the true bearer of humanized creative Orthodoxy. The author concludes that Berdyaev brings the idea of creativity in Christ closer to the cultural tasks of the intelligentsia and insists that an Orthodox intelligentsia is possible only through an inner spiritual reform of Orthodoxy as a religious tradition and the church as a social institution.

**Keywords:** intellectual history of Orthodoxy, Russian intelligentsia, sobornost, N.A. Berdyaev, G.P. Fedotov, Christian humanism, philosophy of freedom, historiosophy

### References

- Berdyaev N.A. O novom religioznom soznanii (D. Merezhkovsky) [About the New Religious Consciousness (D. Merezhkovsky)], *Voprosy zhizni*, 1905, no. 9, pp. 147–188. (In Russian)
- Berdyaev N.A. *Smysl tvorchestva. Opyt opravdaniya cheloveka* [The Meaning of the Creative Act]. Moscow: G.A. Leman and S.I. Saharov Publ., 1916. 358 p. (In Russian)
- Berdyaev N.A. Vselenskost’ i konfessionalizm [Ecumenism and Confessionalism]. In: *Khristianskoe vossoedinenie. Ekumenicheskaya problema v pravoslavnom soznanii. Sbornik statej* [Christian Reunification: an Ecumenical Problem in the Orthodox Consciousness]. Paris: YMCA-Press, 1933, pp. 63–81. (In Russian)
- Berdyaev N.A. Ob avtoritete, svobode i chelovechnosti [About Authority, Freedom and Humanity], *Put’*, 1936, no. 50, pp. 37–49. (In Russian)
- Berdyaev N.A. Sushchestvuet li v pravoslavii svoboda mysli i sovesti? [Does Freedom of Thought and Conscience Exist in Orthodoxy?], *Put’*, 1939, no. 59, pp. 46–54. (In Russian)
- Berdyaev N.A. Pamyati papy Pius XI [In Memory of Pius XI], *Put’*, 1939, no. 59, pp. 55–56. (In Russian)
- Berdyaev N.A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [The Origin and Meaning of Russian Communism]. Paris: YMCA-Press, 1955. 160 p. (In Russian)
- Berdyaev N.A. *Russkaya ideya. Osnovnye problemy russkoj mysli XIX veka i nachala XX veka* [The Russian Idea. The Main Problems of Russian Thought of the 19<sup>th</sup> Century and the Beginning of the 20<sup>th</sup> Century]. Paris: YMCA-Press, 1971. 259 p. (In Russian)
- Berdyaev N.A. Vozrozhdenie pravoslaviya [The Revival of Orthodoxy]. In: *Berdyaev N.A. Tipy religioznoj mysli v Rossii* [Types of Religious Thought in Russia]. Paris: YMCA-Press, 1989, pp. 242–301. (In Russian)

---

\* This 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).

- Berdyayev N.A. *Filosofiya svobody* [The Philosophy of Freedom]. In: *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [The Philosophy of Freedom. The Meaning of the Creative Act]. Moscow: Pravda Publ., 1989, pp. 10–250. (In Russian)
- Berdyayev N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha* [The Philosophy of the Free Spirit]. Moscow: Respublika Publ., 1994. 480 p. (In Russian)
- Berdyayev N.A. *Samopoznanie: Opyt avtobiografii* [Self-Knowledge: An Essay in Autobiography]. Moscow: AST Publ., 2022. 480 p. (In Russian)
- Berdyayeva L. *Professiya: zhena filosofa* [Profession: Philosopher's Wife], ed. by E.V. Bronnikova. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 2002. 262 p. (In Russian)
- Bychkov S. Konflikt v Svyato-Sergievskom Bogoslovskom institute [The Conflict in St. Sergius Institute]. In: Fedotov G.P. *Sobranie sochinenii v 12 t. T. 12. Pis'ma G.P. Fedotova i pis'ma razlichnykh lic k nemu. Dokumenty* [Complete Works in 12 vol. Vol. 12. G.P. Fedotov's Letters and Letters of Various Persons to him. Documents]. Moscow: Tetis Publishing, 2008, pp. 262–378. (In Russian)
- Ermichyov A. Diskussiya o celyah Sankt-Peterburgskogo Religiozno-filosofskogo obshchestva oseni 1908 g. i ee zavershenie v fevrale 1917 [The Debate About the Goals of St. Petersburg Religious-Philosophical Society in Autumn 1908 and its Completion in February 1917], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 2013, no. 2, pp. 114–128. (In Russian)
- Fedotov G. [Bogdanov E.]. Tragediya intelligencii [The Tragedy of the Intelligentsia], *Versty* [Miles], 1927, no. 2, pp. 145–184. (In Russian)
- Gaponenkov A. Epistolarnyj dialog S.L. Franka i N.A. Berdyayeva [Epistolary Dialog of S.L. Frank and N.A. Berdyayev]. In: *Nikolaj Berdyayev: epistolarnyj razgovor. Arhivnye materialy* [Nikolaj Berdyayev: Epistolary Conversation. Archival Materials], ed. by T.G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN Publ., 2023, pp. 16–43. (In Russian)
- Klépinine T. *Bibliographie des œuvres de Nicolas Berdiaev*. Paris: Institut d'études slaves, 1978. 160 p.
- Makarova A. Konservativizm Nikolaya Berdyayeva: svoboda preobrazheniya tradicii [Conservatism of Nikolaj Berdyayev: Freedom to Transform Tradition], *Vestnik Svyato-Filaretovskogo instituta*, 2023, no. 47, pp. 69–88. (In Russian)
- Obolevitch T. Between Russia and the West. An Interview on Nikolaj Berdyayev, *Sourozh*, 2020, pp. 72–73.
- Obolevich T., Marchadier B. N.A. Berdyayev i Jacques Maritain: dar druzhby [N.A. Berdyayev and Jacques Maritain: the Gift of Friendship]. In: *Velikaya druzhba: perepiska Jacques'a i Raissy Maritain s N.A. Berdyayevym* [The Great Friendship: Correspondence Between Jacques and Raissa Maritain with N.A. Berdyayev], ed. and trans. by T. Obolevich, B. Marchadier. Zielona Gura: Uniwersytet Zielonogórski, 2022, pp. 5–36. (In Russian)
- Pavlov I. N.A. Berdyayev i intelektual'naya istoriya pravoslaviya: predvaritel'nye zamechaniya [N.A. Berdyayev and Intellectual History of Orthodoxy: Preliminary Observations], *Filosoficheskie pis'ma. Russko-evropejskij dialog* [Philosophical Letters. Russian-European Dialogue], 2022, vol. 5, no. 1, pp. 88–99. (In Russian)
- Pavlov I. Ponyatie “novoe religioznoe soznanie” kak politicheskoe dejstvie: k voprosu o vliyanii idej D.S. Merezhkovskogo na razvitie filosofii N.A. Berdyayeva [The Concept of New Religious Consciousness as a Political Act: Remarks on the Influence of D. Merezhkovsky's Ideas on the Elaboration of N. Berdyayev's Philosophy], *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta* [Bulletin of the Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University]. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie, 2023, no. 105, pp. 83–97. (In Russian)
- Polovinkin S. N.A. Berdyayev i pravoslavie [N.A. Berdyayev and Orthodoxy], *Vestnik Russkoj khristianskoj gumanitarnej akademii* [Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy], 2017, vol. 18, no. 3, pp. 142–148. (In Russian)
- Voytenko A. “Mozhet byt'”, etot skandal na celye mesyacy”. Etapy i itogi konflikta G.P. Fedotova s Pravleniem Bogoslovskogo instituta v Parizhe v 1939 godu [“This Scandal Could Last for Months”. Stages and Outcome of the Conflict of G.P. Fedotov with the Board of St. Sergius Orthodox Institute in Paris in 1939], *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Volgograd State University], Seriya 4, Istoriya. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniya, 2018, no. 6, pp. 94–106. (In Russian)

*И.А. Пильнов*

## **Великая русская революция и социализм в работах Н.А. Бердяева и Б.В. Яковенко середины 1910-х – 1920-х гг.**

*Пильнов Илья Андреевич* – аспирант. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: iapilnov@edu.hse.ru

В данной статье предпринимается попытка сравнительного анализа проблематики революции и социализма в философском творчестве Николая Бердяева и Бориса Яковенко. Автор преследует цель сопоставить ключевые философско-политические концепты двух мыслителей для выявления общности и различия их взглядов. Предметом рассмотрения выступают работы Бердяева и Яковенко периода середины 1910-х – 1920-х гг. В статье показано, что с историко-философской точки зрения именно данный период творчества обоих мыслителей дает основание для компаративного анализа их революционной аналитики. После написания «Истории Великой Русской революции» Яковенко не возвращался к осмыслению событий революции в России, Бердяев же после 1924 г. начинает использовать иные подходы в обсуждении философско-исторической и социально-политической проблематики. Близость позиций двух философов проявляется в сходстве концептуального аппарата, а различия – в исходных философских интуициях и метафизических взглядах, которые определяют их философский горизонт. В статье делается вывод, что Бердяев и Яковенко отчасти сближаются в своих трактовках, обсуждая вопрос о свободе и различных формах несвободы, рассматривая его сквозь призму философско-политической программы социализма и событий революции и выявляя их религиозную и духовную природу.

**Ключевые слова:** Николай Бердяев, Борис Яковенко, революция, интеллигенция, социализм, плюрализм, духовность, творчество, свобода

### **Введение**

Интеллектуальные усилия русских мыслителей, оказавшихся в 1920-е гг. в вынужденной эмиграции, сосредотачиваются на теме революционной катастрофы и роли большевиков в ней, что составляет самостоятельное направление философии российской истории и политики [Кара-Мурза, Поляков, 1999]. Они свидетельствуют о продуктивном стремлении интеллигенции, придерживающейся разных политических взглядов, к выяснению вопроса об особенностях исторического развития России, ее цивилизационной самоидентификации, а также о попытке осознать рево-

люцию и социализм как культурные и социальные явления [Вандалковская, 2009]. Эти историософские и публицистические сочинения нередко демонстрируют внутреннюю конфликтность эмигрантской среды, противостояние ценностей, идеалов и идеологий, характерные для отношений между различными социальными группами в истории России [Струве, 2005, с. 19]. Основным фокусом этого дискурса становится вопрос о религиозной, идеологической и политической направленности русской революции. Многие мыслители обращают особое внимание на кризис морали и идеалов, на уменьшение политических и культурных свобод, на интенсивно укрепляющуюся власть большевизма в России, давая свой ответ на то, что такое большевизм и социализм [Степун, 2009, с. 426].

Анализ проблематики русской революции, интеллигенции и социализма приводит философов не только к политическому, но главным образом к моральному выводу. Эта линия развития политико-философских дискуссий русских интеллектуалов крайне важна еще и потому, что она выявляет общую логику движения идейно различных представителей общественной мысли к этически трактуемой философии истории и политике при сохраняемой автономии теоретических оснований. Ярким примером здесь является социальная мысль Н.А. Бердяева и Б.В. Яковенко. Именно нравственные следствия революции, оцениваемые как пагубные для российской культуры и свободы, продолжают в эмигрантский период рассматривать бывшие участники «Вех». Для Н.А. Бердяева проблема заключается в главном виновнике и вдохновителе революции – интеллигенции, увлеченной идеями утилитаризма и материализма, профанировавшей духовные начала жизни человека и общества, что взрастило в народном сознании нигилизм и открыло путь к идеологическому доктринерству и политическому насилию. В такой системе морального ригоризма и политической целесообразности идея становится догмой, вытесняя религию, а святость теряет свою духовную суть, превращаясь в нерелигиозное, лишенное мистического характера явление. Справедливо утверждать, что основанием историософской критики Бердяевым русской революции становится отношение к фактору религиозности культуры и мистической стороны жизни, без которых для него невозможна настоящая свобода – и духовная, и политическая [Жукова, 2023, с. 36–37].

Б.В. Яковенко, в дореволюционный период выступавший идейным оппонентом участников религиозно-философских обществ Москвы и Санкт-Петербурга с позиции неокантианства, не остается в стороне от основной моральной и философской работы русских эмигрантов-интеллектуалов. В центре его анализа – те же темы, что волнуют веховцев, но он, в свою очередь, пытается предложить альтернативный анализ. Яковенко был не удовлетворен метафизической концептуализацией свободы и творчества у Бердяева, и его понимание революции и свободы явно отличается от бердяевского дискурса о революции. В целом сближаясь с освещением философско-исторического контекста, Яковенко перетолковывает смысл событий, отнимая его у религии и перенося в область философских абстракций. Яковенко был недоволен некоторыми положениями социальной философии Бердяева и, по сути, отвечал на бердяевскую версию веховской историософии своим проектом политической философии, который можно реконструировать прежде всего в его «Истории Великой Русской революции» и эмигрантской публицистике.

Религиозность была чужда Яковенко, ведь для него религиозная идеология сама становится насильственной, поскольку подчиняет общественную жизнь ряду религиозных догм. Другой крайностью проявления религиозности оказывается подчинение общественной морали и жизни личному мистическому опыту, который во многом произволен. Религия выступает ограничителем, она сводит все остальные ценности и культурные объекты к себе, отрицая разнообразие общественной жизни и индивидуальные свободы. В свою очередь религиозность закрывает путь

для свободы, ведь она направлена на вечные идеалы и ожидание религиозных благ, когда общественное устройство подразумевает свободу активного действующего начала, творчества, которые религиозность может подавлять [Яковенко, 1991, с. 234–237]. Оба мыслителя, обращаясь к животрепещущей для них проблеме, как кажется, пользуются сходным концептуальным аппаратом, однако их философские «призмы» и способы теоретизации подчеркивают отличия в суждениях и выводах, выявляя двойственный смысл русской революции и социализма. В историко-философском отношении сопоставление позиций Бердяева и Яковенко в наиболее активный период осмысления этих тем – с середины 1910-х по 1920-е гг. – может дать нам более точное представление об аналитике революции и большевизма в русской социально-политической и религиозно-философской мысли.

С нашей точки зрения, компаративный анализ взглядов Бердяева и Яковенко не только помогает выявить точки пересечения и расхождения в их подходах, но проливает свет на более широкие философские и идеологические споры, характерные для эпохи и отраженные в дореволюционных и эмигрантских дискуссиях [Митрохин, 2009], представляющих разные идейные и политические «лагеря» русской мысли. Яковенко, акцентируя внимание на свободе как основе плюрализма и демократического процесса, и Бердяев, рассматривающий свободу через призму метафизики и духовного обновления, предлагают уникальные, но взаимодополняющие перспективы. Сравнение взглядов двух мыслителей, стоящих не на позиции социализма, а отстаивающих во многом демократические и либеральные политические идеалы, позволяет лучше понять, как разные философские школы и направления влияли на формирование политических и общественных идеалов в России. Эти два мыслителя, несмотря на некоторые общие темы, предложили существенно разные взгляды на политическую и социальную реальность, что делает их сравнительный анализ важным для осмысления интеллектуального поля того времени.

### **Историософская критика Н.А. Бердяева: революционный нигилизм интеллигенции**

Для Н.А. Бердяева – философа истории и метафизика, одного из авторов сборников «Вехи» и «Из глубины», революция изначально не является чисто политико-социальным явлением. Для мыслителя масштабный политический кризис обнажает не только общественные, но и духовные, культурные и религиозные проблемы, которые приводят русское общество к революционной трагедии – крушению Российской империи, социальному и духовному хаосу. Мотив Бердяева становится понятным, если исходить из его метафизической трактовки социальных событий. Как характерно для Николая Бердяева, решение революционного вопроса начинается с внутреннего мира каждого человека [Бердяев, 2017, с. 6].

Анализируя русскую революцию, Бердяев акцентирует внимание на моральной оценке главного виновника событий – интеллигенции. Российская интеллигенция, глубоко проникнутая европейскими идеями, играет активную роль в трансформации духовных устоев общества. Нигилизм, присущий этой социальной группе, становится препятствием для позитивных изменений. В ходе Великой русской революции, по мнению Бердяева, демократическая и леворадикальная интеллигенция сталкивается с проблемой: ее нигилизм не создает основы для конструктивной деятельности, тогда как целью должно быть стремление к духовному обновлению, которое могло бы стать подлинным результатом революции [Там же, с. 7–8]. Его ожидания от революции двойки – страх хаоса и надежда на обновление. При этом Бердяев мыслит некий идеал будущего: страна после революции, проходящая через

радикальное отрицание всех старых догматов и норм, может ориентироваться лишь на вечные ценности. Даже прежнее противостояние Востока и Запада будет снято в новом культурном и духовном синтезе. Мысль Бердяева можно реконструировать следующим образом: он не исключает, что интеллигенция, только создавшаяся или старая, отказавшаяся от нигилизма и западничества, придет к выполнению просветительской и наставнической миссии, прививая духовные ценности широким слоям народа [Бердяев, 2017, с. 55–56].

Сама революция, согласно Бердяеву, представляет собой непростое испытание для самосознания русской интеллигенции. Отсутствие адекватного исторического анализа и неспособность осознать глубину событий, таких как мировая война и Великая русская революция, являются факторами, которые приводят к необходимости пересмотра основ интеллигентского мировоззрения, ее моральной догматики. Диалектика внешнего и внутреннего в моральном самосознании интеллигенции проявляется неудовлетворенностью существующим положением вещей, хотя и может служить стимулом для ее творческой работы. В этом для Бердяева обнаруживается момент открытости и непредрежденности – он видит возможность перехода от негативного и нигилистического мышления к созидательному и конструктивному, ведь в ситуации социального и ценностного кризиса особенно важно проявление творческого подхода, который способен преодолеть негативные тенденции и нигилизм. Трактовка Бердяевым интеллигенции парадоксальна: он считает, что она не обладает внутренним революционным потенциалом, но, скорее, является частью среды, создающей предпосылки для возникновения революционных событий, при этом нередко оказывается в затруднительном положении, не будучи способной предложить конструктивные решения и уходя в отрицание культурных и духовных ценностей [Там же, с. 32–33]. Как «триггер» революции интеллигенция заражает душу народа нигилизмом, в распространении которого Бердяев обвиняет в «Духах русской революции» Льва Толстого [Бердяев, 1990, с. 80–81].

### **Вопрос об освобождении народа**

Чем же является революция для народа? Бердяев исходит из тезиса об ограниченном осуществлении народом своей воли в силу недостатка личных прав и благ. В историософской схеме Бердяева эта проблема увязана со спецификой становления русской государственности: ограничение обусловлено пространственно-географической обширностью государства, что требовало централизации власти и бюрократизации, что в свою очередь подавляло народную волю в пользу интересов государства. Однако революционные события и мировая война могли стать катализаторами изменения народного сознания, способствуя его самостоятельности, стремлению к реализации собственной воли внутри государственных границ [Бердяев, 2017, с. 41–42]. Заметно, что Бердяев пытается производить, помимо культурно-духовного, социально-политический анализ, но эта попытка остается весьма поверхностной. Бердяеву как аналитику явно не хватает достаточных концептуальных средств для того, чтобы связать свои метафизические интуиции с материальными компонентами революции и духовными ее основаниями. В результате он удовлетворяется тезисом о конфликте государства и свободных сил личности и общества: «Государственное овладение необъятными русскими пространствами сопровождалось страшной централизацией, подчинением всей жизни государственному интересу и подавлением свободных личных и общественных сил» [Там же, с. 41]. Историософская логика Бердяева следующая: истинное восстановление свободы народа требует внутренней революции каждого его члена, направленной на освобождение

его духовного потенциала [Бердяев, 2017, с. 46–47]. Потрясения, что привносит революция, приводят к новому этапу исторического процесса – для Бердяева-метафизика здесь открывается альтернативность истории.

### Социализм и буржуазность в оценке Н.А. Бердяева

Бердяев придает равное значение как революционным, так и реакционным аспектам исторических событий. Революция, с его точки зрения, служит проверкой старых идеалов и ценностей, иницируя процесс переоценки, который должен завершиться утверждением позитивных и духовных идеалов. «Русская революция есть гибель многих, слишком многих русских иллюзий, иллюзий народнических, социалистических, анархических, толстовских, славянофильских, теократических, империалистических и др.», – формулирует философ [Бердяев, 2006б, с. 31–32]. Реакция же, или контрреволюция, представляет собой освободительное движение, целью которого является возвращение народу свободы в духовном ее измерении. Но эта духовность отлична от духа буржуазности и духа социализма, в которых Бердяев видит сходство. Буржуазное мировоззрение, глубоко укорененное в материальном бытии, во многом отрицающее духовное, является для него источником социализма. Социализм, как продолжение буржуазного общественного устройства, стремится к распространению буржуазного мировоззрения и способа устройства жизни для большинства, но он не может возвыситься над материальным бытием, предоставить свободу народу, раскрыть его духовные и творческие начала [Там же, с. 194–195]. Социализм берет на себя роль централизующей силы государства и социальными внешними силами пытается влиять на внутренний душевный мир. Ему не присуще творческое начало, поэтому он и не может предложить чего-то реакционного, чтобы окончить революционные процессы. Важнее внутренняя революция, что разворачивается в каждом индивиде; иными словами, в человеке должна проявлять себя духовная жизнь.

Парадокс отношения Бердяева к социализму заключается в том, что он считает его новой религиозностью, однако отмечает, что он строится на других, не духовных основаниях. Основным аспектом социализма является лишение свободы. Идеология социализма провозглашает победу мирских ценностей, что для Бердяева означает уничтожение возможности восхождения в трансцендентный мир истины. Для него материалистический социализм эквивалентен порабощению духа. Под социализмом, по мнению Бердяева, невозможно решить те проблемы, которые возникают в период революции [Там же, с. 221–222].

Народ, будучи открытым к историческому процессу, ощущает конфликтную ситуацию и видит необходимость решения социально-политических задач. Однако, по Бердяеву, социалистический идеал оказывается всего лишь социалистической утопией массовой буржуазности. Вывод Бердяева крайне важен: он будет развит в его классических работах «Новое средневековье» и более поздних – «Истоки и смысл русского коммунизма» и «Русская идея». Социализм – это кульминационное развитие буржуазной культуры, а не ее преодоление. Сам дух социализма направлен на массу, а не на индивида, он направлен на материальность, а не на мир духовный [Бердяев, 2006а, с. 24–25]. Подмена духовного материальным является одной из самых важных критических фокусировок Бердяева. Материя по своей природе несвободна, имманентность противостоит трансцендентности, науки противостоят творчеству. Бог полностью замещается буржуазным образом жизни и государством, профанируется. Это приводит к слову мира внутреннего, что для Бердяева является катастрофой.

## Революция как катастрофа

В своем восприятии и оценке революции Бердяев становится все более пессимистичным: это связано с тем, что контрреволюции не последовало, и народ не получил политической свободы, тогда как большевизм одержал верх. «Русская революция есть великое несчастье. Всякая революция – несчастье. Счастливых революций никогда не бывало. Но революции посылаются Божьим Промыслом, и потому народы многому в них научаются», – формулирует русский философ [Бердяев, 2002, с. 256]. Бердяев ждет личной духовной революции. Но в социалистической революции она подавляется материальными переживаниями, что создает новую веру, решающую духовный вопрос при помощи государственного аппарата [Там же, с. 263–265]. Революция есть свершающийся апокалипсис, переход на новую стадию творческой духовной жизни. Революция неотвратима, она решает накопившиеся противоречия. Контрреволюция же – движение свершившейся внутренней духовной революции. Однако эти чаяния Бердяева опрокидываются жестоким реализмом исторического момента [Федотов, 1991, с. 544–546]. Таким образом, апокалипсис, вызванный революцией, не приносит нового мира, а лишь означает в трактовке Бердяева конец истории [Никоненко, 2021, с. 168].

Согласно Бердяеву, в результате столкновения различных идей происходит проверка их на прочность перед вечными ценностями, которые даже могут конфликтовать с национальными идеалами [Силантьева, 2018, с. 100–101]. Революция, по Бердяеву, – это не только социально-политический процесс, но и глубокий духовный вызов, который интеллигенция не смогла принять – она не выполнила роль просветителя и руководителя народа из-за своей нигилистической склонности [Бердяев, 2006б, с. 105–107]. Социализм, в свою очередь, представляется им как средство, разрушающее духовные ценности и подавляющее индивидуальную свободу.

Бердяев не был одинок в этих оценках, сходные рассуждения о политике через проблематику духовности и религиозности мы находим у многих философов, разделивших эмигрантскую судьбу [Струве, 1990; Франк, 1990; Степун, 2010; Федотов, 2011]. Однако если убрать фиксацию на религиозности и вернуться к ценности свободы вне теологического ее рассмотрения, то эту общность можно найти в работах и другого русского мыслителя – Бориса Валентиновича Яковенко, который был идейным и мировоззренческим противником Бердяева, отстаивая принципы «научной» философии в противоположность русской религиозной мысли.

## Истоки политической философии Б.В. Яковенко

Истоки политической философии Бориса Яковенко представляют собой сложное переплетение различных интеллектуальных традиций и влияний. Его философия является результатом интенсивного взаимодействия с европейской мыслью, где осмысление уникального исторического пути России становится в эмигрантский период смысловым и моральным горизонтом интеллектуального поиска. Необходимо артикулировать ключевые идеи и концепты, лежащие в основе политической философии Яковенко, чтобы дать наиболее точную интерпретацию его взглядов на государство, свободу, демократию и социальную справедливость. Это позволит выявить у Бердяева и Яковенко как сходства, так и различия в представлениях о свободе, выступающей основанием их философских построений.

Основу политико-философской концепции Б.В. Яковенко составляет сложный комплекс неокантианских представлений о человеке, его познавательной активности в формах культуры и социальности. Для реконструкции его подхода необходимо

указать на две работы: «Сущность плюрализма» и «Учение Риккерта о сущности философии». Если Риккерт в попытке сведения истории к познанию и логике упускает множество других аспектов, к примеру волю или различные эмоциональные состояния, которые могут быть более значимы для герменевтики, чем для неокантианства, то история для Яковенко более объемна. Она как бы имеет две формы проявления: с одной стороны, мир фактов и законов, с другой – изучение уникального, не поддающегося пониманию с точки зрения законов, индивидуального опыта. История все же основывается на материале, а не представляет из себя формальную науку. Но и все науки работают с разными регионами реальности, а их итоги плюралистичны [Яковенко, 2000, с. 490–492].

Философия Яковенко строится на рациональном анализе сознания, а не на внутренних переживаниях отдельного индивида. Плюрализм же проявляется в философии как феноменологическая критика. Критика и рациональность противостоят внутренним переживаниям. Этот подход напоминает принцип демократии, которая стремится к разворачиванию поля дискуссии для «апробации» разных истин, в то время как социализм предполагает монизм, утилитаризм и уменьшение свободы критики [Мелих, 2012, с. 432–434]. По мнению Ю.Б. Мелих, плюрализм – «это в первую очередь основная интимная убежденность самого Яковенко» [Там же, с. 444].

С точки зрения Яковенко, монизм не способен преодолеть дуализм, из которого он проистекает. Монизм предполагает субъектно-объектную дихотомию, но пытается свести одно в другое, оставаясь скрытой формой дуализма, при этом производя редукцию к психологизму или натурализму [Яковенко, 2000, с. 285–286]. Необходимо применять плюралистичный взгляд на различные области познания, чтобы избежать догматизма. Для Яковенко плюрализм – феноменологическая критика, различающая многообразие сущего вне количественно-качественной дихотомии [Там же, с. 290–291]. Этой установкой определяется взгляд на историю: бытие определяется свободой, а свобода необходима для хода истории, чтобы она не была ограничена детерминистскими трактовками. Вечный конфликт истории – борьба автократии и демократии, иными словами, монизма (догматизма) и плюрализма (критицизма). По Яковенко, автократия пытается создать монизм идеологии, а демократия стремится вернуть плюрализм в общественное поле. Как отмечает Мелих, утопия Яковенко и заключается в том, что он отходит от рационалистических принципов, отдавая предпочтение многообразию истины и бытия [Мелих, 2012, с. 454–455].

### **Революция и социализм в оценке Б.В. Яковенко**

Яковенко, находящийся под сильным влиянием западной мысли, признает значительные различия между интеллектуальными и политическими традициями России и Запада и толкует это как причину для возникновения политических и социальных дискуссий [Дель Эра, 2012, с. 423–426]. В таком дискуссионном поле находится и мысль Яковенко, который в эмиграции отдает немало сил политической публицистике. Находясь в Италии, сначала он пытается освещать события, происходящие на родине, не затрудняя себя глубоким историософским анализом. Однако его настроение меняется. Успехи большевиков, которых он рассматривал как преграду на пути демократии и плюрализма, приводят Яковенко к неутешительным прогнозам, что свобода и демократия не смогут закрепиться на территории бывшей Российской империи. Все это станет побудительным мотивом к написанию «Истории Великой Русской революции» – работы, в которой Яковенко выступает убежденным сторонником свободы. Этот концепт становится ключевым в его анализе революции и большевизма.

Дав экспозицию своей идеи в предисловии, он переходит к объективно-историческому рассмотрению предреволюционных событий и Великой русской революции. Для Яковенко история не сводится к политическим и экономическим аспектам; она служит возможностью рассмотреть противоречия между свободой и необходимостью, освобождением и узами зависимости. Духовность играет ключевую роль в его рассмотрении, и она должна быть свободной, чистой, творческой и добродетельной. Классовый подход к обществу не удовлетворяет его с точки зрения методологии философии истории, поскольку он сосредоточен на материальных и экономических аспектах. Хотя воля и интересы класса могут быть более чистыми, чем у отдельного индивида, но они ограничены материальным видением мира и истории. Истинная революция, и здесь Яковенко вторит Бердяеву, происходит в духовной сфере. Революционные изменения вне практики насилия при выраженном стремлении к свободе являются идеалом для Яковенко. Принуждение, даже в целях получения свободы, обречено на неудачу. Революция должна способствовать расширению свободы, но наиболее справедливым способом в конкретной ситуации. Это то, что Яковенко называл своей «идеалистической революцией»: «И ясно, что в таком случае долг всякого истинного поборника свободы и духа, всякого подлинного и искреннего революционера состоит сейчас в том, чтобы снять с достигнутого так безжалостно облепившую его и уродующую материалистическую эгоистическую оболочку и дать выявиться ему во всей своей подлинной революционности и во всей своей нравственно-идеалистической красе» [Яковенко, 2013, с. 27]. Эта революция свободна от злой воли и борьбы за материальные блага, она стремится к свободе и справедливости [Там же, с. 26–28].

Для Яковенко революция представляет собой динамическое стремление к смене власти, совершающее переход от автократического управления к демократическим формам правления. Он рассматривает Великую Русскую революцию как возможное начало демократического движения славянства, считая, что, если эгоизм не начнет доминировать, революция приведет к освобождению. Признавая слабость демократических традиций в России и разрушительную силу бунта, Яковенко продолжает придерживаться концепции конструктивной революции, указывая при этом, что ни одна революция не может полностью соответствовать своим идеалам [Ермишин, 2018, с. 69]. Приближаясь к завершению своего анализа, Яковенко констатирует тупиковую ситуацию, в которой оказывается движение, стоящее на стороне принципов свободы и демократии. Он выделяет три возможных сценария завершения русской революции: установление власти Советов, установление армейской диктатуры и анархическое революционное состояние, которое в конечном итоге может превратиться в диктатуру определенной политической силы, способной навязать свою волю большинству. Яковенко заключает, что свобода не достигла своего расцвета в результате революции, а скорее погибла. Подобно многим другим философам и интеллектуалам в изгнании, он воспринимает итоги революции с обостренным чувством исторического пессимизма [Яковенко, 2013, с. 310–311].

### Заключение

Анализ работ Н.А. Бердяева и Б.В. Яковенко, посвященных революции и русской истории, показывает наличие концептуальных пересечений. Оба философа рассматривают революцию и социализм не только с политической и социальной точек зрения, но и как явление с духовным значением. Для Бердяева сущность социализма заключается в его способности выступать подобно религиозному культу, привлекая последователей и формируя убеждения, связанные с ценностями буржуазной культуры, но одновременно ограничивая свободу и творческие проявления, тогда

как для Яковенко социализм представляет собой скорее угрозу для свободной конкуренции идей и демократии, нежели новую форму религиозности. Оба философа считают социализм формой ограничения человеческой свободы и препятствием для исторического развития, по крайней мере в его материальной форме. Революция, по их мнению, в первую очередь разрушает существующий порядок и фокусируется на материальных аспектах, а не на созидании нового.

Для Бердяева концепция свободы играет ключевую роль, представляя собой метафизический принцип, имманентный революции. Как исторический апокалипсис, она открывает возможность народу воплотить свои творческие способности и создать лучшие условия для жизни, но только при условии духовного возрождения. Он считает свободу не просто социальным и политическим феноменом, а фундаментальным метафизическим принципом, который имманентен человеческой природе и историческому процессу. Для Бердяева свобода имеет религиозное измерение и связана с духовным возрождением личности и общества. Свобода для Яковенко является необходимым условием для существования плюрализма и разнообразия подходов к истине, способствующих более гармоничному и глубокому пониманию мира и человеческого общежития. В его представлении свобода неразрывно связана с демократическими процессами и правом на свободное выражение мнений. И для Бердяева, и для Яковенко свобода выступает в качестве основания их политико-философских концепций, где активность всех субъектов исторического процесса и события оцениваются с точки зрения реализации положительной свободы. В этом контексте революция играет двойственную роль – она обнажает общественные проблемы и выступает как «инструмент» истории, призванный полностью раскрыть потенциал общественного творчества, ведущий к созданию нового мира на основе духовной гармонии и блага. Однако реальность истории оказалась значительно более жестокой, чем представления о ней. Революция, ожидавшаяся обоими мыслителями, в своем воплощении приобрела угрожающий характер массового насилия, извращения морального закона и духовного закрепощения людей, что значительно усилило морально-критическую сторону их философии истории и политики.

### Список литературы

- Бердяев, 1990 – *Бердяев Н.А.* Духи русской революции // Из глубины. Сборник статей о русской революции. М.: Изд-во Московского университета, 1990. С. 55–89.
- Бердяев, 2006а – *Бердяев Н.А.* Духовные основы русской революции. М.: АСТ; Хранитель, 2006. 445 с.
- Бердяев, 2006б – *Бердяев Н.А.* Философия неравенства М.: АСТ; Хранитель, 2006. 352 с.
- Бердяев, 2002 – *Бердяев Н.А.* Смысл истории. Новое средневековье / Сост. и комм. В.В. Сапова. М.: Канон+, 2002. 448 с.
- Бердяев, 2017 – *Бердяев Н.А.* Судьба России. СПб.: Лань, 2017. 202 с.
- Вандалковская, 2009 – *Вандалковская М.Г.* Историческая мысль русской эмиграции. 20–30-е гг. XX в. М.: ИРИ РАН, 2009. 432 с.
- Дель Эра, 2012 – *Дель Эра Т.* Политические произведения Б.В. Яковенко: итальянский период // Борис Валентинович Яковенко / Под ред. А.А. Ермичева. М.: РОССПЭН, 2012. С. 402–428.
- Ермишин, 2018 – *Ермишин О.Т.* Политическая философия Б.В. Яковенко // Вопр. философии. 2018. № 4. С. 63–70.
- Жукова, 2023 – *Жукова О.А.* Русская интеллигенция перед лицом философской истины: исторический и моральный выбор // История философии / History of Philosophy. 2023. Т. 28. № 1. С. 29–40.
- Кара-Мурза, Поляков, 1999 – *Кара-Мурза А.А., Поляков Л.В.* Русские о большевизме. Опыт аналитической антологии. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1999. 439 с.

- Мелих, 2012 – *Мелих Ю.Б.* Плюралистический большевизм Б.В. Яковенко: между научностью и убежденностью (Из истории социально-политических идей в России) // Борис Валентинович Яковенко / Под ред. А.А. Ермичева. М.: РОССПЭН, 2012. С. 429–455.
- Митрохин, 2009 – *Митрохин В.А.* Российская эмиграция: общественная мысль и политическая деятельность (20–30-е годы XX в.). Дисс. ... д. истор. наук. Саратов, 2009. 408 с.
- Никоненко, 2021 – *Никоненко С.В.* Рассел и Бердяев о марксизме, коммунизме и Советской России: сравнительный анализ // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2021. Т. 22. № 4 (2). С. 163–174.
- Силантьева, 2018 – *Силантьева М.В.* Николай Бердяев о «духах революции»: историко-этические параллели // Вопр. философии. 2018. № 1. С. 96–105.
- Степун, 2009 – *Степун Ф.А.* Жизнь и творчество. Избр. соч. М.: Астрель, 2009. 807 с.
- Степун, 2010 – *Степун Ф.А.* Религиозный смысл революции // *Степун Ф.А.* Избр. труды / Сост. К.А. Соловьев. М.: РОССПЭН, 2010. 672 с.
- Струве, 2004 – *Струве П.Б.* Дневник политика (1925–1935). М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2004. 872 с.
- Струве, 1990 – *Струве П.Б.* Исторический смысл русской революции и национальные задачи // Из глубины. Сборник статей о русской революции. М.: Изд-во Московского университета, 1990. С. 235–250.
- Федотов, 1991 – *Федотов Г.П.* Бердяев-мыслитель // Н.А. Бердяев: pro et contra / Под ред. А.А. Ермичева. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 1991. С. 538–550.
- Федотов, 2011 – *Федотов Г.П.* Революция идет // *Федотов Г.П.* Собр. соч.: в 12 т. Т. 5: И есть, и будет. М.: Sam & Sam, 2011. 424 с.
- Франк, 1990 – *Франк С.Л.* De profundis // Из глубины. Сборник статей о русской революции. М.: Изд-во Московского университета, 1990. С. 251–269.
- Яковенко, 1991 – *Яковенко Б.В.* Философское донкихотство // Н.А. Бердяев: pro et contra / Под ред. А.А. Ермичева. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 1991. С. 226–237.
- Яковенко, 2000 – *Яковенко Б.В.* Мощь философии. СПб.: Наука, 2000. 975 с.
- Яковенко, 2013 – *Яковенко Б.В.* История великой русской революции. М.: Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына; ВИКМО-М, 2013. 432 с.

## **The Great Russian Revolution and Socialism in the Works of N.A. Berdyaev and B.V. Yakovenko of the Mid-1910s–1920s**

*Ilya A. Pilnov*

National Research University “Higher School of Economics”. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: iapilnov@edu.hse.ru

This article attempts a comparative analysis of the problems of revolution and socialism in the philosophical work of Nikolai Berdyaev and Boris Yakovenko. The author aims to compare the key philosophical and political concepts of the two thinkers to identify the commonalities and differences in their views. The subject of consideration are the works of Berdyaev and Yakovenko of the period of the mid-1910s – 1920s. The article shows that from the historical-philosophical point of view it is this period of work of both thinkers that provides the basis for a comparative analysis of their revolutionary analytics. After writing “The History of the Great Russian Revolution” Yakovenko did not return to the comprehension of the event of the revolution in Russia, while Berdyaev after 1924 begins to use other approaches in the discussion of philosophical-historical and socio-political problems. The closeness of the positions of the two philosophers is manifested in the similarity of their conceptual apparatus, while the differences are in the initial philosophical intuitions and metaphysical views that define their philosophical horizon. The article concludes that Berdyaev and Yakovenko have a certain convergence of views, discussing the question of freedom and various forms of unfreedom, viewing it through the prism of the philosophical and

political program of socialism and the events of the revolution and revealing their religious and spiritual nature.

**Keywords:** Nikolai Berdyaev, Boris Yakovenko, revolution, intellectuals, socialism, pluralism, spirituality, creativity, freedom

## References

- Berdyaev N.A. Dukhi russkoy revolyutsii [Spirits of the Russian Revolution]. In: *Iz glubiny. Sbornik statei o russkoi revolyutsii* [From the Depths. A Collection of Articles on the Russian Revolution]. Moscow: Moskovskiy Universitet Publ., 1990, pp. 55–89. (In Russian)
- Berdyaev N.A. *Duhovnye osnovy russkoi revolyutsii* [Spiritual Foundations of the Russian Revolution]. Moscow: AST Publ.; Khranitel Publ., 2006. 445 p. (In Russian)
- Berdyaev N.A. *Filosofiya neravenstva* [Philosophy of Inequality]. Moscow: AST Publ.; Khranitel Publ., 2006. 352 p. (In Russian)
- Berdyaev N.A. Novoe srednevekovie (Razmyshlenie o sud'be Rossii i Evropy) [The New Middle Ages (Reflections on the Fate of Russia and Europe)]. In: *Filosofiya neravenstva* [Philosophy of Inequality], ed. by O.A. Platonov. Moscow: Institut Russkoi Civilizatsii Publ., 2012, pp. 512–601. (In Russian)
- Berdyaev N.A. *Sud'ba Rossii* [The Fate of Russia]. St. Petersburg: Lan' Publ., 2017. 202 p. (In Russian)
- Del Era T. Politicheskie proizvedeniya B.V. Yakovenko: italiyskiy period [Political Works of B.V. Yakovenko: Italian Period]. In: *Boris Valentinovich Yakovenko* [Boris Valentinovich Yakovenko], ed. by A.A. Ermichev. Moscow: ROSSPEN Publ., 2012, pp. 402–428. (In Russian)
- Ermishin O.T. Politicheskaya filosofiya B.V. Yakovenko [Political Philosophy of B.V. Yakovenko]. In: *Voprosy Filosofii*, no. 4, 2018, pp. 63–70. (In Russian)
- Fedotov G.P. *Revolutsia idet* [The Revolution Is Underway]. In: Fedotov G.P. *Sobranie sochineniy v 12 t.* [Collected Works in 12 vol.], vol. 5: I est', i budet [And Is, and Will Be]. Moscow: Sam & Sam Publ., 2011. 424 p. (In Russian)
- Fedotov G.P. Berdyaev-myslitel [Berdyaev the Thinker]. In: *N.A. Berdyaev: pro et contra* [N.A. Berdyaev: pro et contra], ed. by A.A. Ermichev, St. Petersburg: Izdatelstvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 1991, pp. 437–446. (In Russian)
- Frank S.L. De profundis. In: *Iz glubiny. Sbornik statei o russkoi revolyutsii* [From the Depths. A Collection of Articles on the Russian Revolution.]. Moscow: Moskovskiy Universitet Publ., 1990, pp. 251–269. (In Russian)
- Kara-Murza A.A., Polyakov L.V. *Russkie o bol'shevizme. Opyt analiticheskoy antologii* [Russians on Bolshevism. The Experience of an Analytical Anthology]. St. Petersburg: Izdatelstvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 1999. 439 p. (In Russian)
- Melikh U.B. Pluralisticheskii bolshevizm B.V. Yakovenko: mezhdru nauchnostiu i ubezhdenosti (iz istorii socialno-politicheskikh idei v Rossii) [B.V. Yakovenko's Pluralistic Bolshevism: Between Scientificity and Conviction (From the History of Socio-Political Ideas in Russia)]. In: *Boris Valentinovich Yakovenko* [Boris Valentinovich Yakovenko], ed. by A.A. Ermichev. Moscow: ROSSPEN Publ., 2012, pp. 429–455. (In Russian)
- Mitrokhin V.A. *Rossiyskaya emigratsia: obshchestvennaia mysl i politicheskaya deyatelnost' (20–30-e gody XX v.)* [Russian Emigration: Public Thought and Political Activity (20–30s of the 20<sup>th</sup> Century)]. Saratov: Dissertation of Doctor of Historical Sciences, 2009. 408 p. (In Russian)
- Nikonenko S.V. *Russell i Berdyaev o marksizme, kommunizme i Sovetskoy Rossii: sravnitelnyi analiz* [Russell and Berdyaev on Marxism, Communism and Soviet Russia: A Comparative Analysis]. In: *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii*, 2021, vol. 22, no. 4 (2), pp. 163–174. (In Russian)
- Silantieva M.V. *Nikolay Berdyaev o "dukhakh revolyutsii": istoriko-eticheskie paralleli* [Nikolai Berdyaev on the "Spirits of Revolution": Historical and Ethical Parallels]. In: *Voprosy Filosofii*, 2018, no. 1, pp. 96–105. (In Russian)
- Stepun F.A. *Religiozniy smysl revolyutsii* [The Religious Meaning of Revolution]. In: Stepun F.A. *Izbrannye trudy* [Selected Works], ed. by K.A. Soloviev. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010. 672 p. (In Russian)
- Stepun F.A. *Zhizn' i tvorchestvo. Izbrannye sochineniya* [Life and Work. Selected Works]. Moscow: Astrel' Publ., 2009. 807 p. (In Russian)

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

Struve P.B. Istoricheskiy smysl russkoy revolyutsii i natsionalnye zadachi [Historical Meaning of the Russian Revolution and National Tasks]. In: *Iz glubiny. Sbornik statei o russkoi revolyutsii* [From the Depths. A Collection of Articles on the Russian Revolution]. Moscow: Moskovskiy Universitet Publ., 1990, pp. 235–250. (In Russian)

Vandalkovskaya M.G. *Istoricheskaja mysl' russkoj emigracii. 20–30-e gg.* [Historical Thought of Russian Emigration in the 20–30s of the 20<sup>th</sup> Century]. Moscow: IRI RAS Publ., 2009. 432 p. (In Russian)

Yakovenko B.V. Filosofskoye donkikhotstvo [Philosophical Donkishness]. In: *N.A. Berdyayev: pro et contra* [N.A. Berdyayev: pro et contra], ed. by A.A. Ermichev, St. Petersburg: Izdatelstvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta Publ., 1991, pp. 226–237. (In Russian)

Yakovenko B.V. *Istoria velikoy russkoy revolyutsii* [History of the Great Russian Revolution]. Moscow: Dom russkogo zarubezhia imeni Aleksandra Solzhenitsina; VIKMO-M Publ., 2013. 432p. (In Russian)

Yakovenko B.V. *Moshh' Filosofii* [The Power of Philosophy]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2000. 975 p. (In Russian)

Zhukova O.A. Russkaya intelligentsia pered litsom filosofskoy istiny: istoricheskiy i moralnyi vybor [Russian Intellectuals in the Face of Philosophical Truth: Historical and Moral Choices]. In: *Istoriya Filosofii / History of Philosophy*, no. 1, 2023, pp. 29–40. (In Russian)

## МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

Чэнь Паньли, А.А. Костикова

### Воплощение идеи «золотой середины» в эстетике Конфуция

**Чэнь Паньли** – аспирант философского факультета. МГУ им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 1192324, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4; e-mail: 1499600747@qq.com

**Костикова Анна Анатольевна** – кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии языка и коммуникации философского факультета. МГУ им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 1192324, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4; e-mail: akostikova04@yandex.ru

В статье рассматриваются эстетические идеи, связанные с концептом *чжун юн чжи дао* 中庸之道 («золотая середина») Конфуция. Особое внимание уделено следующим положениям конфуцианской эстетики: *вэнь чжи биньбинь* 文质彬彬 «наружность и сущность равно совершенны»; *лэ эр бу инь, ай эр бу шан* 乐而不淫, 哀而不伤 «будучи радостной, не непристойна, будучи печальной, не ранит»; *цзинь шань цзинь мэи* 尽善尽美 «вполне красиво и вполне нравственно». Автор приходит к выводу, что в конфуцианской эстетике выражена идея *чжунхэ чжи мэи* 中和之美 «красоты срединной гармонии», воплощающая древнекитайскую мысль о «балансе инь и ян». Конфуций выступал за равенство *вэнь* «наружность» и *чжи* «сущность», которые должны дополнять друг друга и соответствовать принципу «золотой середины». Философ восхвалял музыку 關雎 *Гуань Цзюй* («Встреча невесты»), утверждая, что она «веселая, но не непристойная, печальная, но не ранит», и считал, что печаль и радость порождают друг друга и приспособляются друг к другу. Конфуций четко отделил красоту от добра, и сочетание красоты и добра, которого он придерживается, на самом деле основано на почитании нравственности.

**Ключевые слова:** история китайской философии, эстетика Конфуция, *чжун юн чжи дао* 中庸之道 «золотая середина», *чжунхэ чжи мэи* 中和之美 «красота срединной гармонии»

За последние 100 лет Китай осуществил ряд мер для того, чтобы спасти страну от гибели (в связи с попыткой некоторых держав ее поделить) и вести борьбу за ее существование и развитие. Китай пережил культурную революцию и попытки вестернизации. Позже китайский народ постепенно осознал, что традиционная культура является сильнейшей опорой для великого возрождения китайской нации, и вернулся к развитию традиции. Некоторые университеты и академии создали научно-исследовательские факультеты китаеведения; все больше школ вводят курсы традиционной культуры, посвященные чтению классических произведений, изучению

древнекитайского языка; телеканалы, газеты и журналы запустили программы, колонки и статьи, связанные с китаеведением. То же самое верно и для традиционной эстетики. Сейчас в Китае стали популярными одежда, украшения, мебель и бытовые товары в национальном стиле. Во многих аспектах современной китайской жизни заметно влияние конфуцианской эстетической мысли.

Основной идеей конфуцианской эстетики является *чжунхэ чжи мэи* 中和之美 «красота срединной гармонии», которую считают эстетическим стандартом ее создателя – Конфуция. «Красота срединной гармонии» выражается в трех принципах: *вэнь чжи биньбинь* 文质彬彬 «наружность и сущность равно совершенны», *лэ эр бу инь, ай эр бу шан* 乐而不淫, 哀而不伤 «будучи радостной, не непристойна, будучи печальной, не ранит», *цзинь шань цзинь мэи* 尽善尽美 «вполне красиво и вполне нравственно». На самом деле Конфуций не выдвигал концепцию *чжунхэ чжи мэи*, поэтому в его трудах нет упоминания этого понятия. Трактатка академическим сообществом *чжунхэ чжи мэи* 中和之美 «красоты срединной гармонии», по сути, вытекает из идеи *чжун юн чжи дао* 中庸之道 «золотой середины» Конфуция. Он унаследовал и развил идеи мудрецов прежних эпох, а именно *шанч-жун* 尚中 «высоко ценить середину» и *шан-хэ* 尚和 «высоко ценить гармонию». В частности, это *чжун-дао* 中道 «учение о середине», *чжун-син* 中行 «беспристрастие» и *чжун-чжэн* 中正 «справедливость» в «Чжоу и» («Книге перемен»)»<sup>1</sup>, а также *чжи-чжун* 执中 «держание середины» в «Шаншу» («Книге истории»)»<sup>2</sup>.

Принцип «золотой середины» (*чжун юн чжи дао* 中庸之道), выдвинутый Конфуцием, после длительного осмысления и проработки лег в основу его способа понимания проблем и их решения [Конфуций, 2001, с. 46]. Красота *чжун юн* 中庸 «золотой середины» – это *чжунхэ чжи мэи* 中和之美 «красота срединной гармонии» в эстетике. Это верно в отношении природной, человеческой и художественной красоты. Выше отмечалось, что *чжунхэ чжи мэи* 中和之美 «красота срединной гармонии» – это определение, данное последующими поколениями эстетики, которой восхищался Конфуций. Оно берет свое начало в учении о *чжун юн чжи дао* 中庸之道 «золотой середине» и воплощает в себе «золотую середину». Что касается того, кто первым употребил это слово, то выяснить это уже невозможно.

Итак, что такое *чжунхэ чжи мэи* 中和之美 «красота срединной гармонии» (красота *чжун юн* 中庸 «золотой середины»)?

Идея Конфуция о «золотой середине» восходит к представлению китайской философии о том, что все сущее в мире можно разделить на два противоположных свойства *инь-ян*. *Ян* – твердое и активное, а *инь* – мягкое и пассивное. Хотя существующие труды Конфуция не содержат слова *инь-ян*, однако нельзя отрицать, что его мысли воплощают в себе мудрость *инь-ян* (т.е. мудрость золотой середины, соединяющей *инь* и *ян*). Зарождение идеи *инь-ян* связывают с «Восьмью триграммами» (八卦 *багуа*) Фу-си 伏羲 (легендарный первый император Китая (2852–2737 до н.э.). Самая ранняя существующая историческая книга по этой теме – «Предисловие Шаншу» («Предисловие к книге истории»): 古者伏羲氏之王天下, 始画八卦, 造书契, 以代结绳之政<sup>3</sup>. «В древние времена Фу-си, чтобы управлять миром, первым рисовал багуа и вырезал знаки, которые использовались вместо узлов для фиксации событий и решения политических дел»<sup>4</sup>. «Восемь триграмм» (八卦 *багуа*), являю-

<sup>1</sup> «Чжоу и» («Книга перемен») включает в себя «И цзин» и комментарии к ней. Традиционно считается, что «Чжоу и» была составлена на основе «И» («Канона перемен»), отредактированного Чжоу Вэнь-ваном, и обрела окончательный вид примерно в эпоху Западного Чжоу (1027–770 до н.э.).

<sup>2</sup> «Книга истории», «Чтимая книга» (альтернативное название древнего трактата «Шуцзин» (书经), входящего в конфуцианский канон «Пятикнижие» (五经)).

<sup>3</sup> Автор неизвестен. Этот раздел представляет собой первый абзац книги.

<sup>4</sup> Здесь и далее при цитировании работ, русский перевод которых отсутствует в списке литературы, я даю свой перевод.

щиеся источником китайской культуры и цивилизации, полны мудрости *инь* и *ян*. Именно *инь* и *ян* в равновесии представляют собой золотую середину. Теория *инь-ян* разработана в «И цзин» («Книге перемен»). Фундаментальная цель этой книги – использовать идею *инь-ян* как основной критерий для понимания природы Вселенной, постижения общих законов развития вещей и в конечном итоге достижения удачи и избегания катастроф. Учение Конфуция было тесно связано с «Книгой перемен». Сыма Цянь<sup>5</sup> записал в «Кун-цзы ши цзя» («Наследственный дом Конфуция») в «Ши цзи» «Исторические записки»<sup>6</sup>: “孔子晚而喜《易》、序《彖》、《繫》、《象》、《說卦》、《文言》。讀《易》，韋編三絕。曰：“假我數年，若是，我於《易》則彬彬矣” [Сыма Цянь, 1982]; «Конфуций более всего занимался *И цзин* (“Книгой перемен”). Он привел ее в порядок и объяснил образы и общий смысл гаданий *И цзин*, таких, как *туань*, *си*, *сян*, *шогуа*, *вэньянь* и других. Он так старательно изучал “Книгу перемен”, что у него трижды рвались ремешки, связывавшие таблички текста. Конфуций при этом сказал: “Если бы было еще много лет в моем распоряжении, то я посвятил бы их совершенствованию в *И цзин*”» [Сыма Цянь, 1984, с. 124–125]. Все комментарии, сделанные Конфуцием к «И цзин», более поздние поколения называли «Ши и» («Десять крыльев»), что представляет собой десять крыльев (т.е. преданий) «*И цзин*» [Чэнь Сюнгень, 2018, с. 3–4]. (Китайский иероглиф «крыло 翼» и «и 易» в «И цзин» произносятся как “yì” с четырьмя тонами.) Таким образом, можно сказать, что мудрость Конфуция произошла из «Книги перемен», хотя он не употреблял слова *инь-ян*. Фактически можно утверждать, что «Книга перемен» является корнем китайской культуры. Многие школы, такие как конфуцианство, даосизм, а также традиционная китайская медицина и китайская архитектура опираются на концепцию *инь-ян*, изложенную в «Книге перемен». В области эстетики *инь* и *ян* воплощаются в красоте мужественности и женственности. *Чжунхэ чжи мэи*, «красота срединной гармонии», соединяющая в себе твердость и податливость, означает, что жесткость и мягкость сочетаются, эмоциональный накал умерен, а эстетические факторы, которые смешиваются или противостоят друг другу, гармоничны и объединены и обладают характеристиками утонченности и элегантности [Кун Жуньянь, 2018, с. 3].

Прямое обсуждение Конфуцием *чжун юн* 中庸 может помочь лучше понять золотую середину (*чжун юн чжи дао*). Слово «прямой» используется потому, что, хотя Конфуций не всегда говорит о середине, многие из его слов содержат мудрость «золотой середины». 子曰：‘中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。’ «Учитель сказал: – Такой принцип, как “золотая середина”, представляет собой наивысший принцип. Люди [уже давно не обладают] им» [Конфуций, 2001, с. 43]. 仲尼曰：君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中。小人反中庸也，小人而无忌憚也。 [Цзэн-Цзы, Цзы-Сы, 2016, с. 59]. «Чжунни сказал: “Благородный муж следует середине, маленький человек превратно следует середине. Следование середине благородного мужа состоит в том, что он, будучи благородным мужем, всегда находится в середине. Следование середине маленького человека состоит в том, что он, будучи маленьким человеком, ничего не страшится» [Конфуций, 2004, с. 129]. Конфуций считал, что «золотая середина» – это высшая добродетель и мудрость, а «благородный муж» – это совершенная личность, созданная Конфуцием, поэтому благородный муж – это золотая середина. Термин *шичжун* 时中 также часто изучается в академических кругах, *ши* 时 «Время» означает соответствие текущей ситуации. Следовательно,

<sup>5</sup> Сыма Цянь (145 [135?] – 86 [85?] до н.э.) – великий историк династии Западная Хань 西汉, автор «Исторических записок» 史记.

<sup>6</sup> «Ши цзи», «Исторические записки» (династия Западная Хань 西汉) – первый по времени создания комплексный исторический труд, в котором Сыма Цянь описал историю Китая от мифической древности до своего времени.

«золотая середина» проходит посередине естественного *дао* 道 «пути» неба и земли – это ни слишком мало, ни перебор.

Последующие поколения конфуцианцев также предложили объяснение «золотой середины» Конфуция. Так, по словам Хэ Янь<sup>7</sup>: “庸, 常也。中和可常行之德也” [Хэ Янь, с. 44]; «Юн 庸, значит “обычно”. Относится к умеренным добродетелям, которые можно практиковать обычным образом». Чжу Си<sup>8</sup> отмечает: “中庸者, 不偏不倚, 无过不及, 而平常之理, 乃天命所当然, 精微之极至也” [Чжу Си, 2011, с. 88]; «Золотая середина, учение о середине, не имеет ни предвзятости, ни пристрастий, но это обычный принцип, это естественная судьба, чрезвычайно тонкое». Таким образом, выражение «золотая середина» предполагает использование «середины» (*чжун*) для решения обычных дел, т.е. *чжун юн* 中庸 «золотая середина» или *чжун-хэ* 中和 «нейтральность, гармония» обозначают обычный путь жизни.

Кун Жуньянь, вице-президент Философской ассоциации провинции Шэньси Китая, так объяснил значение термина *чжунхэ* («золотая гармония»): *чжунхэ* – это ценностная концепция и образ жизни, используемые китайской философией и этикой, а также общий принцип, который соединяет онтологию, методологию и теорию ценностей [Кун Жуньянь, 2018, с. 3]. Иероглиф *Чжун* 中 *zhōng* означает «Китай» (*Чжун Го* 中国), а также «центр» (*Чжун Синь* 中心), некую центральную точку, откуда распространяется влияние на окружающую среду, и «субъекта», который отвечает за управление общей ситуацией. *Хэ*, что означает «гармония» и «конвергенция», относится к состоянию вещей в нецентральной или маргинальной позиции. *Чжун* и *хэ* образуют слово *чжунхэ* («золотая гармония»), которое относится к нормальному состоянию существования вещей. Мы также можем понять, что *чжун* – это норма достижения *хэ*, предпосылка для *хэ*, а *хэ* – это цель *чжун*. Красота *чжунхэ* – это гармоничная красота, которая требует единства противоположных сторон, множества факторов. Чтобы обсудить это конкретно, я выбираю три идиомы из книги «Лунь Юй» («Беседы и суждения»): *вэнь чжи биньбинь* 文质彬彬 «наружность и сущность равно совершенны»; *лэ эр бу инь, ай эр бу шан* 乐而不淫, 哀而不伤 «будучи радостной, не непристойна, будучи печальной, не ранит»; *цзинь шань цзинь мэй* 尽善尽美 «вполне красиво и вполне нравственно».

### **Вэнь чжи биньбинь 文质彬彬 «наружность и сущность равно совершенны»**

«Вэнь чжи биньбинь» – это повседневная идиома в Китае, но мало кто знает, что она происходит из книги «Лунь Юй». Это отражает состояние конфуцианства в современном Китае: люди используют его ежедневно, сами того не осознавая. Исходное предложение этой идиомы выглядит следующим образом: «质胜文则野, 文胜质则史, 文质彬彬, 然后君子»; «Если в человеке “чжи” (сущность) превосходит “вэнь” (наружность), он подобен “е” (деревенщине). Если же “вэнь” (наружность) превосходит “чжи” (сущность), он подобен “ши” (ученому-книжнику). После того как наружность и сущность в человеке “биньбинь” (то есть уравниваются друг друга), он становится “цзюньцзы” (благородным мужем)» [ср. Конфуций, 2001, с. 40]. Это высказывание впервые связало два понятия – «наружность» и «сущность».

Некоторые литераторы Китая трактовали эти предложения иначе. Чжу Си: «Е (деревенщина) – вульгарные люди, у них не хватает литературного стиля в языке;

<sup>7</sup> Хэ Янь (ок. 195 – 9 февраля 249), вежливое имя Пиншу, был китайским философом и политиком государства Цао Вэй в период Троецарствия в Китае.

<sup>8</sup> Чжу Си (1130–1200), выдающийся конфуцианский философ династии Сун, основатель китайского неоконфуцианства.

*Ши* – существительное используется как прилагательное, означающее преувеличенное, фальшивое слово; *Биньбинь* относится к внешнему виду объектов, которые смешаны, но при этом уравновешены. Ученый должен невысоко ценить свои собственные преимущества и восполнять собственные недостатки. Что касается формирования собственного характера, то это не то, ты можешь делать все, что захочешь» [Чжу Си, 2011, с. 86]. Ян Боцзюнь: «В случае, когда простой язык превосходит литературный, это слишком грубо; если литературный язык превосходит простой, это слишком роскошно. Умеренное сочетание литературного стиля и простоты – вот что соответствует настоящему благородному мужу» [Ян Боцзюнь, 2009, с. 85]. Ли Цзэху: «“*Чжи*” (сущность) – это эмоционально, “*вэнь*” (наружность) – рационально. “*Чжи*” побеждает “*вэнь*”, что похоже на животных, “*вэнь*” побеждает “*чжи*”, что похоже на машину. Конфуций считал, что “сыновняя почтительность, сострадание и благожелательность” были центральными категориями философии, и именно поэтому их значение было так велико; они не сделали людей ни животными, ни машинами» [Ли Цзэху, 1998, с. 157]. И Ли Цзэху полагает, что «*биньбинь цзюньцзы*» (благородный человек, одаренный в равной мере) – это сочетание внешнего стиля и внутреннего литературного качества, – сочетание, которого трудно достичь [Там же, с. 15].

*Чжи* 質 на современном китайском языке пишется как 质. Это слово очень часто используется в современном китайском языке; существуют сотни слов и идиом, содержащих его, например: 流质 (жидкость), 实质 (субстанция), 质言(实言), 沙质 (песочный), 本质 (сущность), 品质 (моральное качество), 性质 (качество), 素质 (природа человека), 资质 (свойства), 文圆质方, 虎皮羊质 (храбрец с виду, трус по натуре), 金相玉质 (золотая внешность и яшмовая сущность), 弃文存质 (никаких украшений, сохранять первоначальный замысел) и т.д. В сочетании с этими интерпретациями мы можем приблизительно понимать *чжи* как внутреннее качество или сущность живого существа и вещей. Согласно Конфуцию, это моральный кодекс, который в конечном счете относится к *жэнь* (человеколюбию). *Вэнь* 文 можно толковать как форму этикета, выражающую приветствие и уступчивость. А *биньбинь* 彬彬 – это скоординированное и единое состояние. Как видно из цитаты, приведенной в начале данного раздела, Конфуций также предложил три варианта взаимосвязи между *вэнь* и *чжи*: *чжи* превосходит *вэнь*, *вэнь* превосходит *чжи*, и они находятся в состоянии *биньбинь*. Конфуций выступал против того, чтобы *чжи* превосходило *вэнь*, поскольку это приведет к грубости. Это можно понимать и так: если бы существовало только внутреннее качество, то из-за отсутствия внешней литературной формы оно не оказало бы образцового влияния на общество, поэтому *вэнь* имеет образовательное значение. Одновременно Конфуций возражал против того, чтобы *вэнь* превосходило *чжи*, поскольку это было бы подобно *ши*. Здесь *ши* можно понимать как своего рода формализм, буквализм, всевозможные рамки, условности и шаблоны: это выглядит прекрасно, но на самом деле это педантично [Чжан Мин, 2017, с. 22]. Другими словами, *вэнь* может привести к многословию, пустоте и броскости. Поэтому Конфуций считал правильным *вэнь чжи биньбинь*, когда *вэнь* и *чжи* как две стороны противоречия не являются абсолютно противоположными, но составляют нераздельное целое и не просто уравниваются, но подчеркивают взаимодополняемость. Ни от одного из них не следует отказываться, они оба должны находиться в динамическом равновесии.

Итак, нужно сочетать наружность с сущностью, соблюдать золотую середину, чтобы достичь красоты золотой гармонии.

**乐而不淫, 哀而不伤**  
**«будучи радостной, не непристойна, будучи печальной, не ранит»**

В период Чуньцю (770–476/403 гг. до н.э.) система церемоний и музыки была разрушена, а социальный порядок и моральные нормы пришли в хаотическое состояние<sup>9</sup>. Конфуций придерживался культурного идеала «обуздать себя и вернуться к ли (этикету-культурности)» и подробно остановился на золотой середине в вопросах ритуала и музыки. В первой части «Рассуждений Конфуция о поэзии» написано: «Поэзия не выражает личного стремления, музыка не выражает личного чувства, а текст не выражает личного суждения» [Рассуждение Конфуция о поэзии, web]. Это общее суждение Конфуция о поэзии и музыке. Оно показывает, что, по мнению Конфуция, музыка может выражать чувство – это одна из ее функций в церемонии, – но такое выражение не является произвольным, а основано на «золотой середине», т.е. на принципе «красоты золотой гармонии». «Красота золотой гармонии» – это основное требование Конфуция к использованию музыки в церемониях. Художественный дух, передаваемый выражением «будучи радостной, не непристойна, будучи печальной, не ранит», представляет собой стандарт церемониальной музыки согласно «красоте золотой гармонии».

Выражение «будучи радостной, не непристойна, будучи печальной, не ранит» взято из главы III «Баи» («Восемь рядов...») книги «Лунь Юй». Речь идет о музыкальном альбоме: *Гуань Цзюй* «Встреча невесты». В этот музыкальный сборник входят три песни из «Ши цзин»: *Гуань Цзюй* «Встреча невесты», *Цзюань Эр* «Мышиные ушки», *Гэ Тань* «Стебли простерла далёко кругом конопля» и т.п. [Чжан Мин, 2017, с. 63]. Это некоторые из ритуальных песен династии Чжоу (1045–221 до н.э.), описанные в классических книгах. Для полного раскрытия смысла «красоты золотой гармонии» проанализируем культурное содержание принципа «будучи радостной, не непристойна, будучи печальной, не ранит» на фоне культурной системы ритуалов и музыки династии Чжоу.

Если быть точным, ритуальную систему династии Чжоу следует называть ритуально-музыкальной системой, которая делится на две части: ритуальную и музыкальную. Ритуал главным образом разделяет идентичности людей и регулирует общество, в конечном итоге образуя иерархическую систему. Музыка преимущественно основана на иерархии в целях смягчения социальных конфликтов. В «И-ли» (одной из 13 книг конфуцианского канона) записано, что церемонии, на которых использовали музыку, – это «церемония питья в сяне», «церемония стрельбы в сяне», «церемония Янь» (банкет), «церемония большой стрельбы» и т.д.<sup>10</sup> [Чжао Юйминь, 2012, с. 22]. И в классике «И-ли-церемония Янь»<sup>11</sup> также есть четкие записи

<sup>9</sup> Это исторический факт. В истории Китая было четыре великих неспокойных периода. Первым был период Чуньцю и период враждующих царств. Точнее, это два смежных периода, но последующие поколения привыкли называть эти два периода вместе – Чунь Цю Чжань Го (т.е. это эпоха, когда жил Конфуций). В это время власть династии Чжоу ослабла, между князьями было много войн и споров и система церемоний и музыки была разрушена.

<sup>10</sup> Сян – административная единица династии Чжоу: в радиусе 50 км от Ванчэна расположено шесть поселков. Другие земли были разделены на вассальные государства. Церемония Янь (банкет): церемония, на которой монарх или вассальные князья пируют с группой министров. Это также относится к дару уважения к пожилым людям. Церемония большой стрельбы – это церемония, проводимая монархами и принцами, которые решили принять участие в жертвоприношении перед самим жертвоприношением.

<sup>11</sup> «Чжоу Нань» и «Чжао Нань» – это некоторые произведения из «Шицзина» (сборника стихов). «Чжоу Нань» включает в себя одиннадцать стихотворений, таких как «Гуань Цзюй», включая произведение династий Восточная Чжоу (770–256 до н.э.) и Западная Чжоу (1045–770 до н.э.). «Чжао Нань» – местная народная песня Чжаонаня до династии Цинь, состоящая в общей сложности из четырнадцати глав.

ритуальной музыки: «Чжоу Нань (Песни царства Чжоу и стран, лежащих к югу от него)»: «Гуань Цзюй (Встреча невесты)», «Гэ Тань (Стебли простерла далёко кругом конопля)», «Цзюань Эр (Мышиные ушки)», «Чжао Нань (Песни царства Шао и стран, лежащих к югу от него)»: «Цюе Чао (Выезд невесты)», «Цай Фань (Кувшинки идет собирать она)», «Цай Пин (Травы водяной набрала...)».

Эти шесть стихотворений впервые используются на церемонии в качестве музыкальных произведений. Некоторые церемонии во времена династии Чжоу включали в себя такие этапы, как «чжэнгэ 正歌» и «вусуаньюе 无算乐». На этапе «чжэнгэ 正歌», согласно правилам системы, различные церемонии имеют связанный с ними фиксированный репертуар выступлений. На этапе «вусуаньюе 无算乐» гости могут заказывать песни по своему желанию, и их количество не ограничено до тех пор, пока гости не будут довольны. Упомянутые выше стихи могут быть исполнены на обоих этапах. Некоторые ученые обсуждали точный объект слов Конфуция «Будучи радостной, не непристойна, будучи печальной, не ранит». Вот их выводы: выражение «Будучи радостной, не непристойна» относится к «Гуань Цзюй (Встреча невесты)» и «Гэ Тань (Стебли простерла далёко кругом конопля)». «Будучи печальной, не ранит» относится к «Цзюань Эр (Мышиные ушки)». В «Гуань Цзюй» передано веселье невесты; в «Гэ Тань» – радость от женской работы; в «Цзюань Эр» – печаль от разлуки с любимым [Чжао Юйминь, 2012, с. 23].

Далее приведены тексты этих трех музыкальных произведений и их русские переводы (источники перевода указаны в примечаниях). К сожалению, мелодии этих древних музыкальных произведений не имеют соответствующих исторических записей.

#### «關雎 (Встреча невесты)»

關關雎鳩，在河之洲，窈窕淑女，君子好逑。

Как друг друга кликали селезень и уточка  
На укромном острове посреди стремнины.  
Нежная и скромная да собой пригожая,  
Будешь князю нашему ты супругой милой.

參差荇菜，左右流之，窈窕淑女，寤寐求之；求之不得，寤寐思服，悠悠哉，輾轉反側。

Разрослись-раскинулись ряска и кувшинки,  
Там и здесь – повсюду – их волна качает.  
Нежная и скромная да собой пригожая,  
Дни и ночи суженый по тебе скучает.  
Что никак не свидитесь, он душой томится,  
Дни и ночи мается в думах и печалях.  
Ах, тоска сердечная, дума бесконечная,  
Как он ни уложится, все равно не спится!

參差荇菜，左右采之，窈窕淑女，琴瑟友之；參差荇菜，左右芼之，窈窕淑女，鐘鼓樂之。

Разрослись-раскинулись ряска и кувшинки,  
Там и здесь – повсюду – их цветы срываем.  
Нежную и скромную да собой пригожую,  
Песнями напевными хором величаем.  
Разрослась-раскинулись ряска и кувшинки,  
Там и здесь – повсюду – для тебя собираем.  
Нежная и скромная да собой пригожая,  
Звонкой, громкой музыкой мы тебя встречаем<sup>12</sup>.

(Перевод М.Е. Кравцовой.)

<sup>12</sup> Шицзин – Книга песен // Китайская поэзия. URL: [https://chinese-poetry.ru/poems.php?action=show&poem\\_id=2738](https://chinese-poetry.ru/poems.php?action=show&poem_id=2738) (дата обращения: 16.01.2024).

## «葛覃 (Стебли простерла далёко кругом конопля)»

葛之覃兮，施于中谷，維葉萋萋，黃鳥于飛，集于灌木，其鳴喈喈。

Стебли простерла далёко кругом конопля,  
В самой долине покрыла собою поля.  
Вижу густые, густые повсюду листы;  
Иволги, вижу, над нею летают, желты.  
Иволги вместе слетелись меж частых дерев.  
Звонкое пенье несется ко мне сквозь кусты.

葛之覃兮，施于中谷，維葉莫莫，是刈是濩，為絺為綌，服之無斃。

Стебли простерла далёко кругом конопля,  
В самой долине покрыла собою поля.  
Вижу, листва ее всюду густа и пышна,  
Срезав, ее отварю – созревает она.  
Тонкого, грубого я наткала полотна,  
Платьям из ткани домашней останусь верна!

言告師氏，言告言歸，薄汙我私，薄澣我衣，害澣害否，歸寧父母。

Старшей над нами я всё доложила – она  
Скажет супругу, что еду в родные края.  
Дочиста платье домашнее вымою я.  
Будет сполоснута чисто одежда моя.  
Только не знаю, какой же наряд полоскать.  
Еду проведать отца и родимую мать<sup>13</sup>.

(Перевод А.А. Штукина.)

## «卷耳 (Мышиные ушки)»

采采卷耳，不盈頃筐，嗟我懷人，寘彼周行。

В поле травы – там «ушки мышиные» рву я,  
Но корзины моей не смогла я набрать.  
О любимом моем все вздыхаю, тоскую,  
И корзину кладу у дороги опять...

陟彼崔嵬，我馬虺隤，我姑酌彼金罍，維以不永懷。

Подымаюсь ли вверх по скалистому склону –  
Истомились кони и труден подъем.  
Я вина наливаю в кувшин золоченый,  
Чтоб вечно не думать о милом моем.

陟彼高岡，我馬玄黃，我姑酌彼兕觥，維以不永傷。

Еду ль вверх, по крутым подымаюсь отрогам –  
У коней побурели от пота бока.  
Наполняю вином тяжкий рог носорога,  
Чтобы сердце не ранила больше тоска.

陟彼砠矣，我馬瘠矣，我僕痡矣，云何吁矣。

Еду ль на гору я – за горою мой милый,  
Но коней обессилила горная даль.  
И возница теряет последние силы,  
И на сердце такая печаль<sup>14</sup>.

(Перевод А.А. Штукина.)

<sup>13</sup> Шицзин – Книга песен // Китайская поэзия. URL: [https://chinese-poetry.ru/poems.php?action=show&poem\\_id=4227](https://chinese-poetry.ru/poems.php?action=show&poem_id=4227) (дата обращения: 16.01.2024).

<sup>14</sup> Шицзин – Книга песен // Китайская поэзия. URL: [https://chinese-poetry.ru/poems.php?action=show&poem\\_id=4228](https://chinese-poetry.ru/poems.php?action=show&poem_id=4228) (дата обращения: 16.01.2024).

Из этого видно, что «Гуань Цзюй» и «Гэ Тань» относительно теплые и живые с точки зрения музыкального стиля, красивые и непередаваемо притягательные, подчеркивающие атмосферу радости, а «Цзюань Эр» – это грустная песня, выражающая печаль.

Если бы на церемонии, на которой собираются добродетельные люди в счастливой и дружной атмосфере, прозвучала бы только песня, которая «будучи печальной, не ранит», это могло бы вызвать недоумение. На самом деле на радостной церемонии должна звучать не только веселая музыка, но и печальная. Она используется для регулирования эмоции радости, что является высшей красотой золотой гармонии.

В трактате «Ли цзи» («Записки о ритуале»), в главе «Кун цзы сянь цзюй»<sup>15</sup> приведены слова Конфуция о «пяти “чжи” (прибытии)»: «Если есть стремление, любящее народ, есть и поэзия любви к людям. Там, где поэзия любви приносит пользу людям, приходит и этикет. Где бы ни проходила церемония, она приносит людям радость и пользу. Там, где приходит радость любви к людям, приходит и печаль о несчастье народов. Печаль и радость являются причиной и следствием друг друга. Такого рода правду вы не можете увидеть широко открытыми глазами; вы не можете услышать ее, наострив уши; но мысли короля витают между небом и землей. Это называется “пять ‘чжи’ (прибытие)”» [Цзя Тайхун, 2016, с. 604]. Из этого видно, что, по мнению Конфуция, радость и печаль являются высшими проявлениями эмоций. Они могут трансформироваться друг в друга. Когда радость безгранична, неизбежно рождается печаль. Печаль и радость порождаются друг другом и приспособляются друг к другу, чтобы человек обрел «правильный темперамент». Включение в веселую праздничную церемонию грустной музыки говорит о тонком понимании не только человеческих эмоций, но и глубокого смысла идеи напряжения и ослабления, что соответствует конфуцианскому принципу золотой середины.

### **Цзинь шань цзинь мэй 尽善尽美** **«вполне красиво и вполне нравственно»**

Идея художественной эстетики «вполне красиво и вполне нравственно» была выдвинута Конфуцием в его оценке музыки «Шао»<sup>16</sup> и «У»<sup>17</sup>. Учитель говорил о «Шао»: «Это вполне красиво и, кроме того, вполне нравственно». Об «У» же он сказал: «Это вполне красиво, но не вполне нравственно» («Лунь Юй, Баи»). Син Бин (ученый-конфуцианец, 932–1010 гг.) прокомментировал это в «Примечаниях к Лунь Юй»: «“Шао” – название песен в периоде Шуя<sup>18</sup>. “Шао” означает наследование. Талант, нравственность и власть Шунь передал Яо, итак, название музыки – “Шао”. Конфуций сказал, что звучание и танец “Шао” чрезвычайно красивы; мораль, которую восхваляет “Шао”, совершенна. “У” – собирательное название музыки,

<sup>15</sup> «Ли цзи» («Записки о совершенном порядке вещей, правления и обрядов») – одна книга из конфуцианского пятикнижия, тексты которой регламентируют общественные отношения, религиозные обряды, сведения о системе правления древних царей, о древнем календаре и т.д. А «Кун цзы сянь цзюй» – одна глава в «Ли цзи».

<sup>16</sup> По легенде, в древние времена музыку сочинил Куй, одноногое чудовище из китайской мифологии. Танцор держит в руке длинную флейту – свой основной инструмент – и медленно танцует под ее нежные звуки.

<sup>17</sup> Танцевальная музыка, восхваляющая боевые искусства.

<sup>18</sup> В древней китайской истории Яо, Шунь и Юй – три племенных вождя, которые жили около 4200–4300 лет назад в бассейне реки Хуанхэ. Они обладали как высокими моральными качествами, так и талантом. История о передаче власти между ними превозносится в Китае и по сей день.

которая была популярна во время правления короля Чжоу Увана<sup>19</sup>. «У» – военное искусство. Чжоуский У-ван покорила сердца и умы людей военными искусствами, отсюда и название песен этого периода. Конфуций считал, что звучание и танец «Шао» чрезвычайно красивы, но воспевать дифирамбы завоеванию мира нехорошо, поэтому его достоинства несовершенны» [Дун Цзини, 2019, с. 84]. Очевидно, что критерием оценки Конфуцием песен «Шао» и «У» является единство красоты и добра. Он полагал, что «вполне красиво и вполне нравственно» – это высший уровень искусства.

Следовательно, Конфуций полностью осознал, что категории «красота» и «нравственность» имеют свои собственные атрибуты и являются двумя разными понятиями. Он считал, что вещи, свидетельствующие о высокой нравственности, не обязательно прекрасны. Самые красивые вещи, возможно, не смогут достичь совершенства, если их содержание не связано с высокой моралью. Но, несмотря на это, они все равно прекрасны и дарят людям наслаждение. И в то же время некоторые вещи полны добра, но если у них нет формы красоты, то они никогда не будут считаться прекрасными. Таким образом, здесь утверждается независимое существование и объективность формальной красоты и устанавливается ценность существования формальной красоты в истории китайской эстетики.

Признавая, что между красотой и добродетелью существуют различия, Конфуций не одобрял разделения этих двух понятий. Он выступает за то, чтобы литературные и художественные произведения не заменяли форму содержанием и не отказывались от содержания из-за формы. То, к чему он стремится, – это совершенство как формы, так и содержания. Например, музыка «Шао» не только хороша по содержанию, но и прекрасна по художественной форме, поэтому Конфуций назвал ее образцом «вполне красиво и вполне нравственно» с высокой степенью единства между красотой и добродетелью. Однако музыку «У» с недобрый содержанием и красотой формы, согласно Конфуцию, можно назвать только «вполне красиво, но не вполне нравственно».

Содержание и форма неразрывно связаны. Основная цель состоит в том, чтобы использовать форму для наиболее точного выражения содержания. Учитель сказал: «Речь хороша, если мысль четко выражена» [Конфуций, 2001, с. 122]. Считается, что роль языка и риторики заключается в полном выражении содержания мыслей и эмоций людей. Другими словами, основная цель формы – идеально отражать содержание, и не следует в одностороннем порядке отказываться от содержания ради формальной красоты.

В трактате «Ли цзи», в главе «Бяо цзи» помещена цитата из Конфуция: «Эмоции должны быть правдивыми, слова – красивыми». В книге «Цзо-чжуань»<sup>20</sup> тоже приводятся слова Конфуция: «Слова используются для выражения устремления, а изящные слова – для того, чтобы помочь языку завершить выражение. Если в статье нет изящных слов, она не может быть распространена» [Ян Боцзюнь, 2018, с. 956]. Эти высказывания подчеркивают, что для лучшего выражения содержания очень важно уделять внимание риторике и форме, и от них нельзя отказываться, потому что красота формы напрямую влияет на ценность содержания. Рассуждения Конфуция показывают, что он придавал большое значение красоте формы, но акцент направлен на выражение содержания, указывающего на высокую нравственность. Следовательно, сочетание красоты и добра, которого придерживается

<sup>19</sup> Чжоу Увана (кит. 周武王, пин. wú wáng, имя при рождении: 發, Fā, XII–XI вв. до н.э.), основатель китайской династии Чжоу. Сын вождя племени чжоусцев Вэнь-вана.

<sup>20</sup> Комментарий к хронике «Чуньцю» (переработанная Конфуцием летопись княжества Лу (1042–256 до н.э.)).

Конфуций, на самом деле основано на почитании нравственности. Красота подчинена добру, и красота формы, чтобы быть совершенной, должна идеально сочетаться с добротой, отраженной в содержании.

Таким образом, Конфуций четко отделил красоту от добра, полностью подтвердив независимое существование красоты в формах искусства, что, несомненно, является важной вехой в истории китайской эстетики. В то же время эстетическая идея «вполне красиво и вполне нравственно» стала одним из важных стандартов эстетической деятельности и литературно-художественного творчества в Китае и на протяжении тысячелетий оказывала глубокое влияние на развитие классической китайской литературной эстетики. Кроме того, если говорить о социальной функции и роли человеческого образования, эта идея всегда подчеркивала доброту, выраженную в художественном содержании, и красоту внутренней сущности человека как основной смысл совершенства, что также стало причиной неустанного стремления многих людей к самосовершенствованию.

### Заключение

Конфуций в разные периоды своей жизни развил множество новых идей, что оказало сильное влияние на философию, эстетическое развитие и литературное творчество Китая. Концепция золотой середины уже давно обсуждается исследователями наследия Конфуция, и к данному моменту сформировался более-менее единый взгляд на ее основные положения. Считается, что «золотая середина» является важной чертой мышления и поведения Конфуция. Эта идея воплощена в конфуцианской философии, политике, морали, литературе и эстетике. Она пронизывает культурную и психологическую структуру китайской нации и стала ярким проявлением национального характера [Чжан Лицзюнь, 2001].

### Список литературы

Конфуций, 2001 – *Переломов Л.С.* Конфуций: «Лунь Юй» / Пер. с кит. Л.С. Переломова. М.: Восточная литература, 2001. 180 с.

Конфуций, Мэн-Цзы, Цзэн-Цзы, Цзы-Сы, 2004 – Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / Пер. с кит. и комм. А.Е. Лукьянова и др. М.: Восточная литература, 2004. 431 с.

Сыма Цянь, 1984 – *Сыма Цянь.* Исторические записки («Ши цзи»). Т. III / Пер. с кит., предисл. и комм. Р.В. Вяткина. М.: Наука; Восточная литература, 1984. 943 с.

Дун Цзини, 2019 – *Дун Цзини.* Сяньцинъ наньбэйфан иньюэ вэньхуа фэнье ся дэ яньцзю (Исследование о разделении музыкальной культуры между севером и югом в эпоху до династии Цинь). Сучжоу: Сучжоу дасюэ чубаньшэ, 2019. 230 с.

Кун Жуннянь, 2018 – *Кун Жуннянь.* Лунь «чжунхэ» линянь дэ цзигэ вэньти (Некоторые проблемы с идеей «красоты золотой гармонии») // Цзячжи лунь юй луньли сюэ яньцзю (Исследование в области теории ценностей и этики). 2018. № 1. С. 3–18.

Ли Цзэху, 1998 – *Ли Цзэху.* Лунь Юй Цзинь Ду (Чтение «Лунь Юй» сегодняшними глазами). Аньхой: Аньхуэй Вэньи чубаньшэ, 1998. 462 с.

Рассуждение Конфуция о поэзии, web – Кунц-зы шилунь (Рассуждение Конфуция о поэзии) // Кун-цзы ван (Сайт о Конфуции). URL: [http://www.chinakongzi.org/rw/xszj/fangming/202206/t20220601\\_549391.htm](http://www.chinakongzi.org/rw/xszj/fangming/202206/t20220601_549391.htm) (дата обращения: 20.08.2023).

Сыма Цянь, 1982 – *Сыма Цянь.* Ши цзи (Исторические записки). Т. XXXVII. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1982. 1937 с.

Хэ Янь, 2023 – *Хэ Ян.* «Луньюй» цзи цзе (Сборник комментариев к «Лунь Юй»). Пекин: Шану иньшу гуань, 2023. 148 с.

Цзэн-Цзы, Цзы-Сы, 2016 – *Цзэн-Цзы, Цзы-Си.* Дасюэ · Чжуньюн (Великое учение · Золотая середина). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2016. 155 с.

Цзя Тайхун, 2016 – *Цзя Тайхун*. Лицзи тунши (Объяснение Книги Обрядов). Т. 2. Пекин: Сиюань чубаньшэ, 2016. 778 с.

Чжан Лицюнь, 2001 – *Чжан Лицюнь*. Чжунго шисин вэньлунь юй пипин (Китайская поэтическая литература и критика). Пекин: Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ, 2001. 342 с.

Чжан Мин, 2017 – *Чжан Мин*. «Лэ эр бу инь, ай эр бу шан»: «Гуаньцзюй» цзовэй иньюэ ишу дэ шэньмэй юаньцзэ («будучи радостной, не непристойна, будучи печальной, не ранит: «Гуань Цзюй» как эстетический принцип музыкального искусства) // Жэньминьиньюэ (Народная музыка). 2017. № 8. С. 62–64.

Чжао Юйминь, 2012 – *Чжао Юйминь*. «Лэ эр бу инь, ай эр бу шан» юй Кун-цзы «чжунхэ мэйсюэ» цзиншэнь («Будучи радостной, не непристойна, будучи печальной, не ранит» и эстетическая идея Конфуция «красота золотой гармонии») // Гудай вэньлунь (Античная теория литературы). 2012. № 1. С. 20–23.

Чжу Си, 2011 – *Чжу Си*. Сышу цзи чжу (Сборник комментариев к «Четырехкнижию»). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2011. 358 с.

Чэнь Сюнгэнь, 2018 – *Чэнь Сюнгэнь*. Цун «Лунь юй» кань Кун-цзы юй «И чуань» чжи гуаньси (Анализ взаимоотношений Конфуция и «И Чжуаня» через «Беседы и суждения») // Линнань сюэбао (Журнал китаеведения Линнань). 2018. № 1. С. 3–14.

Ян Боцзюнь, 2009 – *Ян Боцзюнь*. Луньюй ичжу (Переводы и комментарии «Лунь Юй»). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2009. 308 с.

Ян Боцзюнь, 2018 – *Ян Боцзюнь*. Чуньцзо цзочуань чжу (Комментарий к хронике периода Чуньцзо). Т. 1. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2018. 1519 с.

## The Embodiment of the Idea of the “Golden Mean” in the Aesthetics of Confucius

*Chen Panli*

Lomonosov Moscow State University. 27/4 Lomonosovsky prospect, Moscow, 119234, Russian Federation;  
e-mail: 1499600747@qq.com

*Anna A. Kostikova*

Lomonosov Moscow State University. 27/4 Lomonosovsky prospect, Moscow, 119234, Russian Federation;  
e-mail: akostikova04@yandex.ru

This article examines the aesthetic ideas associated with the concept of zhong yong zhi dao 中庸之道 (“golden mean”) by Confucius. Particular attention is paid to the following provisions of Confucian aesthetics: wen zhi bingbin 文质彬彬 “appearance and essence are equally perfect”, le er bu yin, ai er bu shang 乐而不淫, 哀而不伤 “being joyful is not obscene; being sad does not hurt”, jin shan jin mei 尽善尽美 “quite beautiful and quite moral”. The author comes to the conclusion that Confucian aesthetics expresses the idea of zhonghe zhi mei 中和之美 “the beauty of middle harmony”, embodying the ancient Chinese thought of “the balance of yin and yang”. Confucius advocated the equality of wen “appearance” and zhi “essence”, which should complement each other and correspond to the principle of the “golden mean”. The philosopher praised the music of 關雎 Guan Ju (“Meeting the Bride”), claiming that it was “cheerful but not obscene, sad but not hurtful” and believed that sadness and joy generate each other and adapt to each other. Confucius clearly distinguished beauty from goodness, and the combination of beauty and goodness that he adheres to is actually based on the reverence of morality.

**Keywords:** history of Chinese philosophy, the golden mean, aesthetics of Confucius, Zhonghe zhi mei (the beauty of golden harmony)

## References

- Chen Xionggen. Cong “Lun yu” kan Kong-zi yu “Yi zhuan” zhi guanxi [Analysis of the Relationship between Confucius and “Yi Zhuan” through “The Analects of Confucius”], *Lingnan xuebao* [Lingnan Journal of Chinese Studies], 2018, no. 1, pp. 3–14. (In Chinese)
- Confucianskoe «Chetveroknizhie» («Si Shu») [Confucian “Four Books” (Si Shu)], trans. from Chinese and comm. by A.E. Lukyanov et al. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2004. 431 p. (In Russian)
- Confucius “Lun Yu”, trans. from Chinese by L.S. Perelomov. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2001. 180 p. (In Russian)
- Dong Jingyi. *Xianqin nanbeifang yinyue wenhua fenye xia de yanjiu* [Research on the Music Culture of the Northern and Southern Parts of the Pre-Qin Period]. Suzhou: Suzhou daxue chubanshe, 2019. 230 p. (In Chinese)
- He Yan. “Lunyu” ji jie [Collection of Comments on “Lun Yu”]. Beijing: Shangwu yinshu guan, 2023. 148 p. (In Chinese)
- Jia Taihong. *Liji tongshi* [An Explanation of the Book of Rites], vol. 2. Beijing: Xiyuan chubanshe, 2016. 778 p. (In Chinese)
- Kong Runnian. Lun “zhong he” linian de jige wenti [Some Problems with the Idea of “the Beauty of Golden Harmony”], *Jiazhi lun yu lunli xue yanjiu* [Research in Value Theory and Ethics], 2018, no. 1, pp. 3–18. (In Chinese)
- Kongzi shilun [Confucius’ Reflections on Poetry], *Kongzi wang* [Confucius Website]. Available at: [http://www.chinakongzi.org/rw/xszj/fangming/202206/t20220601\\_549391.htm](http://www.chinakongzi.org/rw/xszj/fangming/202206/t20220601_549391.htm) (accessed: 20.08.2023). (In Chinese)
- Li Zehou. *Lunyu jindu* [Reading The Analects Today]. Anhui: Anhui wenyi chubanshe, 1998. 462 p. (In Chinese)
- Sima Qian. *Istoricheskie zapiski* (“Shi Ji”) [Historical Records (“Shi Ji”)], vol. III, trans. from Chinese, introd. and comm. by R.V. Vyatkin. Moscow: Nauka Publ.; Vostochnaya literatura Publ., 1984. 943 p. (In Russian)
- Sima Qian. *Shiji* [Historical Records], vol. XXXXVII. Beijing: Zhonghua shuju, 1982. 1937 p. (In Chinese)
- Yang Bojun. *Lunyu yizhu* [Annotations on the Analects of Confucius]. Beijing: Chinese Zhonghua shuju, 2009. 308 p. (In Chinese)
- Yang Bojun. *Chunqiu zuochuan zhu* [Commentary on the Chronicle of the Chunqiu Period], vol. 1. Beijing: Zhonghua shuju, 2018. 1519 p. (In Chinese)
- Zeng-Zi, Zi-Si. *Daxue · Zhongyong* [The Great Learning · The Doctrine of the Mean]. Beijing: Zhonghua shuju, 2016. 155 p. (In Chinese)
- Zhang Liqun. *Zhongguo shixing wenlun yu piping* [Chinese Poetic Literature and Criticism]. Beijing: Renmin wenxue chubanshe, 2001. 342 p. (In Chinese)
- Zhang Ming. “Le er bu yin, ai er bu shang”: “guan ju” zuwei yinyue yishu de shenmei yuanze [Enjoy but not indulge; grieve but be restrained: “Guan Ju” as an Aesthetic Principle of Musical Art], *Renmin yinyue* [Folk Music], 2017, no. 8, pp. 62–64. (In Chinese)
- Zhao Yumin. “Le er bu yin, ai er bu shang” yu Kongzi “Zhong he” meixue jingshen [“Being joyful is not obscene, being sad does not hurt” and Confucius’ aesthetic idea of “the beauty of the golden harmony”], *Gudai wenlun* [Ancient Literary Theory], 2012, no. 1, pp. 20–23. (In Chinese)
- Zhu Xi. *Sishu jizhu* [Collection of Commentaries on “The Four Books”]. Beijing: Zhonghua shuju, 2011. 358 p. (In Chinese)

Н.А. Коренева

## Концепт религиозного опыта Ф. Шлейермахера в работах «светских» религиозных мыслителей начала XX в.

**Коренева Надежда Александровна** – старший преподаватель кафедры философии и религиоведения богословского факультета. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Российская Федерация, 115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б; e-mail: swordflag@yandex.ru

Статья посвящена рецепции понятия религиозного чувства Ф. Шлейермахера в работах таких русских философов начала XX в., как С.Л. Франк, И.А. Ильин, С.Н. Булгаков, Ф.А. Степун, В.В. Зеньковский и др. Автор статьи выделяет следующие способы интерпретации данного понятия: религиозное чувство может пониматься как «психологизм» и «имманентизм», либо умаляющий значение Откровения (сводящий религию исключительно к личным переживаниям), либо оцениваемый положительно в плане экзистенциальной значимости для человека этих переживаний (в этом случае Шлейермахер рассматривается как предшественник современной психологии); религиозное чувство может интерпретироваться близко к идеям Дильтея как первоначальное единство сознания. Кроме того, религиозное чувство в работах Шлейермахера (как и других представителей немецкого романтизма) становится предметом исследований, посвященных психологии религии. В целом изучение трактовок русскими философами концепта религиозного чувства в учении Шлейермахера помогает, скорее, приблизиться к пониманию религиозного опыта самими рассмотренными мыслителями, в работах которых этот концепт имеет большое значение, но зачастую не эксплицируется.

**Ключевые слова:** русская религиозная философия, концепт религиозного опыта, рецепция идей Шлейермахера, Фр. Шлейермахер, С.Н. Булгаков, В.М. Жирмунский, В.В. Зеньковский, В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Л. Франк

Определение религиозных мыслителей как «светских» только внешне представляется вопросом аффилиации, на самом деле за ним стоят важные стилистические и содержательные аспекты, что неоднократно отмечалось в литературе [подробнее см. об этом: Антонов, 2020; Хондзинский, 2018]. Для русской религиозной мысли начала XX в. характерна интересная особенность – частое обращение к концепту религиозного опыта/переживания/чувства (которые зачастую не эксплицируются), что делает актуальным для исследователя рассмотрение источников этого понятия<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Наиболее ярким примером может послужить дискуссия о догмате и догматическом развитии, начавшаяся на Религиозно-философских собраниях 1901–1903 гг., в ходе которой концепт религиозного

Очевидно, что чаще всего основным источником служит работа У. Джеймса «Многообразие религиозного опыта» [см., например: Антонов, 2015], однако задолго до Джеймса и непосредственно в философии религии дискуссию о значимости религиозного чувства начинает Фр. Шлейермахер<sup>2</sup>. В современных исследованиях рецепция его идей в России начала XX в. рассматривается либо с точки зрения вопросов герменевтики, либо если автор касается все-таки понятия «чувства абсолютной зависимости», учения Шлейермахера о «чувстве и вкусе к бесконечному», то лишь на примере отдельных философов [Мелих, 2003; Антонов, Пылаев, 2021]. В данной статье речь идет именно о восприятии идей Шлейермахера светскими мыслителями, обзор его рецепции в духовно-академической среде представлен в другой моей статье [Коренева, 2023, с. 69–82]. (Кратко резюмирую выводы первой статьи: «религиозное чувство» Шлейермахера (как центральный момент религии), во-первых, понималось критически как однозначно вторичное по отношению к разуму и воле, как попытка эстетизации религии или как субъективизация религии, нивелирующая Откровение; во-вторых, оно рассматривалось в духе идей В. Дильтея как «дореациональное единство сознания». Можно сказать, что эти подходы демонстрируют принципиальное расхождение в понимании Откровения.)

Начать статью кажется уместным с эпизода, произошедшего на защите докторской диссертации В.С. Соловьева «Критика отвлеченных начал» (1880), когда его оппонент Н.П. Рождественский указал на близость идей Соловьева к воззрениям Шлейермахера. Соловьев с этим не согласился, признав свою близость к философии позднего Шеллинга, но подчеркнув ее отличие от идей Шлейермахера [Соловьев, 1988, с. 849].

В дальнейшем имя Шлейермахера некоторое время лишь эпизодически появляется в работах отечественных мыслителей: в энциклопедической статье С.Н. Трубецкого «Религия», где отмечается ограниченность объяснения религии через чувство, поскольку чувство зависимости «не является достаточным основанием для выбора той или другой формы культа или для возникновения определенных верований» и не объясняет многообразия верований [Трубецкой, 1899, с. 540], а также у Козлова и Шпета (останавливаться на их суждениях мы не будем, поскольку они уже рассмотрены в [Авдеев, 2013]).

Прежде чем перейти к рассмотрению рецепции идей Шлейермахера мыслителями начала XX в., стоит обратить внимание на хорошо известную в тот период работу Р. Гайма о немецком романтизме, переведенную на русский язык в 1891 г. Именно перевод этой работы популяризировал романтизм (в том числе и идеи Шлейермахера) и романтическое понимание религии, впоследствии влиял на их восприятие. В ней автор говорит о том, что Шлейермахер переносит эстетическое понятие в сферу религии [Гайм, 2007, с. 413], и утверждает, что «Речи о религии» – это конкретное «применение критического идеализма к сфере религии» [Там же, с. 403], соединенное с мистицизмом Спинозы. Религия состоит из пассивной части – созерцания природы и активной – чувств. Связанные с созерцаниями «благоговение, смирение, любовь» не относятся к сфере морали, поскольку с ними не соединяется понятие о действии [Там же, с. 405]. Религия у Шлейермахера, согласно Гайму, не только не объемлется разумом, но и вообще превосходит любые внешние формы; ее «содержание не допускает систематизирования: оно состоит из бесчисленных отдельных

---

опыта оказывается в основании таких понятий, как миф, откровение, культ и догмат; он же используется в ходе имяславческой дискуссии и пр.

<sup>2</sup> Естественно, можно сказать, что в философии религии ему предшествовали Ф. Якоби, И. Гаман, проблематика религиозного чувства разрабатывалась в богословской и духовной литературе (здесь можно вспомнить Фенелона, квиетизм), но именно Шлейермахер делает ее элементом философского мейнстрима.

чувств и созерцаний» [Гайм, 2007, с. 414–415]. Хотя такой вариант понимания религии Гайм считает несколько фантастичным, однако отмечает как заслугу Шлейермахера наделение огромной значимостью индивидуальных религиозных переживаний.

Обзор рецепции идей Шлейермахера отечественными мыслителями начала XX в., принадлежавшими к традиции светской религиозной мысли, логично начать с **С.Л. Франка (1877–1950)**, который в 1911 г. издал свой перевод «Речей о религии», сопровождаемый большой вступительной статьей. С его позицией впоследствии дискутировали другие мыслители.

Шлейермахер, по мнению Франка, совершил переход от кантовского идеализма к религиозному реализму. Он признавал религию одной из функций духа (ни в одну из сфер духа не вмещающуюся) и пытался разрешить вопрос «органической неразрывности» и вместе с тем «дифференцированности» функций духовной жизни. Центральный пункт «Речей» – психологическое описание религиозного сознания. Самоочевидный первоэлемент религии – созерцание бесконечного, второй – чувство в его противоположности познанию и действию. Франк возражает на обвинения Шлейермахера в сведении религии к чувству, указывая, что слово «чувство» не вполне адекватно тому, что он хотел им выразить. Оно есть «глубочайший корень всего сознания вообще; из этого корня позднее выделяются познавательная и практическая сферы, так что наряду с ними оно действительно представляется особым началом, будучи на самом деле как бы лишь сохранившимся в дифференцированном сознании остатком или наследием первичного единства сознания вообще» [Франк, 1911, с. XXVIII], когда внешний образ предмета слит с внутренней жизнью субъекта, «каждый акт жизни в своей самой общей и первоначальной форме есть такое единство “бытия для себя” и “бытия в целом”», но для сознания он не длится даже мгновение и сразу же разделяется на «внешнее представление и внутреннюю жизнь чувства» [Там же, с. XXVIII–XXIX]. Чувство, таким образом, является первоосновой жизни, а всякое знание есть не что иное, как «воспоминание об этом первичном единстве, данном в чувстве и через него» [Там же, с. XXX]. «Чувство» у Шлейермахера образует единство всех сфер деятельности. По мнению русского философа, Шлейермахер предвосхитил открытия современной Франку психологии, описав явления «эмоционального знания» и «эмоциональной очевидности». Эмоциональное знание – это источник всякого не данного в рациональном опыте знания и источник «мистического знания религиозных истин, недоказуемое, но самодостовверное “вещей невидимых обличение” в вере» [Там же, с. XXXIII]. Интеллектуализм и супранатурализм одинаково неверно оценивают эмоциональное знание, первый – как чистую иллюзию, второй как единственное подлинное знание, нивелирующее остальные виды знания. Интуиция вечного и бесконечного является исходным пунктом сознания, не только религии, но и науки и этики. Догматы религии – по сути описания «содержания самого переживания, а не теоретические истины» [Там же, с. XXXIV–XXXV]. Религиозное переживание есть духовный процесс, возвышающийся над категориями объективного и субъективного, это не собственно знание об объекте, а тождество с ним, «переживание целостной субъективно-объективной правды» [Там же, с. XXXVI]. Чувство, отмечает Франк, связано у Шлейермахера с личным самосознанием, с моментом индивидуальности в человеке [Там же]. Именно через свою индивидуальность человек связан с истинным вечным бытием. Такое понимание связи личности и истины делает возможным вынесение за скобки вопроса об единственности истины для каждого верующего сознания: «...будучи конкретным видением, слитым с внутренней личной жизнью, религия владеет абсолютным в его бесконечном жизненном многообразии» [Там же, с. XXXVIII].

При этом стоит иметь в виду, что Франк отдает предпочтение представленному в «Речах» пониманию религиозного чувства как сознания бесконечного. Определение, данное в «Христианской вере», – «чувство абсолютной зависимости» – он считает неудачным.

Отдельно рассмотрим, как Франк интерпретирует концепт религиозного чувства Шлейермахера в своих поздних сочинениях. Это работа «С нами Бог», в которой Франк излагает основы собственной веры [Аляев и др., 2021, с. 341] и которая, по мысли Ф. Буббайера, задумывалась как «духовное завещание» [Там же, с. 343], а также краткое изложение этой же работы для Бинсвангера: “*Méditations religieuses*”<sup>3</sup>. Итак, Франк пишет следующее: «Шлейермахер определяет религию как чувство безусловной зависимости. Но лишь обратное верно: будучи сознанием связи души с Богом, укорененности в Боге, религия есть чувство безусловной свободы. Ибо в отличие от мнимой, шаткой, призрачной свободы, которую дает отрешенность от всего иного и замкнутость в себе, истинная свобода есть прочная обеспеченность души, обладание неистощимым богатством, неустанный прилив притягательных сил из глубин бытия» [Там же, с. 466]. В «Афоризмах» также читаем: «Шлейермахер: религ. – чувство безусловн. зависимости. Неверно – напротив: чувство безусловной свободы, аристократич. величия» [Там же, с. 444]. В приведенных отрывках Франк явно понимает чувство у Шлейермахера уже только психологически.

По мнению К.М. Антонова и М.А. Пылаева, на интерпретацию идей Шлейермахера Франком в немалой степени повлиял В. Дильтей. Дильтей считает, что Шлейермахер впервые совершает переход к психологизму от трансцендентализма, Абсолют у него познается эмпирическим сознанием, а не трансцендентальным, религиозное знание становится знанием о субъекте, а религиозное чувство – символом единства жизни, «непосредственной психической функцией, композицией высшего самосознания с чувственным самосознанием, первичной дифференциацией проявлений жизни» [Антонов, Пылаев, 2021, с. 22] (эту мысль воспроизводит Франк). Франк в духе идей Дильтея «демонстрирует, что трансцендентальной постановке проблемы религии у Шлейермахера соответствует ее психологическое решение» [Аляев и др., 2020, с. 33] и ставит Шлейермахеру в заслугу психологическое описание религиозного сознания [Антонов, Пылаев, 2021, с. 22]. Несмотря на то, что Франк, казалось бы, делает акцент на чувстве, его психологическое описание не «объяснительное», а «описательное», ведущее к «особого рода феноменологической онтологии» [Там же, с. 34], психологизм у него «объединяется с интуиций бесконечного» [Там же, с. 25] (в этом заключается отличие интерпретации идей Шлейермахера Франком от интерпретации их Дильтеем).

В рецензии 1911 г. на изданные Франком «Речи о религии» **Ф.А. Степун (1884–1965)** относит Шлейермахера к кругу романтиков и отмечает возрождающийся интерес к романтизму [Степун, 1911–1912, с. 309]. Шлейермахера Степун противопоставляет другим романтикам, поскольку он стремился «отграничить религиозное начало в человеке от других смежных ему областей», определив его как чувство зависимости, тогда как романтики стремились к всеобщему, к синтезу противоположностей: «...для Шлейермахера религиозная ценность есть существенно самобытное явление психической жизни, ценность субстанциальная» [Степун, 2000, с. 43]. Религиозное переживание возможно только там, где есть «окрыленная множественность», «единство бесконечной полноты». Степун отрицает возможность «соборной целостности души человеческой», «ее религиозного корня», выраженного в мистическом переживании и совмещающего в себе все стороны человеческой личности, отрицает, что такая целостная личность может быть явлена в плоскости объективного действия. Религиозное переживание, по его мнению, отлично от эстетических, теоретических и этических эмоций; в «ряду объективных сфер» специфически-религиозной ценности не существует, потому что религиозные переживания

<sup>3</sup> «Мысли о религии» (или: «о религии и христианстве»), как называет их по-русски в переписке с детьми сам Франк.

ни в чем не могут быть воплощены: «Переходя за черту переживаемых ценностей, т.е. ценностей состояния, в сферу ценностей воплощаемых или воплощенных... человек неминуемо изменяет соборной целостности духа своего» [Степун, 2000, с. 56]. «Отстраивание» религиозного опыта неизбежно ведет к «застраиванию» живых путей к Богу. В своей рецензии Степун оценивает перевод и предисловие Франка довольно высоко, выражая, по-видимому, во всем свое согласие с ним. Единственным, в чем можно упрекнуть Франка, по мнению Степуна, является то, что в его работе больше «критического духа романтизма, чем романтической души» [Степун, 1911–1912, с. 309].

В целом можно сказать, что понимание «религиозного чувства» у Степуна «психологично», это «явление психической жизни», имеющее «ценность состояния».

**И.А. Ильин (1883–1954)** в рецензии на «Речи о религии» пишет, что Шлейермахер высвобождает личную, субъективную интуицию «в оправдании ее в деле религиозного постижения» [Ильин, 1912, с. 42]. Те, кто исследует «внутренние предметы», которые нельзя воспринять внешними чувствами, «должны помнить, что в их области только то ведет к настоящему знанию, что покоится на действительном воспринимающем переживании исследуемого предмета» [Там же, с. 41], который «должен быть подлинно представлен в душе исследующего», а не только в сознании, содержащем «мертвые мысленные образы и концепции», представлен с очевидностью, на которую опирается всякое познание. «Чувствующее состояние души» человека представляет собой слияние души с Богом [Там же, с. 43]. Ильин полагает основной заслугой Шлейермахера освобождение индивидуальной человеческой души для самостоятельного постижения Бога.

Итак, первично переживание, экзистенциальный аспект понимания религиозного чувства, понятие же абсолютной, единой, обязательной для всех истины, соответственно, к религии не применимо. Ильин, однако, замечает, что категорическое «откровенное так есть» религиозного переживания наделяет абсолютной истинностью любую религию.

В своей поздней работе «Аксиомы религиозного опыта» Ильин снова пишет о значимости «субъективности» в религии: религия состоит из «известных, внутренних, “имманентных” человеку переживаний его и без них – невозможна» [Ильин, web]. Однако здесь Ильин уточняет, что, говоря о «субъективности», хочет обозначить обязательность взаимоотношения человека и Бога в религии, реакции человека, т.е. указать на то, что без восприятия человеком божественного религии не было бы. Структуру религиозного опыта Ильин тоже усложняет: как и человек, состоящий из духа, души и тела, религиозный опыт обнаруживает «тройственный состав»: «внутреннюю “силу”, психическую “среду” и внешнюю включенность в вещественный мир». При этом Ильин неоднократно подчеркивает, что достоверность, истинность этому опыту задает его вхождение в «объективно-реальную ткань Божьего мира, Церкви и Царства Божия». Мнение Ильина о Шлейермахере тоже меняется. Так, он пишет о понимании Шлейермахером религии: «Религия есть чувствующее восприятие вселенной в ее целом, открывающее в каждой конечной вещи присутствие единого Бесконечного – Божества; если подойти извне – то религия есть чувствующее состояние личной души, если же посмотреть изнутри, – это есть слияние души с Богом через чувствующее созерцание вселенной» [Там же]. Ильин здесь уже упрекает Шлейермахера в том, что любое религиозное чувство тот считает истинным, будто не замечая «религиозных заблуждений и извращений»; кроме того, Шлейермахер еще и смешивает в своей работе «религиозное состояние души» с «содержанием религиозного акта, которое притягивает в нем на предметность (т. е. истинность)» [Там же]. Религия не может быть только чувством, она вмещает всего человека, хотя без чувства религия тоже, по мнению Ильина, невозможна.

Итак, Ильин в «Аксиомах религиозного опыта» старается оградить философию религии, придающую особую значимость религиозному опыту, от субъективизации, наделяя религиозный опыт особой структурой и подчеркивая необходимость участия в нем Бога, которое только и делает его объективным (такой ход мысли помогает избежать утверждения истинности всех религий). Понятно, что «религиозное чувство» Шлейермахера (понимаемое по-прежнему психологически) здесь уже оценивается негативно.

**В.М. Жирмунский (1891–1971)** в работе о немецком романтизме сразу объясняет, что рассматривает мистическое чувство романтиков исключительно с психологической точки зрения, как факт сознания, обходя стороной вопрос о его познавательной значимости. Мистическое чувство он определяет как «живое чувство присутствия бесконечного в конечном», как положительное чувство присутствия Бога в мире [Жирмунский, 1914, с. 24]. Именно понятие «переживание бесконечного» и вводит в философию Шлейермахер (хотя, как отмечает Жирмунский, «Речи о религии» – это скорее «момент сознания» уже существовавшего некоторое время мистического движения, давшего начало романтизму) [Там же, с. 60]. Для того чтобы ощутить это чувство, необходимы презрение ко всему суетному, готовность отдать себя во власть душевным переживаниям, пассивность [Там же, с. 64]. Жирмунский ставит в заслугу Шлейермахеру введение в философию «продуманного понятия мистического или религиозного восприятия» [Там же, с. 152]. Религиозное чувство у Шлейермахера состоит из «созерцания бесконечного» и «сопровождающего его эмоционального элемента» [Там же]. Именно «таинственное мгновение, в котором чувство и его объект сливаются в одно», можно считать подлинным религиозным опытом [Там же, с. 153].

В своей работе Жирмунский возвращается к Шлейермахеру в связи с анализом нескольких кейсов, так что мы вслед за ним рассмотрим, в каких контекстах возникает у него концепт религиозного чувства в его трактовке Шлейермахером.

Главный контекст – это, конечно, интерпретация Жирмунским немецкого романтизма. В его понимании романтизм формирует новый способ чувствования, «переживания жизни» [Там же, с. 13], он является реалистическим мирозерцанием, поскольку мистическое чувство романтиков, хотя и является таким же, как другие пять чувств, но для переживающих его представляется неиллюзорным свидетельством о реальности божественного, которое невозможно принять за простые фантазии [Там же, с. 141]. Романтизм вообще, кстати, следует понимать как «поэзию и философию мистического чувства» [Там же, с. 146]; в самом разуме человека, по мнению романтиков, имеется «метафизическая потребность», «стремление к бесконечному» [Там же, с. 148]. Интересно отметить, что, согласно Жирмунскому, мировоззрение романтиков, основанное на мистическом чувстве, «не находило себе места в узкой рамке существующих исповеданий» [Там же, с. 157], поскольку связь с бесконечным, которым должен быть исполнен всякий момент действия человека, всякое действие, не нуждается в каких-либо догматах и понятиях.

Важной темой в творчестве немецких романтиков является любовь: она предстает соединением чувственных и мистических переживаний; романтиками «вырабатывается особый тип мистического чувственника, своеобразного мистического Дон-Жуана, играющего на связи религиозных и чувственных ожиданий в женском сердце» (впрочем, Шлейермахер как раз говорит о таком роде мистического чувства лишь касательно брака, который понимает как таинство) [Там же, с. 84–85]. Любовь, по мнению Шлейермахера, религиозна, потому что смотрит в бесконечное (как и «религиозные чувства»).

Наконец, идеи Шлейермахера рассматриваются Жирмунским в связи с пониманием этики. Шлейермахер, полемизируя в «Монологах» с этикой Канта, как и другие романтики, принимает «в недра императивной этики» все многообразие

индивидуальных чаяний и стремлений, т.е. каждая отдельно взятая личность осуществляет свой нравственный долг, следуя по своему особому пути [Жирмунский, 1914, с. 95–96]. Романтики не желают противопоставлять чувственные удовольствия и нравственный долг, говоря о том, что можно испытывать счастье, творя добрые дела. Счастье романтики понимают вовсе не приземленно-посюсторонне, они не считают возможным довольствоваться конечным, ведь переживание радости от земного возможно только при одновременном созерцании отблеска бесконечного в нем. Жирмунский приводит слова Шлейермахера о том, что подлинное наслаждение, наслаждение от созерцания вечного в конечном возможно уже в этой жизни [Там же, с. 99], а не только при разлучении души с телом в Царстве Небесном. Таким образом понятое счастье является, по мнению Жирмунского, промежуточным звеном, изобретенным романтиками, между этикой долга и этикой счастья. То есть счастье, понимаемое через мистическое чувство, становится обязательным для человека.

Итак, можно сказать, что работа Жирмунского носит скорее религиозоведческий характер, в ней наравне с литературоведческим анализом предпринимается попытка психологического описания религиозного чувства романтиков, а Шлейермахер рассматривается как мыслитель, наиболее емко описавший в своих работах его характерные черты.

**Свящ. Павел Флоренский (1882–1937)** практически не упоминает в своих работах Ф. Шлейермахера, однако, по мнению Н.Н. Павлюченкова, его определение религии (в «Столпе и утверждении истины», 1914) «находит прямой аналог» во второй «речи» (хотя поздний Флоренский, возможно, следуя здесь Булгакову (см. ниже) и традиции духовных академий, ставит Шлейермахера в один ряд с мыслителями, «отрекшимися от онтологизма... ради субъективно-поэтического “интимничанья” с Господом Богом» [Павлюченков, 2014, с. 63]). Для того чтобы убедиться в справедливости этого замечания, приведем определение Флоренским религии, о котором идет речь: «Религия... спасает нас от нас, – спасает наш внутренний мир от тающего в нем хаоса. <...> И поэтому, если онтологически религия есть жизнь нас в Боге и Бога в нас, то феноменалистически – религия есть система таких действий и переживаний, которые обеспечивают душе спасение. Другими словами, спасение, в том наиболее широком, психологическом смысле слова, есть *равновесие душевной жизни*» [Флоренский, 1990, с. 818]. Напомним, что пишет Шлейермахер во Второй речи о религии: «...истинная религия есть чувство и вкус к бесконечному», «религиозное размышление есть лишь непосредственное сознание, что все конечное существует лишь в бесконечном и через него, все временное – в вечном и через него. Искать и находить это вечное и бесконечное во всем, что живет и движется, во всяком росте и изменении, во всяком действии, страдании, и иметь и знать в непосредственном чувстве саму жизнь лишь как такое бытие в бесконечном и вечном – вот что есть религия», «и потому она, конечно, есть жизнь в бесконечной природе целого, во всеедином, в Боге, – жизнь, обладающая Богом во всё и всем в Боге. Но она не есть знание и познание – ни мира, ни Бога; такое знание она лишь признает, не отождествляя себя с ним; оно есть для нее также движение и откровение бесконечного в конечном, которое, подобно всему остальному, она видит в Боге и в котором она видит Бога» [Шлейермахер, 1994, web].

Итак, представляется очевидным, что если и возможно усмотреть близость определений религии Флоренского и Шлейермахера, то, во-первых, в их акценте на переживании/чувстве (как внешнем, явном аспекте религии), а во-вторых – в «онтологическом» понимании религии как пребывания конечного в бесконечном и бесконечного в конечном. Понятно, что во многом другом, например, в отношении к догматическому учению и культу, идеи Флоренского и Шлейермахера уже совершенно несхожи.

**В.В. Зеньковский (1881–1962)** в статье 1917 г. ставит в заслугу Шлейермахеру то, что он осуществил «субъективирование религии», заложив основы для возникновения религиозной психологии. Кроме того, в отличие от большинства других исследователей религии, которые прибегали к «реконструкции», анализ религиозных переживаний исходил у него из «эмпирических данных» [Зеньковский, 1917, с. 26–27]. Понятие религиозного чувства у Шлейермахера Зеньковский считает психологизмом в положительном смысле, отмечая, что оно делает возможным разговор об отдельно взятой личности. Следуя Франку, Зеньковский прослеживает развитие идей Шлейермахера в современной ему психологии религии Джеймса и пр.

Основным оппонентом Франка в понимании идеи «чувства» у Шлейермахера можно считать **С.Н. Булгакова (1871–1944)**, который в предисловии к работе «Свет невечерний» высказывается, пожалуй, даже категоричнее представителей духовных академий. Приведу здесь хлесткое замечание Булгакова о том, что Шлейермахер «в конце концов утопил мужественную природу религии в женственном сентиментализме» [Булгаков, 1994, с. 38]. На мой взгляд, Булгаков, отчасти желая вступить в дискуссию со Франком, начинает свой раздел о вере и чувстве с замечания о том, что «риторический и расплывчатый» стиль изложения идей у Шлейермахера дает простор для их интерпретаций. Однако далее Булгаков приводит подборку цитат из «Речей о религии», доказывающих, на его взгляд, что «чувство» Шлейермахера следует понимать исключительно психологически (он даже специально выделяет курсивом особенно показательные высказывания). Например: «...нет чувства, которое не было бы религиозным...», «понятия и принципы, все без исключения, сами по себе чужды религии...», «мы не притязаем иметь Бога в чувстве иначе, чем через впечатления, возбужденные в нас миром...»<sup>4</sup> [Там же, с. 39] и т.д. Вера, исповедуемая Шлейермахером, есть, по мнению Булгакова, чистый атеизм, «эмоционально окрашенный религиозностью» [Там же, с. 40]. Шлейермахера можно истолковывать как философа субъективизма в религии и как философа веры, его учение принимает черты то философии Канта, то Якоби. Его идеи – это «воинствующий психологизм», поскольку он наделяет чувство одновременно гносеологическим статусом и характеризует его субъективно-психологически как «сторону духа». Из-за того, что Шлейермахер говорит о чистом чувстве, его теория становится полным имманентизмом, религия сводится к психологизму. Булгаков считает близкими идеи Шлейермахера и Канта, поскольку оба делают центром религии чувство (чувство абсолютной зависимости и моральное чувство), нивелируя веру, которая и «произносит главное ЕСИ», сводя ее к алогическому (практическому) и, следовательно, «разуму второго сорта» в сравнении с теоретическим [Там же, с. 40–41].

## Выводы

Итак, в «светской» религиозной мысли конца XIX – начала XX в. можно выделить две линии рецепции Шлейермахера – философскую и религиоведческую (так, в рамках психологии религии Франк указывает на преэминентность идей Шлейермахера по отношению к Джеймсу, с точки зрения психологии религии его осмысливают Зеньковский и Жирмунский). Шлейермахер предстает и как предшественник современной психологии религии (как у Франка), а его концепт религиозного чувства – как предмет психологического анализа. Концепт религиозного чувства, во-первых, понимается в рамках идей Дильтея как «первичное единство сознания»

<sup>4</sup> Булгаков дает цитаты из перевода Франка, но с некоторыми неточностями, как здесь (у Франка: «возбуждаемые в нас миром»).

(при этом и как психологизм в положительном смысле). Во-вторых, мыслителями, в целом согласными с Франком, подчеркивается экзистенциальная значимость личного переживания. Наконец, трактовка Шлейермахером религиозного чувства рассматривается как «эстетизм» в духе Канта или как психологизм и имманентизм.

Рассмотрение того, как русские религиозные мыслители начала XX в. понимали «религиозное чувство» Шлейермахера, интересно в контексте исследования дискурса религиозного опыта в русской мысли этого периода: к Шлейермахеру критически относятся мыслители, заявляющие о своей православности, тогда как авторы, относящиеся к религии более нейтрально, интерпретируют его идеи позитивно; как исследователи, они опираются на его идеи для преодоления редуционистских подходов к религии. Показательно, что самые суровые критики «религиозного чувства» Шлейермахера (например, С.Н. Булгаков) в своих работах широко используют концепт религиозного опыта, через который дают определения основным понятиям философии религии, таким как откровение, догмат, вера и пр., либо экспрессионистично иллюстрируют свои идеи примерами собственных религиозных переживаний.

### Список литературы

- Авдеев, 2013 – *Авдеев О.К.* Восприятие идей Ф.Д.Э. Шлейермахера в русской философии второй половины XIX – начала XX в. Статья вторая // Вестник РУДН. Серия: Теория языка. Семантика. Семантика. 2013. № 1. С. 23–31.
- Аляев, Антонов, Резвых, 2020 – *Аляев Г.Е., Антонов К.М., Резвых Т.Н.* Предисловие. С.Л. Франк: жизнь и творчество, 1911–1916 // *Франк С.Л.* Полное собрание сочинений. Т. 4: 1911–1916 / Под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. С. 5–67.
- Аляев, Оболевич, Резвых, 2021 – *Аляев Г.Е., Оболевич Т., Резвых Т.Н.* «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С.Л. Франка // Исследования по истории русской мысли. Т. 29. М.: Модест Колеров, 2021. 528 с.
- Антонов, 2015 – *Антонов К.М.* Концепция религиозного опыта У. Джеймса в русской религиозной мысли первой трети XX в. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 5 (61). С. 91–111.
- Антонов, 2020 – *Антонов К.М.* «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков: в 2 ч. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. 608 с.
- Антонов, Пылаев, 2021 – *Антонов К.М., Пылаев М.А.* Влияние книги “Leben Schleiermachers” В. Дильтея на интерпретацию «Речей о религии» Ф. Шлейермахера у С. Франка // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2021. № 4. С. 14–31.
- Булгаков, 1994 – *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.
- Гайм, 2007 – *Гайм Р.* Романтическая школа. Вклад в историю немецкого ума / Пер. В. Неведомского. СПб.: Наука, 2007. 893 с.
- Жирмунский, 1914 – *Жирмунский В.* Немецкий романтизм и современная мистика. СПб.: тип. А.С. Суворина, 1914. 214 с.
- Зеньковский, 1917 – *Зеньковский В.В.* Задачи религиозной психологии // *Христианская мысль.* Киев, январь 1917. С. 24–45.
- Ильин, 1912 – *Ильин И.А.* Шлейермахер и его «речи о религии» // *Русская мысль.* 1912. № 23. Кн. 2. С. 41–46.
- Ильин, web – *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Ivan\\_Ilin/aksiomy-religioznogo-opyta/](https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Ilin/aksiomy-religioznogo-opyta/) (дата обращения: 05.12.2023).
- Коренева, 2023 – *Коренева Н.А.* Философия религии Ф. Шлейермахера в работах представителей духовных академий конца XIX – начала XX в.: концепт религиозного чувства // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. Вып. 105. С. 69–82.
- Мелих, 2003 – *Мелих Ю.Б.* Персонализм Л.П. Карсавина и европейская философия. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 271 с.

Павлюченков, 2014 – Павлюченков Н.Н. П.А. Флоренский о религиозном опыте и религиозной догматике // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие, Философия. 2014. Вып. 2 (52). С. 61–77.

Соловьев, 1988 – Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. / Сост., общ. ред. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. Т. 1. М.: Мысль, 1988. 892 с.

Степун, 1911–1912 – Степун Ф. Рец. на: Ф. Шлейермахер. Речи о религии к образованным людям, ее презирующим. Монологи / Пер. с нем. С.Л. Франк. М., 1911 // Логос. Кн. II и III. М.: Муссагет, 1911–1912. С. 309.

Степун, 2000 – Степун Ф.А. Сочинения / Сост. В.К. Кантор. М.: РОССПЭН, 2000. 1000 с.

Трубецкой, 1899 – Трубецкой С.Н. Религия // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб.: Семеновская Типолитография (И.А. Ефрона). Т. XXVI. 1899.

Флоренский, 1990 – Флоренский П.А. Столп и утверждение истины // Флоренский П.А. Сочинения: в 2 т. Т. 1. Ч. 2. М.: Правда, 1990. 840 с.

Франк, 1911 – Личность и мировоззрение Ф. Шлейермахера // Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям, ее презирующим. Монологи. М.: Русская мысль, 1911. С. III–XLIX.

Хондзинский, 2018 – Хондзинский П., прот. Русское «новое богословие» в конце XIX – начале XX в.: к вопросу о генезисе и содержательном объеме понятия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 3 (36). С. 121–141.

Шлейермахер, 1994 – Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям, ее презирующим. Монологи / Пер. с нем. и пред. С.Л. Франка. СПб.: Алтейя, 1994. 432 с. URL: [Speeches-about-religion-to-educated-people.pdf](https://www.religions.am/speeches-about-religion-to-educated-people.pdf) (religions.am) (дата обращения: 05.12.2023).

## The Concept of Religious Experience by F. Schleiermacher in the Works of “Secular” Religious Thinkers of the early 20<sup>th</sup> Century

Nadezhda A. Koreneva

Saint Tikhon’s Orthodox University. 23B Novokuzneckaja str., Moscow, 15184, Russian Federation; e-mail: swordflag@yandex.ru

The article is devoted to the reception of the concept of religious feeling by F. Schleiermacher in the works of such Russian philosophers of the early 20<sup>th</sup> century as S.L. Frank, I.A. Ilyin, S.N. Bulgakov, F.A. Stepun, V.V. Zenkovsky, etc. The author of the article identifies the following ways of interpreting this concept: religious feeling can be understood as “psychologism” and “immanentism”, either detracting from the meaning of Revelation (reducing religion exclusively to personal experiences), or evaluated positively in terms of the existential significance for a person of these experiences (in this case, Schleiermacher is considered as a precursor of modern psychology); religious feeling can be interpreted closely to Dilthey’s ideas as the original unity of consciousness. In addition, religious feeling in the works of Schleiermacher (as well as other representatives of German Romanticism) becomes the subject of analysis of research on the psychology of religion. In general, the study of the interpretations by Russian philosophers of the concept of religious feeling in Schleiermacher’s teaching helps, rather, to approach the understanding of religious experience by the considered thinkers themselves, in whose works this concept is of great importance, but is often not explicated.

**Keywords:** concept of religious feeling, reception of Schleiermacher’s ideas, philosophy of religion, F. Schleiermacher, S.N. Bulgakov, V.M. Zhirmunsky, V.V. Zenkovsky, V.S. Solovyov, P.A. Florensky, S.L. Frank

## References

Aljaev G.E., Antonov K.M., Rezvykh T.N. Predislovie. S.L. Frank: zhizn’ i tvorchestvo, 1911–1916 [Preface. S.L. Frank: Life and Work, 1911–1916]. In: Frank S.L., *Polnoe sobranie sochinenij* [The Complete Works], vol. 4. Moscow: St. Tikhon’s University Publ., 2020, pp. 5–67. (In Russian)

Aljaev G.E., Obolevitch T., Rezvykh T.N. “Svet vo t’me” i “S nami Bog”: neizvestnye knigi S.L. Franka [“Light in Darkness” and “God Is with Us”: Unknown Books by S.L. Frank].

In: *Issledovanija po istorii russkoj mysli* [Research on the History of Russian Thought], vol. 29. Moscow: Modest Kolerov Publ., 2021. 528 p. (In Russian)

Antonov K.M. Koncepcija religioznogo opyta W. James'a v russkoj religioznoj mysli pervoj treti XX v. [The Idea of Religious Experience of W. James in Russian Religious Studies: Religious Thought of the First Third of 20<sup>th</sup> Century], *Bulletin of St. Tikhon's University*. 2015, no. 61 (5), pp. 91–111. (In Russian)

Antonov K.M. "Kak vozmozhna religija?": *Filosofija religii i filosofskie problemy bogoslovija v russkoj religioznoj mysli XIX–XX vekov* ["How Is Religion Possible?": Philosophy of Religion and Philosophical Problems of Theology in Russian Religious Thought of the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries], vol. 2. Moscow: PSTGU Publ., 2020. 608 p. (In Russian)

Antonov K.M., Pylaev M.A. Vlijanie knigi "Leben Schleiermachers" V. Dil'teja na interpretaciju "Rechej o religii" F. Schleiermacher'a u S. Franka [The Influence of W. Dilthey's "Leben Schleiermachers" on S. Frank's Interpretation of F. Schleiermacher's "Speeches on Religion"], *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, 2021, no. 4, pp. 14–31. (In Russian)

Avdeev O.K. Vospriatie idej F.D.E. Schleiermacher'a v russkoj filosofii vtoroj poloviny XIX – nachala XX v. Statia vtoraia [The Perception of F.D.E. Schleiermacher's Ideas in the Russian Philosophy of the Second Half of the 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> Century. Second article], *RUDN Journal of Language Studies, Semiotics and Semantics*, 2013, no. 4 (2012), pp. 23–31. (In Russian)

Bulgakov S.N. *Svet nevechernij: Sozercanija i umozrenija* [Unfading Light. Contemplations and Speculations]. Moscow: Respublika Publ., 1994. 415 p. (In Russian)

Florenskij P.A. Stolp i utverzhenie istiny [The Pillar and Affirmation of Truth]. In: Florenskij P.A. *Sochinenija: v 2 t.* [Works in 2 vol.], vol. 1, pt. 2. Moscow: Pravda Publ., 1990. 840 p. (In Russian)

Frank S.L. Lichnost' i mirovovzrenie Fr. Schleiermacher'a [The Personality and Worldview of Fr. Schleiermacher]. In Schleiermacher F.D. *Rechi o religii k obrazovannym ljudjam, ee prezirajushhim. Monologi* [On Religion: Speeches to its Cultured Despisers. Monologues], trans. by S. Frank. Moscow: Russkaja mysl' Publ., 1911, pp. III–XLIX. (In Russian)

Haym R. *Romanticheskaja shkola* [Romantic School], trans. by V. Nevedomskij. St. Petersburg: Nauka Publ., 2007. 893 p. (In Russian)

Ilyin I.A. Schleiermacher i ego "Rechi o religii" [Schleiermacher and his book "On Religion: Speeches to its Cultured Despisers"], *Russkaja Mysl'*, 1912, no. 23, book 2. (In Russian)

Ilyin I.A. *Aksiomy religioznogo opyta* [Axioms of Religious Experience]. Available at: [https://azbyka.ru/otechnik/Ivan\\_Ilin/aksiomy-religioznogo-opyta](https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Ilin/aksiomy-religioznogo-opyta) (accessed: 05.12.2023) (In Russian)

Khondzinskij P. Russkoe "novoe bogoslovie" v konce XIX – nachale XX v.: k voprosu o genezise i soderzhatel'nom ob'eme ponjatija [Russian "New Theology" at the Turn of the Twentieth Century: The Origin and the Content of the Concept], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2018, no. 36 (3), pp. 121–141. (In Russian)

Koreneva N.A. Filosofija religii F. Schleiermacher'a v rabotakh predstavitelej duhovnykh akademij konca XIX – nachala XX v.: koncept religioznogo chuvstva [F. Schleiermacher's Philosophy of Religion in the Works of Representatives of the Theological Academies of the late 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> Century: the Concept of Religious Experience], *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie* [Bulletin of St. Tikhon's University Review. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies], 2023, no. 105, pp. 69–82. (In Russian)

Melikh Y.B. *Personalizm L.P. Karsavina i evropejskaja filosofija* [L.P. Karsavin's Personalism and European Philosophy]. Moscow: Progress-Tradicija Publ., 2003. 271 p. (In Russian)

Pavlyuchenkov N.N. Florenskij o religioznom opyte i religioznoj dogmatike [Pavel Florensky on Religious Experience and Religious Dogma], *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie* [Bulletin of St. Tikhon's University. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies], 2014, no. 2 (52), pp. 61–77. (In Russian)

Solovyov V.S. *Sochinenija v 2 t.* [Works in 2 vol.], ed. by A.F. Losev, A.V. Gulyga, vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1988. 892 p. (In Russian)

Stepun F.A. *Sochinenija* [Works], ed., by V.K. Kantor. Moscow: ROSSPEN Publ., 2000. 1000 p. (In Russian)

Stepun F.A. Rec. na: F. Schleiermacher. Rechi o religii k obrazovannym ljudjam, ee prezirajushhim. Monologi. Per. s nem. S.L. Frank. M., 1911 [Review of: Schleiermacher F. On Religion: Speeches to its Cultured Despisers. Monologues. Trans. from German by S. Frank], *Logos*, 1911–1912, books II and III, p. 309. (In Russian)

Trubetskoy S.N. Religija [Religion], *Enciklopedičeskij slovar' Brokgauza i Efrona* [The Brockhaus and Efron Encyclopaedic Dictionary], t. XXVI. St. Petersburg: Semenovskaja Tipolitografija Publ., 1899. (In Russian)

Schleiermacher F. *Rechi o religii k obrazovannym ljudjam, ee prezirajushhim. Monologi* [On Religion: Speeches to its Cultured Despisers. Monologues], trans. by S. Frank. St. Petersburg: Aleteja Publ., 1994. 432 p. Available at: [Speeches-about-religion-to-educated-people.pdf](#) (religions.am) (accessed: 05.12.2023). (In Russian)

Zhirmunsky V.M. *Nemeckij romantizm i sovremennaja mistika* [German Romanticism and Modern Mysticism]. St. Petersburg: Tipografija A.V. Suvorina Publ., 1914. 214 p. (In Russian)

Г.А. Золотков

## От Brentano к Wittgensteinу: о причинах, побудивших Раша Риса оставить проблему континуума\*

**Золотков Григорий Алексеевич** – кандидат философских наук, старший преподаватель. Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации. Российская Федерация, 125993, г. Москва, Ленинградский проспект, д. 49/2; стажер-исследователь. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: zolotkov\_grigory@mail.ru

В статье обсуждается вопрос о том, почему Р. Рис – ученик и распорядитель наследия Л. Витгенштейна – прекратил свое исследование проблемы континуума. В незавершенной докторской диссертации, начатой им в 1933 г., т.е. еще до знакомства с будущим ментором, Рис пытался развить феноменологическую интерпретацию континуума Ф. Brentano, в частности, обращаясь к его идее наполненности границ, или «плерозису». В 1938 г. он, однако, внезапно прервал свое исследование, отойдя как от самой этой проблемы, так и от учения Brentano. Было ли произошедшее обусловлено влиянием Витгенштейна, позднее учение которого отличается терапевтическим подходом к работе с философскими проблемами? Ответить на этот вопрос позволяет сопоставление фрагмента диссертации Риса с поздними взглядами Витгенштейна на непрерывность.

**Ключевые слова:** континуум, непрерывность, плерозис, философская терапия, Ф. Brentano, Л. Витгенштейн, Р. Рис

Несмотря на то, что Раш Рис (1905–1989) прежде всего известен как ученик и распорядитель наследия Людвиг Витгенштейна, в его биографии<sup>1</sup> есть и иные заслуживающие внимания сюжеты. Среди них таинственная и достаточно драматичная история увлечения Риса философией Франца Brentano. Она началась в 1932 г., когда, оставшись без работы, недавний выпускник Эдинбургского университета и бывший стипендиат престижной премии Ванса Данлопа Рис отправился в Инсбрук, Австрия, где должен был пройти стажировку под руководством Альфреда Кастиля [Phillips, 2006, p. 269]. Последний был учеником и одним из душеприказчиков Франца Brentano<sup>2</sup>, изучение чьих идей (а также идей другого его ученика Антона

---

\* Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

<sup>1</sup> Подробнее о биографии Риса см.: [Phillips, 2006; Золотков, 2023].

<sup>2</sup> Биографию Кастиля см.: [Mayer-Hillebrand, 1951].

Марти) было целью стажировки Риса. По всей видимости, визит задумывался как ознакомительный и, скорее всего, никто не предполагал, что это станет началом продолжительного сотрудничества. Тем не менее учения австрийцев вызвали у молодого исследователя неподдельный интерес, и уже по окончании стажировки Кастиль писал: «[Рис] настолько преуспел, что в понимании идей этих философов сейчас не уступает их непосредственным ученикам» [цит. по: Erbacher, Schirmer, 2017, p. 5].

Особое впечатление на Риса в Инсбруке произвел сборник поздних работ Brentano «Учение о категориях» [см. второе издание: Brentano, 1985], к которому он даже составил ряд замечаний, положительно оцененных подготовившим книгу Кастилем [Ibid.]. При этом внимание Риса привлекли не основные темы работы (бытие и категории), но более узкая и не до конца проработанная проблема континуума. Так, по свидетельству Кастиля, Brentano только наметил подход к решению этой проблемы, не успев в полной мере развить его: «За несколько дней до смерти, – писал он, – Brentano сказал мне, что его учение [о континууме] находилось на стадии исправления. При этом он не пояснил, какого рода улучшения хотел бы внести» [цит. по: Ibid., p. 5]. Проблема континуума и подход Brentano очаровали Риса и вдохновили его на написание диссертации. Лучшей рекомендацией и одновременно благословением этому начинанию стала следующая характеристика Кастиля: «Мне представляется крайне вероятным то, что проникательность и не знающее усталости трудолюбие мистера Риса позволят ему добиться успеха в поисках нужного здесь (т.е. для завершения учения о континууме. – Г.З.) подхода» [цит. по: Ibid.]

В 1933 г. Рис поступил в аспирантуру Кембриджа, где под руководством Дж.Э. Мура приступил к исследованию континуума. Примечательно, что кембриджская философия языка, стремительно набиравшая влияние, не вызвала у него интереса. Даже напротив, о своем будущем друге и менторе, Витгенштейне, Рис тогда писал: «Я слышал, что только после достаточно долгого времени начинаешь понимать, как много получаешь от него. Охотно верю. Однако жизнь коротка и вопрос в том, не полезнее ли будет употребить время на что-то другое (например, на изучение работ Марти). В настоящий момент я склонен полагать, что на этот вопрос следует дать утвердительный ответ» [цит. по: Erbacher, 2016, p. 3–4]. Неоправданную трату времени Рис видел и в затяжных спорах со своим научным руководителем, Муром. Так, в переписке с Кастилем он называет «смешением вымыслов» (entanglement of fictions) представления Мура о наличии у термина «существует» двух принципиально различных значений – логического и физического, – несводимых друг к другу. По-видимому, разделяя убеждения школы Brentano, Рис должен был отрицать наличие здесь какой-либо существенной разницы<sup>5</sup>. В частности, он указывал на то, что «аподиктическое утверждение “является невозможным” включает в себя эмпирическое “не существует”» [цит. по: Ibid., p. 4]. Любопытно, что в отличие от Риса Мур считал эти споры содержательными, отмечая, что нашел в них много интересного для себя, а самого Риса при этом характеризовал как одного из наиболее способных своих учеников [Phillips, 2006, p. 271].

<sup>5</sup> Б. Смит так поясняет эту особенность учения Brentano: «Поскольку, согласно Brentano, все существующее является вещами, из этого следует, что в мире, как он его понимает, нет фактов или чего-либо сходного с ними... Поскольку Brentano не признает ничего сущего, кроме вещей, то он допускает только тот способ существования, который характерен для вещей, и также отрицает различие между существованием и наличием (subsistence), принимаемое, например, Майнонгом и Витгенштейном» [Smith, 2009, p. xxii]. Р.А. Громов добавляет: «“Существование” не является реальным предикатом... и это означает, что глагол “есть” в экзистенциальном предложении (а также в производных от него формах предложений) в его подлинном смысле является лишь индикатором признания и отрицания, то есть выражением определенного способа отношения к предмету. Из этого следует, что употребление “есть” в экзистенциальной форме предложения должно быть однозначным и не зависеть от того, о какого рода предметах идет речь» [Brentano, 2018, с. 616].

В конце 1934 г. безоблачный этап увлечения Риса философией Brentano завершается и над исследованием начинают сгущаться тучи. Кастилю он напишет, что работа над диссертацией «продвигается не слишком успешно», а также то, что он никак не может закончить «вступление к теории отношений» [Erbacher, Schirmer, 2017, p. 4]. В действительности же исследование увязает в завышенных требованиях и исследовательской бескомпромиссности Риса. В 1936 г. срок аспирантуры подошел к концу и молодой философ должен был представить комиссии имеющийся у него текст, чтобы претендовать на продление учебы. Он, однако, отказался это сделать, заявив, что ему нечего показать. И хотя в действительности это было не так, Рис предпочел покинуть Кембридж. О крайней степени отчаяния философа в этот период жизни говорят его полные горечи слова: «Несмотря на представившиеся мне возможности и время, которое я этому отдал, я не преуспел ни в подготовке чего-либо для публикации, ни в завершении диссертации. Также я не могу сказать, что считаю вероятным, что смогу это сделать в дальнейшем» [Phillips, 2006, p. 270].

Впрочем, несмотря на подавленное состояние Риса, проблема континуума не утратила для него своего очарования, и он по-прежнему намеревался продолжить ее исследование. Проведя 1937 г. за преподавательской кафедрой в университете Манчестера, в 1938 г. он все же предпринял попытку вернуться в аспирантуру и начал готовить рукопись для комиссии. Довольно быстро, однако, Рис столкнулся с прежней трудностью – у него не получалось придать работе законченный вид. Витгенштейн, с которым они успели к этому моменту подружиться, советовал отправить работу как есть, невзирая на ее недостатки. Мыслитель настаивал, что недовольство текстом еще не повод отказываться от карьеры: «Просто продолжай упорствовать, – писал он, – и, если это возможно, не бойся жертвовать последовательностью... У тебя все еще есть все шансы на успех. И даже если не получится закончить текст, все равно пошли его» [McGuinness (ed.), 2008, p. 281]. В августе того же года Витгенштейн даже предложил Рису обсудить тему континуума [Rhees, 1970, p. vii], по-видимому, надеясь придать уверенности молодому исследователю. В течение трех недель они каждый день подолгу дискутировали, а вечерами Рис записывал результаты. Позже он переработал эти записи в эссе «О непрерывности: идеи Витгенштейна, 1938 год» [Ibid., p. 104–157]. Впрочем, сеансами совместного чтения диссертации Риса эти встречи не стали, на что указывает письмо Витгенштейна, написанное уже в октябре: «Я обнаружил твою первую главу... мельком взглянул на несколько страниц, сейчас не могу посмотреть больше, но у меня вовсе не сложилось дурного впечатления!». В том же письме он выражал досаду упрямством Риса: «Никак не пойму, почему тебе так хочется быть своим собственным экзаменатором» [McGuinness (ed.), 2008, p. 285]. Вразумить младшего товарища Витгенштейну не удалось – своенравный подопечный так и не отправил свою работу.

На этом история увлечения Риса проблемой континуума и философией Brentano обрывается. Несмотря на многообещающее начало, она ничем не закончилась, а текст этого исследования исчез. В архиве Риса, разобранном после смерти философа, его не оказалось. Лишь в 2010-х гг. эта 70-страничная рукопись без названия была обнаружена в архиве Кастиля, и один из ее разделов, озаглавленный «Внешние и внутренние поверхности тел», был опубликован [Erbacher, Schirmer, 2017, p. 10–31]. Скорее всего, данная рукопись представляет собой результат последней попытки Риса закончить диссертацию, отосланный Кастилю как извинение за потраченное им время. После 1938 г. направление развития мысли философа резко меняется. Рис попадает в орбиту идей Витгенштейна и оставляет проблему континуума, уже не предпринимая новых попыток вернуться к ней<sup>4</sup>. К учению Brentano он

<sup>4</sup> Из опубликованных текстов Риса самые близкие к 1938 г. – это конспекты его бесед с Витгенштейном 1939–1950 гг. на темы этики, анархизма, противоречия, психоанализа, цвета, религии, эволюции,

также больше не возвращался и касался его идей только вскользь [см. Rhees, 1997, pp. 3–11, 197–202, etc.]. Магистральной темой его творчества становится истолкование языка как формы жизни.

История данного исследования ставит вопрос о том, какую роль в окончательном разрыве Риса с проблемой континуума и идеями Brentano сыграл Витгенштейн. В следующих разделах мы попытаемся реконструировать путь, которым Рис должен был пройти от своеобразной зачарованности этой проблемой до полной потери к ней интереса. Для этого мы сначала кратко представим взгляды Brentano и их развитие у Риса, а затем ту критику этих взглядов, которую можно найти в размышлениях Витгенштейна в 1938 г. о континууме.

### Рецепция Рисом учения Brentano о континууме

В рукописи своего диссертационного исследования Рис не заявляет намерения развить учение Brentano и, более того, практически не упоминает философа. Тем не менее мысль Риса определенно движется в перспективе учения Brentano и даже углубляет оное в одном важном аспекте. Прежде чем мы обратимся к этому аспекту, в общих чертах охарактеризуем проблему континуума, а также то решение, которое она получила у Brentano.

В философии под континуумом понимается такой целостный объект, который идеальным образом непрерывен, т.е. не имеет пустот между своими частями, или элементами<sup>5</sup>. Это довольно незамысловатое, на первый взгляд, определение таит в себе диалектическую головоломку. Чтобы помыслить континуум, нужно сначала представить его части. Если оные непрерывны, то мы проваливаемся в дурную бесконечность все меньших и меньших частей, не достигая предела, подводящего под это понятие надежный фундамент. Напротив, если континуум состоит из конечных, обособленных друг от друга элементов, то по своей сути он оказывается прерывен, что делает понятие противоречивым. Поскольку каждая из этих возможностей по своему ненадежна, такая привычная нам характеристика объектов, как непрерывность, на поверку оказывается философской проблемой.

Brentano рассматривал проблему континуума в разные периоды, однако наиболее полно она была представлена им в работах последнего десятилетия жизни, а именно в сборниках «Учение о категориях» [Brentano, 1985, S. 63–67, 169–172, 284–286, etc.] и «Философские исследования о пространстве, времени и континууме» [Brentano, 1976, S. 3–56]. В своем учении Brentano критикует предложенные Г. Кантором, Р. Дедекиндом, А. Пуанкаре и др. арифметические модели континуума, конструирующие его из множества дискретных точек, а также интерпретирующие непрерывность как результат заполнения всех возможных пустот между этими точками<sup>6</sup>. На взгляд Brentano, основным недостатком этого подхода является то, что понятие континуальности ими выводится «исключительно из искусственных и запутанных мыслительных операций», что не может быть верным, «поскольку понятие континуальности схватывают обычные люди и даже малые дети» [Ibid., S. 6–7]. И хотя арифметические модели континуума не претендуют на философскую универсальность, относясь главным образом к области математики, Brentano все равно

---

связи науки и философии, свободы воли и др. [см. Citron, 2015], а также его лекции 1940–1947 гг. о «Государстве» Платона [Rhees, 2016, p. 101–168], в которых просматривается влияние Дж. Андерсона. Ни в одном из этих источников проблема континуума не затрагивается.

<sup>5</sup> Историко-философский экскурс в проблему см.: [Катасонов, 2001].

<sup>6</sup> Об арифметических моделях континуума см.: [Медведев, 1965, с. 124–125].

был убежден, что они ошибочны, поскольку противоречат интуитивно постигаемой основе этого понятия, общей всем его употреблением.

Арифметическому конструированию континуума Brentano противопоставил свое учение, трактующее непрерывность как совокупность множества бесконечно делимых элементов, имеющих смежные неделимые границы. Вдохновение в этом он черпал в идеях Аристотеля, следующую мысль которого можно назвать отправной точкой для его учения: «Непрерывное» есть само по себе нечто смежное: я говорю о непрерывном, когда граница, по которой соприкасаются оба следующих друг за другом предмета, становится для обоих одной и той же и, как показывает название, не прерывается» [Аристотель, 1981, с. 167]. Аристотелевское представление о смежности границ континуума Brentano дополняет феноменологическим обоснованием, выводящим непрерывность из чувственных восприятий. Так, в трактовке мыслителя, интуитивное постижение континуальности происходит примерно следующим образом: а) с помощью органов чувств мы воспринимаем объекты, имеющие соприкасающиеся части; б) от этих объектов мы абстрагируем идею границы; в) соединяя в уме представления об объектах с идеей границы, мы постигаем понятие непрерывности [Körner, Chisholm, 2009, p. xii].

Можно заметить, что понятие границы играет ключевую роль в брентановском объяснении континуума. Именно предполагаемая этим понятием дискретность позволяет Brentano поставить бесконечно делимые элементы континуума в фиксированные рамки, показав их мыслимость. Однако, чтобы осуществить это, философу предварительно приходится показать неиллюзорность границ, их объективное существование в реальности. Brentano демонстрирует это, указывая на наличие «взаимообусловленности» между границами и ограничиваемым ими континуумом [Brentano, 1985, S. 170]. Согласно этой точке зрения, «как ни один континуум не может быть рассмотрен отдельно от ограничивающих его границ, так и ни одна граница не может быть помыслена отдельно от континуума, от всех континуумов, которым она принадлежит как граница» [Ibid., S. 284–285]. Это позволяет Brentano утверждать, что границы не являются aberrацией восприятия, что они есть реальный и даже необходимый элемент тела, и в то же время границы не существуют сами по себе и «реальны в той мере, в которой они делают реальным континуум» [Ibid., S. 64].

Следует отметить, однако, что в использовании понятия границы для интерпретации континуальности есть существенный изъян. Приняв границы элементов континуума как нечто неделимое, мы сталкиваемся со следующим парадоксом: либо смежные границы расположены рядом друг с другом, т.е. между ними имеется зазор, а значит, части континуума в действительности не непрерывны; либо смежные границы не разделены, но тогда они должны одновременно находиться в одном и том же месте, что представляется невозможным<sup>7</sup>.

В фрагменте диссертационного исследования, озаглавленном «Внутренние и внешние поверхности тел» [Erbacher, Schirmer, 2017, p. 9–30], Рис предложил решение данного парадокса, показывая, что границы континуума могут одновременно находиться в одном и том же месте. Возможность подобного наложения, на его взгляд, обусловлена тем, что границы имеют отличную от тел природу. Он демонстрирует это с помощью нескольких наблюдений: а) границы в отличие от тел могут мыслиться как нечто одномерное или двухмерное; б) они могут иметь направление, например, начинать или завершать некоторый процесс; в) они не имеют объема [см. Ibid., p. 10–15]. Из последнего наблюдения Рис призывает не делать вывод об отсутствии у границ объективного существования. Свою позицию он

<sup>7</sup> Подробнее об этом парадоксе, а также развернутую критику учения Brentano о континууме см.: [Massin, 2018].

противопоставляет той точке зрения, что границы являются результатом аберраций восприятия. Согласно ей, тела, вступая в контакт, взаимопроникают друг в друга своими частицами (в качестве примера Рис приводит размышления Уайтхеда [см. Whitehead, 1919, p. 101–106]). Полемизуя с этой точкой зрения, Рис предлагает следующий мысленный эксперимент. Представим себе параллелограмм и поделим его пополам, проведя через его центр сечение, параллельное одной из его поверхностей. Эту же процедуру сделаем с одной из получившихся половин. Затем повторим эту процедуру с одной из новых половин, поделив ее на еще меньшие половины и т.д. Сколь продолжительным бы ни было подобное деление и как бы мы ни раслаивали параллелограмм, интересующая нас поверхность, или граница тела, по направлению к которой движутся все новые и новые сечения, не перестанет существовать и не изменится каким-либо образом [см. Erbacher, Schirmer, 2017, p. 11–12].

Указав на особую природу границ, Рис вводит их разделение на внутренние и внешние. Сделать это ему позволяет брентановская концепция «плерозиса» (от греч. πλήρωσις – наполнение, заполнение), или количества направлений, в которых граница способна разграничивать [см. Smith, 2009, p. xv–xvi]. Согласно этой концепции, внутренние границы должны иметь полный плерозис, т.е. разграничивать во всех возможных направлениях, как бы полностью реализуя свой потенциал и тем самым пребывая в некотором данном месте наиболее полным образом. Внешние границы, напротив, имеют только частичный плерозис, поскольку разграничивают лишь в некоторых направлениях, не реализуя свой потенциал и занимая данное место неполным образом. Рис поясняет эту мысль следующим образом: «...если внешняя граница окажется в том же месте, где находилась внутренняя, и займет это место менее полно, то это будет означать, что что-то еще могло бы находиться в этом же месте, дополняя ее присутствие. Это нечто не дополняло бы внешнюю границу... если бы не делало ее похожей на внутреннюю. Напротив, оно дополняло бы ее в том случае, если бы происходило определенное “заполнение”. Это “нечто”, которое может находиться в одном месте с внешней границей, конечно, также является границей. <...> И если какая-то граница может находиться там как такое дополнение, то она очевидно также может быть только внешней» [Erbacher, Schirmer, 2017, p. 29].

Таким образом, Рис пришел к следующему объяснению того, как реальное существование границ совместимо с возможностью их наложения друг на друга. Только внешние границы могут находиться в одном месте, поскольку только они имеют неполные плерозисы. Напротив, внутренние, имея полные плерозисы, не могут находиться в одном месте. Такие границы вообще не могут быть смежными, поскольку существуют только с точки зрения всего тела целиком и, например, две части тела будет разделять одна общая, а не несколько частных границ. Следует подчеркнуть, что это заключение существенным образом дополняет взгляды Brentano, истолковывая континуум как систему, элементы которой связаны между собой исключительно внутренними границами.

Впрочем, соображения Риса все же не снимают отмеченный выше парадокс. Поскольку внешние границы не мыслимы без тела-носителя, то совмещаться в одном и том же месте они могут только одновременно с этими телами, что невозможно. Этот недостаток ставит под сомнение верность гипотезы плерозиса, а как следствие, и предложенное Рисом решение. Философ, по всей видимости, осознавал это возражение [см. Ibid.], однако не считал его принципиальным. Гораздо больше его беспокоили другие моменты. Например, необходимость доказать, что только реальность внешних границ делает возможной нашу способность идентифицировать тела как таковые [см. Ibid., p. 16]. Также неубедительным он находил свое объяснение опытного восприятия внутренних границ, называя его «крайне туманным»

и неполным» [см. Erbacher, Schirmer, 2017, p. 22]. Выделение Рисом этих моментов позволяет составить представление о том, какого рода недостатки стояли за его нежеланием предъявить работу аттестационной комиссии Кембриджа.

### Проблема континуума у Витгенштейна

Таким образом, серьезных причин для разрыва с проблемой континуума и философией Brentano в рукописи Риса мы не находим. Действительно, в работе есть пробелы и некоторые недостатки, но они едва ли обесценивают проведенное автором исследование. О том, что и сам Рис придерживался этого мнения, свидетельствует перечисление им достигнутых целей и решенных задач [Erbacher, 2016, p. 29–30]. В связи с этим представляется маловероятным, что разочарование в учении Brentano и проблеме континуума могло возникнуть спонтанно. По всей видимости, трудности, с которыми столкнулся Рис, не были непреодолимыми, и он довел бы исследование до конца, если бы что-то не остановило его.

Наиболее правдоподобной причиной произошедшего разрыва представляется воздействие так называемой философской терапии Витгенштейна – разработанной им техники исследования, позволяющей выявлять некорректности в постановке философских проблем. Данная техника занимает важное место в позднем творчестве мыслителя и является одной из наиболее заметных особенностей этого периода. Сам Витгенштейн, впрочем, не только не дал ей названия, но и не оставил ее точной формулировки. Конкретно в тексте «О непрерывности: идеи Витгенштейна 1938 года» [Rhees, 1970], зафиксировавшем рубежную беседу философа с Рисом, после которой последний оставил свою диссертацию, эта техника описана следующим образом: «Когда действительное употребление слова напоминает не одну игру, ведущую по строгим правилам, но некую деятельность, входящую то в одну, то в другую игру, произвольным образом дрейфующую между ними, то никакая система правил, которую можно было бы назвать *единой*, не позволит описать это употребление. Тогда нам следует описать несколько игр, *несколько* наборов правил, являющихся *центрами вариаций*. – Это как описывать наружность отдельно взятой национальности по полудюжине наиболее характерных для нее типажей» [Ibid., p. 157]. Отталкиваясь от этой формулировки, рассмотрим, что данная техника философствования может противопоставить проблеме континуума и ее решению, предложенному Brentano.

Приступая к рассмотрению понятия «непрерывность», Витгенштейн, в изложении Риса, предлагает разграничить три типа употреблений: математическое, визуальное и физическое. Значение математических высказываний при этом определяется исключительно аксиомами. В тексте проводится следующая мысль: «Математика – это фразеология. Континуум в математике – это композиция, в том же смысле, что и в музыке. Математики, сочиняя континуум, конечно, не вполне свободны. Их направляет не природа физического мира, но уже существующая математика. Понятие “и так далее”» [Ibid., p. 133]. Подобная композиционность делает излишним описание каких-либо объектов: «Нам кажется, – приводит Рис мысль Витгенштейна, – что предложения геометрии рассматривают свои объекты, так же как и эмпирические предложения свои. Но эта аналогия неверна» [Ibid., p. 106–107]. И далее: «В геометрии мы сосредоточены на предложениях и их связях. <...> Мы не пытаемся открыть свойства геометрических фигур. Мы не строим предположения о том, будет ли данный круг иметь те свойства или иные. Мы не меняем геометрические законы в результате открытия каких-либо свойств у геометрических объектов» [Ibid., p. 107].

Тем самым реальное положение дел не способно повлиять на значение понятий в математике. Сходную особенность Витгенштейн выявляет у визуальных, или

субъективных, выражений. При этом если язык математики регулируется исключительно собственными аксиомами, визуальный язык подобного критерия правильности не имеет и опирается исключительно на непосредственность восприятий субъекта [Rhees, 1970, p. 139]. Действительно, даже точно зная, что зрение подводит нас, мы не можем повлиять на воспринимаемый образ, что сказывается на употреблении понятий. В тексте приводится следующий пример: «Предположим, что мы не способны отличить наблюдаемый круг от наблюдаемого 100-стороннего многоугольника. Мы все равно можем назвать последний непрерывной кривой, подчеркивая его отличие от фигур вроде пятиугольника, которые мы легко *можем* отличить от кривой» [Ibid., p. 138]. И хотя утверждения другого человека о своих ощущениях могут показаться нам недостоверными, понять их значение нам позволяют только аналогии с собственными впечатлениями.

Напротив, в физике содержание слова «непрерывность» задается именно фактами. В ее рамках назвать нечто непрерывным мы можем только после экспериментальной проверки. При этом Витгенштейн подчеркивает, что данную проверку всегда ограничивают жесткие рамки. Так, если мы хотим установить, является ли некоторое движение непрерывным, нам в первую очередь следует определить применяемый метод, поскольку именно он «впервые устанавливает, что значило бы “проверить заполненность точек”. <...> Попытки вывести разговор за рамки используемого метода, отказаться от метода, делают этот разговор бессодержательным» [Ibid., p. 144]. И хотя вопрос о наличии непрерывности в физике может быть распространен на движение в целом и даже получить вполне конкретные ответы, оные не приобретают характер абсолютной истины: «Если физик утверждает, что физика показала прерывность всего движения, это может означать следующее: 1) физики открыли нечто вроде частицы, которая показала, что какое-то тело *не может* проходить больше такой-то крайне малой дистанции без исчезновения и затем (как правило) повторного появления после “прыжка”; либо 2) многие движения и типы движений, рассмотренные в условиях таких-то экспериментов, показали свою прерывность, что, вероятно, может быть справедливо для движения в целом» [Ibid., p. 146]. Иными словами, физические высказывания не содержат абсолютных истин о природе реальности, всегда устанавливая конкретные рамки своей применимости.

Разграничение математической, визуальной и физической непрерывностей позволяет Витгенштейну представить философскую проблему континуума как своеобразную головоломку, возникающую в результате смешения этих употреблений между собой. Так, например, знание об атомарной структуре материи склоняет нас противопоставить кажущейся целостности вещей их фактическую делимость. При этом между собой спутываются визуальное и физическое словоупотребления. Возникает неясность, которая «побуждает нас глубже погрузиться в то, с чем мы имеем дело. (Кажется, что в данном случае нам нужен микроскоп, но это не так. Мы хотим установить [внутренние] связи вещи, а не то, как она выглядела бы, имей мы возможность видеть ясно.)» [Ibid., p. 137]. На взгляд Витгенштейна, мы упускаем здесь то, что речь идет о двух разных типах непрерывности – непосредственно данной и подтверждаемой эмпирически. Два эти значения как бы объединяются в третье, предельное, претендующее на подлинную непрерывность, при этом не имеющее аналогов в языке.

На наш взгляд, подобная терапия вполне могла стать причиной разочарования Риса в проблеме континуума. Она же могла оттолкнуть молодого философа и от феноменологического проекта Брентано. Действительно, если последний утверждал, что разные значения понятия непрерывности имеют общее основание в опыте, то Витгенштейн показал Рису, что каждое употребление непрерывности по-своему уникально и не может быть редуцировано. Любопытно, что в качестве одной

из иллюстраций он приводил пример, созвучный взглядам Brentano на процесс интуитивного постижения континуальности: «Рассмотрим впечатление, которое мы получаем, глядя вдоль короткого фрагмента провода, и сравним его, например, с впечатлением, которое мы получаем, глядя вдоль фрагмента провода, настолько длинного, что его конец нам не виден. <...> Это впечатление может способствовать формированию у нас образа линии, которую мы называем “бесконечная прямая линия”» [Rhees, 1970, p. 130]. Получаемый в результате такого абстрагирования образ, на взгляд Витгенштейна, является иллюзорным и не имеет отношения ни к математике, ни к языку наших визуальных восприятий. Как выше отмечалось, по Витгенштейну, математика в принципе не описывает какие-либо объекты. Визуальные же высказывания не предполагают подобной степени абстракции, и, утверждая, например, что «три звезды лежат на одной прямой», мы не употребляем слово «прямая» в значении «чего-то огромного, выходящего за границы всего, с чем мы можем столкнуться в опыте» [Ibid., p. 130–131].

Вместе с тем в работе «О непрерывности» указание Витгенштейна на отсутствие у метафизических терминов конвенционального значения имеет необычный нюанс. Здесь акцент сделан на том, что смысловую наполненность понятию придает наличие у него разных способов употребления, его многозначность. Напротив, смысловая изолированность, однозначность, свидетельствует об определенной бессодержательности понятия. Так, например, в работе утверждается: «Объяснение будет информативным только в том случае, если ты знаешь, что с ним делать, как оно применяется в других контекстах»; «в употреблении слова “непрерывность” в рамках математики не было бы смысла, если бы оно не было каким-то образом связано с его употреблениями за ее пределами» [Ibid., p. 113, 136]. Эта мысль в разных формах неоднократно повторяется в тексте, однако как таковая не обсуждается. Характерно, что в собственных работах Витгенштейна она практически не встречается. Исключением можно назвать его «Заметки по основаниям математики» [Витгенштейн, 1994а, с. 140–141]. В «Философских исследованиях» же и вовсе утверждается обратное – самодостаточность языковых игр [Витгенштейн, 1994б, §2–7], наделяющая смысловой полнотой изолированные понятия. Следует отметить, что позже именно представление о важности сосуществования у слова разных употреблений в рамках одной формы жизни было воспринято Рисом [см. Rhees, 1959, p. 179–180], став одной из центральных тем его философии [Золотков, 2023, с. 159–162].

## Заключение

Сказанное подводит нас к выводу о том, что наиболее правдоподобным обстоятельством, оттолкнувшим Р. Риса от проблемы континуума и учения Ф. Brentano, стала философская терапия Л. Витгенштейна. Уже спустя годы Рис напишет: «В философии Витгенштейна я не нахожу ничего, что напоминало бы мне идеи Brentano» [Erbacher, Schirmer, 2017, p. 4]. На основании проведенного исследования пропасть, пролегающую между философиями двух австрийских мыслителей, можно представить в виде следующей аллегории: в то время как Brentano стремится вывести корабль метафизики в феноменологические воды, Витгенштейн силится посадить его на мель обыденного языка. Здесь следует подчеркнуть, что хотя под влиянием последнего мыслителя Рис и отказался от ранней точки зрения, подействовал на него не антиметафизический пафос, а то прозрение, что подлинная глубина в философии достигается не обобщениями, но вниманием к деталям, к жизни языка и его многообразию.

## Список литературы

- Аристотель, 1981 – *Аристотель*. Физика / Пер. с др.-греч. В.П. Карпова // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 58–262.
- Брентано, 2018 – *Брентано Ф.* О будущем философии. Избранные труды / Пер. с нем. Р.А. Громова. М.: Академический проект, 2018. 629 с.
- Витгенштейн, 1994а – *Витгенштейн Л.* Заметки по основаниям математики // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. II / Пер. с нем. М.С. Козловой, Ю.А. Асеева. М.: Гнозис, 1994. С. 1–206.
- Витгенштейн, 1994б – *Витгенштейн Л.* Философские исследования // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. I / Пер. с нем. М.С. Козловой, Ю.А. Асеева. М.: Гнозис, 1994. С. 75–319.
- Золотков, 2023 – *Золотков Г.А.* Раш Рис // *Философы XX века. Nomina incognita* / Отв. ред. И.Д. Джохадзе, А.М. Гагинский. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2023. С. 149–166.
- Катасонов, 2001 – *Катасонов, В.Н.* Непрерывность и прерывность // *Новая философская энциклопедия*. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASHd07849269cc1c02c74c0d0> (дата обращения: 28.01.2024).
- Медведев, 1965 – *Медведев Ф.А.* Развитие теории множеств в XIX веке. М.: Наука, 1965. 232 с.
- Brentano, 1976 – *Brentano F.* Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum. Hamburg: Meiner Verlag, 1976. 242 S.
- Brentano, 1985 – *Brentano F.* Kategorienlehre. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985. 405 S.
- Citron, 2015 – *Citron G.* Wittgenstein's Philosophical Conversations with Rush Rhees (1939–50): From the Notes of Rush Rhees // *Mind*. 2015. No. 124 (493). P. 1–71.
- Erbacher, 2016 – *Erbacher C.* Wittgenstein and His Literary Executors // *Journal for the History of Analytical Philosophy*. 2016. No. 4 (3). P. 1–39.
- Erbacher, Schirmer, 2017 – *Erbacher C., Schirmer T.* On Continuity: Rush Rhees on Outer and Inner Surfaces of Bodies // *Philosophical Investigations*. 2017. No. 40 (1). P. 3–30.
- Körner, Chisholm, 2009 – *Körner S., Chisholm R.M.* Editors' Introduction to the English Edition // *Brentano F.* Philosophical Investigations on Space, Time, and the Continuum / Trans. by B. Smith. Oxford: Routledge, 2009. P. ix–xx.
- Massin, 2018 – *Massin O.* Brentanian Continua // *Brentano Studien*. 2018. No. 16. P. 229–276.
- Mayer-Hillebrand, 1951 – *Mayer-Hillebrand F.* Alfred Kastil // *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. 1951. Bd. 5. H. 2, S. 272–276.
- McGuinness (ed.), 2008 – *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911–1951* / Ed. by B. McGuinness. Oxford: Wiley-Blackwell, 2008. 512 p.
- Phillips, 2006 – *Phillips D.Z.* Rush Rhees: A Biographical Sketch // *Rhees R.* Wittgenstein and the Possibility of Discourse. 2<sup>nd</sup> ed. Malden: Blackwell, 2006. P. 266–275.
- Rhees, 1970 – *Rhees R.* On Continuity: Wittgenstein's Ideas, 1938 // *Rhees R.* Discussions of Wittgenstein. London: Routledge & Keegan Paul, 1970. P. 104–157.
- Rhees, 1997 – *Rhees R.* On Religion and Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 411 p.
- Rhees, 2016 – *Rhees R.* In Dialogue with the Greeks. Vol. 2. Aldershot: Ashgate Publishing Company, 2016. xxv + 272 p.
- Smith, 2009 – *Smith B.* A Note on Brentano's Terminology // *Brentano F.* Philosophical Investigations on Space, Time, and the Continuum / Trans. by B. Smith. Oxford: Routledge, 2009. 150 p.
- Whitehead, 1919 – *Whitehead A.N.* Enquiry concerning the Principles of Natural Knowledge. Cambridge: At the University Press, 1919. xii + 200 p.

## From Brentano to Wittgenstein: What Forced Rush Rhees to Quit His Study of the Continuum?\*

**Grigory A. Zolotkov**

Financial University under the Government of the Russian Federation. 49 Leningradsky Avenue, Moscow, 125993, Russian Federation; National Research University "Higher School of Economics". 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: zolotkov\_grigory@mail.ru

This paper discusses the reasons for Rush Rhees' sudden cancellation of his study of the phenomenon of continuity. Before he became a follower of Ludwig Wittgenstein, Rhees studied the philosophy of Franz Brentano. In his unfinished PhD, Rhees developed Brentano's phenomenological interpretation of continuity, more specifically, his theory of "plerosis". Nevertheless, after Rhees aborted his work on continuum, he never returned to it or to Brentano's philosophy. One of the last events leading up to this ending was the conversation between Rhees and Wittgenstein, which took place in 1938. The author of the article discusses the extent to which Wittgenstein's reflections may have influenced Rhees' rejection of Brentano's philosophical approach and contributed to a fundamental rethinking of his earlier position. The hypothesis of the work is that Wittgenstein's philosophy caused Rhees to become disillusioned with the phenomenological approach and the traditional way of posing philosophical problems.

**Keywords:** continuum, continuity, pleriosis, philosophical therapy, F. Brentano, L. Wittgenstein, R. Rhees

### References

- Aristotle. *Fizika* [Physics], trans. by V.P. Karpov, In: Aristotle, *Sochineniya v 4 t.* [Collected Works, 4 vols.], vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1981, pp. 58–262. (In Russian)
- Brentano F. *Kategorienlehre*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985. 405 S.
- Brentano F. *O budushchem filosofii. Izbrannye trudy* [On the Future of Philosophy. Selected Works], trans. by R.A. Gromov. Moscow: Akademicheskii proekt Publ, 2018. 629 p. (In Russian)
- Brentano F. *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*. Hamburg: Meiner Verlag, 1976. 242 S.
- Citron G. Wittgenstein's Philosophical Conversations with Rush Rhees (1939–50): From the Notes of Rush Rhees, *Mind*, vol. 124, no. 493, 2015, pp. 1–71.
- Erbacher C. Wittgenstein and His Literary Executors, *Journal for the History of Analytical Philosophy*, 2016, no. 4 (3), pp. 1–39.
- Erbacher C., Schirmer T. On Continuity: Rush Rhees on Outer and Inner Surfaces of Bodies, *Philosophical Investigations*, 2017, no. 40 (1), pp. 3–30.
- Katasonov V.N. Npreryvnost' i preryvnost'. In: *Novaia filosofskaya entsiklopediia*. Available at: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASHd07849269cc1c02c74c0d0> (accessed: 28.01.2024). (In Russian)
- Körner S., Chisholm R.M. Editors' Introduction to the English Edition. In: Brentano F. *Philosophical Investigations on Space, Time, and the Continuum*, trans. by B. Smith. Oxford: Routledge, 2009, pp. ix–xx.
- Massin O. Brentanian Continua, *Brentano Studien*, 2018, no. 16, pp. 229–276.
- Mayer-Hillebrand F. Alfred Kastil, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1951, Bd. 5, H. 2, SS. 272–276.
- McGuinness B. (ed.). *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911–1951*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2008. 512 p.
- Medvedev F.A. *Razvitie teorii mnozhestv v XIX veke* [The Development of Set Theory in the Nineteenth Century]. Moscow: Nauka Publ., 1965. 232 p. (In Russian)

---

\* This 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).

Phillips D.Z. Rush Rhees: A Biographical Sketch. In: Rhees R. *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*. Malden: Blackwell, 2006, pp. 266–275.

Rhees R. In *Dialogue with the Greeks*, vol. 2. Aldershot: Ashgate Publishing Company, 2006. xxv + 272 p.

Rhees R. On Continuity: Wittgenstein's Ideas, 1938. In: Rhees R. *Discussions of Wittgenstein*. London: Routledge & Keegan Paul, 1970, pp. 104–157.

Rhees R. *On Religion and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 411 p.

Smith B. A Note on Brentano's Terminology, in: Brentano, F. *Philosophical Investigations on Space, Time, and the Continuum*, trans. by B. Smith. Oxford: Routledge, 2009. 150 p.

Whitehead A.N. *Enquiry concerning the Principles of Natural Knowledge*. Cambridge: At the University Press, 1919. xii + 200 p.

Wittgenstein L. Filosofskie issledovanija [Philosophical Investigations], in: Wittgenstein L. *Filosofskie raboty*. Vol. 1 [Philosophical Works. Part 1], trans. from German by M.S. Kozlova, Yu.A. Asseev. Moscow: Gnozis Publ., 1994, pp. 75–319. (In Russian)

Wittgenstein L. Zametki po osnovanijam matematiki [Remarks on the Foundations of Mathematics], in: Wittgenstein L. *Filosofskie raboty*. Vol. 2 [Philosophical Works. Part 2], trans. from German by M.S. Kozlova, Yu.A. Asseev. Moscow: Gnozis Publ., 1994, pp. 1–206. (In Russian)

Zolotkov G.A. Rush Rhees. In: *Filosofy XX veka. Nomina incognita* [Philosophers of the Twentieth century. Nomina incognita], ed. by I.D. Dzhokhadze, A.M. Gaginsky. Moscow; St. Petersburg: Centr gumanitarnykh iniciativ Publ., 2023, pp. 149–166. (In Russian)

Н.А. Васильев

## Картезианский дуализм Ричарда Суинберна и томистский гилеморфизм Элеонор Стамп: сравнительный анализ

**Васильев Николай Алексеевич** – магистрант Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: navasilev\_1@edu.hse.ru

В статье предпринимается сравнительный анализ картезианского дуализма Р. Суинберна и томистского гилеморфизма Э. Стамп. Данные авторы относятся к числу немногих современных философов, которые отстаивают сильные дуалистические позиции в противовес физикализму в философии сознания. Основной мотивацией сравнительного анализа является тот факт, что проекты Суинберна и Стамп конкурируют как с сильными физикалистскими тенденциями, так и между собой. Автор статьи анализирует содержательные части систем Суинберна и Стамп, а также приводит основные критические замечания в адрес картезианского дуализма и томистского гилеморфизма. Рассматривается вопрос разграничения картезианского дуализма и томистского гилеморфизма. Выделяется ряд сходств между позициями Суинберна и Стамп, однако отмечаются и философски значимые различия. Автор приходит к выводу, что, несмотря на наличие собственных существенных философских проблем, томистский гилеморфизм Стамп в ряде аспектов превосходит картезианский дуализм Суинберна и является более перспективным для защиты.

**Ключевые слова:** Р. Суинберн, картезианский дуализм, проблема интеракции, Э. Стамп, томистский гилеморфизм, материя, форма, функциональная целостность

### Введение

Дуализм<sup>1</sup> в целом и субстанциальный дуализм в частности переживает тяжелое время. Большинство философов не готовы всерьез рассматривать дуалистические позиции, так как под дуализмом часто понимается субстанциальный дуализм,

---

<sup>1</sup> В данной статье картезианский дуализм и томистский гилеморфизм понимаются в широком смысле, как разновидности дуализма. В определении дуализма мы будем следовать Дину Циммерману: «Дуализм “сознание-тело” – это доктрина, согласно которой человеческие личности не состоят из обычной материи, по крайней мере, не полностью. У каждого человека есть душа или, по многим версиям этой точки зрения, он просто идентичен ей. Считается, что душа имеет мало

а точнее – его картезианская версия. По распространенному мнению, картезианская версия дуализма была серьезно дискредитирована – многие философы полагают, что поставленная еще во времена Декарта проблема каузальной интеракции так и не была решена дуалистами.

Вместе с тем томистская интерпретация дуализма в целом остается малоизвестной и обсуждается в основном философами, которые профессионально занимаются средневековой философией. Подобная ситуация, как кажется, связана с громоздким метафизическим аппаратом средневековой философии, который нелегко адаптировать к современным дискуссиям.

Несмотря на указанные трудности, в настоящее время в рамках англо-американской философии отдельные авторы все еще пытаются аргументированно отстаивать тот или иной вид дуализма. Наиболее видным представителем современного картезианского дуализма является Ричард Суинберн, а одной из видных защитников томистской дуалистической интерпретации является Элеонор Стамп.

Таким образом, оба эти автора конкурируют не только с сильными натуралистическими тенденциями в современной философии, но и между собой. В данной статье мы попытаемся критически проанализировать позиции Суинберна и Стамп, а также произвести сравнительный анализ картезианского дуализма и томистского гилеморфизма на примере двух этих авторов.

Основной вопрос, мотивирующий сравнительный анализ: какая из двух дуалистических позиций предоставляет философски более привлекательный рассказ о человеческой личности?

### Картезианский дуализм Р. Суинберна

Картезианский дуализм Суинберна является так называемым составным дуализмом. В отличие от чистого дуализма, который отождествляет человека исключительно с его душой, составной дуализм предполагает, что хотя для выживания личности необходимо только существование души, тем не менее в нормальном состоянии человек является единством двух субстанций – души и тела. Как пишет Суинберн, «человек на земле состоит из души и тела. Но я утверждаю, что показал, что тело – это лишь контингентная часть, душа – необходимая часть» [Swinburne, 2018, p. 150].

---

общего с телом человека и другими материальными объектами, но в той или иной мере отвечает за психическую жизнь человека» [Zimmerman, 2005, p. 113]. Картезианский дуализм понимается как разновидность субстанциального дуализма. Субстанциальный дуализм в свою очередь является зонтичным термином и объединяет множество разных позиций. Так, в частности, существуют субстанциальные дуалисты некартезианского типа (например, Э. Дж. Лоу). Субстанциальный дуализм в строгом смысле постулирует существование двух разных субстанций: ментальной и физической. Поэтому, строго говоря, томистский гилеморфизм не является субстанциальным дуализмом, так как постулирует только различие между формой и первоматерией, а не между двумя субстанциями. Однако если использовать более широкое определение субстанциального дуализма, как предлагает Элеонор Стамп [Stump, 1995, p. 520], и включать в него не только полные субстанции, но и субсистентно существующие вещи, то томистский гилеморфизм можно назвать некартезианским субстанциальным дуализмом. Мы считаем, что такая классификация Стамп приемлема, но требует специальных оговорок касательно термина «субстанциальный дуализм». Поэтому в данной статье из-за соображений удобства и во избежание терминологической путаницы мы будем говорить о томистском гилеморфизме просто как о дуализме некартезианского типа. Утверждение о существовании субсистентной души (субстанциальной формы) после смерти делает томистский гилеморфизм дуалистической позицией – более слабой, чем субстанциальный дуализм в строгом смысле, и более сильной, чем дуализм свойств.

Согласно Суинберну, если душа отделяется от тела X, то X перестает быть человеческим существом (human being). Для того, чтобы быть человеческим существом, нужно (помимо наличия души) принадлежать к определенному биологическому виду и, следовательно, обладать телом. Однако X не перестает быть личностью (person), если сохраняет способность мыслить и т.п. [Swinburne, 2019, p. 79–80]. Таким образом, чтобы быть личностью, необходима только душа (как единственная существенная часть), а чтобы быть человеческим существом, нужны душа + тело. Важно отметить, что, с точки зрения Суинберна, для утверждения о существовании души после смерти тела недостаточно чисто философских средств, следует обратиться к христианскому или какому-либо другому откровению [Swinburne, 2018, p. 150].

Пожалуй, самой известной проблемой всех картезианских дуалистов со времен Декарта является объяснение взаимодействия (интеракции) ментальной и физической субстанций. Действительно, если ментальная субстанция сильно отличается от физической субстанции, то как они могут взаимодействовать и влиять друг на друга?

Суинберн, как последовательный картезианский дуалист, убежден, что ментальная и физическая субстанции взаимодействуют. Очевидной интуицией является то, что события мозга вызывают ментальные события, а они, в свою очередь, влияют на события в нашем мозге<sup>2</sup>. Но как это происходит? Строго говоря, Суинберн не готов дать этому объяснение, однако он обращает внимание на очевидность того, как события мозга вызывают ментальные события (ощущения, желания и т.п.).

Например, пишет Суинберн, очевидно, что порез острым предметом обуславливает событие в мозге, которое (почти всегда) вызывает боль [Ibid., p. 146]. Или, например, долгое отсутствие жидкости вызывает у человека желание пить [Ibid.]. И сам факт того, что мы не можем объяснить механизм взаимодействия между физическим и ментальным, не влечет за собой отрицание очевидности их интеракции в нашем опыте. Здесь, согласно Суинберну, нужно руководствоваться «принципом доверия»<sup>3</sup> до того момента, пока не будет предоставлено опровержение [Павлов, 2020, с. 181].

Возражение, исходящее из невозможности взаимодействия субстанций разных видов, было бы чрезвычайно серьезным, если бы мы приняли принцип каузальной замкнутости физического, продолжает Суинберн [Swinburne, 2018, p. 147]. Каузальная замкнутость физического подразумевает взаимодействие субстанций только одного вида (физических субстанций). Однако, с точки зрения Суинберна, нам не следует принимать этот принцип за отсутствием убедительных аргументов. Один из способов аргументации в пользу каузальной замкнутости физического – утверждение о том, что мое намерение поднять руку полностью (каузально) обусловлено событиями в моем мозге и никогда не может иметь собственной каузальной силы.

Однако, говорит Суинберн, затруднительно представить не самопроверяющийся аргумент подобного рода. Ведь единственный способ проверить, полностью ли обусловлено мое намерение событиями в мозге, – узнать время, когда намерение было сформировано, и сопоставить с событиями в мозге. Однако ученый, проводящий подобный эксперимент, должен будет спросить у меня о времени, когда я сформировал намерение поднять руку. Почему же ученый должен поверить тому, что

<sup>2</sup> Хотя важно отметить, что высшие когнитивные функции осуществляются именно в ментальной субстанции. См.: [Swinburne, 2018, p. 146].

<sup>3</sup> Определение, которое дает Суинберн: «Этот принцип заключается в том, что всегда рационально верить (что я понимаю как “всегда вероятно верно”), что вещи таковы, какими они кажутся, в отсутствие доказательств обратного» [Ibid., p. 151].

я ему расскажу, спрашивает Суинберн. Наверное, потому, что он убежден, что я намерен рассказать ему правду, т.е. заведомо предполагает, что мои намерения имеют значение, а следовательно, мы получаем опровержение того, что пытались обосновать в аргументе [Swinburne, 2018, p. 147]. Другими словами, для того чтобы показать, что физические причины являются единственными причинами моих действий и намерений, приходится обратиться к ментальной каузальности. Это и делает аргумент самопроверяющимся.

Есть и более серьезное возражение против каузальности в рамках картезианского дуализма, которое формулирует философ-физикалист Джегвон Ким. Он называет это «проблемой сопряжения» [Kim, 2018, p. 159–162], предлагая нам задаться следующим вопросом: «Какой метафизический принцип обеспечивает связь правильной причины с правильным результатом?» Чтобы вопрос стал понятнее, Ким приводит следующий пример. Предположим, у нас есть два пистолета – А и В, предположим, пистолеты стреляют одновременно. Пистолет А стреляет и вызывает смерть человека X, а пистолет В – смерть человека Y. Как нам определить, что пистолет А был причиной смерти X, а не Y, и наоборот? Единственным принципом в таких случаях, утверждает Ким, будет их пространственное расположение, т.е. пистолет А был направлен на человека X, а пистолет В – на человека Y. Таким образом, пространственное расположение связывает известные нам физические причины и следствия.

Ким продолжает: но как быть с душами, которые не расположены в пространстве? Как нам понять, что именно моя душа влияет на мое тело, а не, например, ваша? Затруднительно понять не только то, как конкретные души могут быть связаны с конкретными телами, но и как они могут каузально взаимодействовать между собой.

На это серьезное возражение Суинберн отвечает введением понятия «этость» [Swinburne, 2018, p. 148–149], восходящего к Дунсу Скоту. Под «этостью» понимается базовый принцип индивидуации, помогающий объяснить, как конкретные души связаны с конкретными телами<sup>4</sup>. Таким образом, введение «этости» ограничивает пределы научного объяснения. Сила такого ответа зависит от того, не является ли обращение к «этости» в данном случае аргументом *ad hoc*<sup>5</sup>. Однако аргумент Кима все же не показывает, что единственно возможные каузальные связи являются физическими.

Суммируя, отметим, что картезианский дуализм Р. Суинберна во всех своих основных аргументативных и содержательных аспектах наследует дуализму Декарта. «Душа» у Суинберна – простая, мыслящая и отдельная от тела субстанция, обладающая «этостью» как принципом индивидуации. Душа обеспечивает тождество человеческой личности и является необходимой для ее выживания. Мы, в сущности, – наши души, хотя, как предполагает составной дуализм Суинберна, нельзя полностью отождествить человека исключительно с душой. Ведь в то же время душа каузально взаимодействует с телом как с контингентной частью человека, и физические события, происходящие с телом, могут влиять на душу. Сама интеракция души и тела так и остается для Суинберна таинственной. Проблема взаимодействия понижает убедительность картезианского дуализма, усложняет эту метафизическую позицию и делает ее контринтуитивной. Данные размышления побуждают обратиться к возможным альтернативам.

<sup>4</sup> «Этость» предполагает, что души обладают определенными каузальными силами, которые связывают их с конкретными телами.

<sup>5</sup> Суинберн полагает, что это не так, и аргументирует в пользу «этости» [Ibid., p. 145].

### Томистский гилеморфизм Э. Стамп

Позиция Элеонор Стамп опирается на интерпретацию метафизики Фомы Аквинского – одного из крупнейших мыслителей высокой схоластики. В данной статье мы оставим в стороне вопрос о том, насколько интерпретация Стамп является аутентичной по отношению к мысли Фомы. Нас интересует прежде всего философская когерентность системы американского философа.

Философскую идею, которую развивал Фома и теперь актуализирует Стамп, можно суммировать в латинском высказывании – “*anima forma corporis*” («душа – форма тела»). Само слово «гилеморфизм» является смешением двух греческих слов ὑλη (*hylē*) – материя и μορφή (*morphē*) – форма. Гилеморфические философские теории восходят к метафизике Аристотеля, и, как отмечает Стамп, метафизика Фомы в значительной мере является аристотелевской [Stump, 2022, p. 127].

#### Материя и форма, формы материальных объектов

Прежде чем приступить непосредственно к обсуждению позиции Стамп в отношении человеческой природы, полезно рассмотреть ключевые понятия материи и формы и их соотношение.

Стамп понимает форму как некую конфигурацию [Stump, 2006a, p. 1379]. Все материальные объекты состоят из материи и формы. Для обозначения форм материальных объектов, которые не являются людьми, используется термин «материальная форма» [Ibid.].

Сами формы подразделяются на субстанциальные и акцидентальные [Stump, 2003, p. 194]. Ключевым их отличием друг от друга является то, что субстанциальная форма отвечает за принадлежность композита (материя + форма) к определенному виду, придает объекту видовые причинные характеристики, а также именно субстанциальная форма оформляет (конфигурирует) первоматерию. Акцидентальная форма оформляет уже существующий композит материи и формы. В материальных объектах не может быть больше одной субстанциальной формы. Результатом соединения полной формы (субстанциальной и акцидентальной) и материи становится существование конкретного материального объекта [Stump, 2022, p. 128–129]. Таким образом, формы материальных объектов отвечают за конфигурацию, а соединение формы и первоматерии образует субстанцию. При разложении материальные субстанции прекращают свое существование [Stump, 2006a, p. 1379–1380].

#### Бог и ангелы

До сих пор мы говорили о формах материальных объектов, которые определенным образом конфигурируют материю. Однако, как пишет Стамп, формы бывают не только материальными. Бог и ангелы являются независимо существующими (субсистентными) формами [Stump, 2003, p. 197–198]. Бога и ангелов также можно назвать нематериальными субстанциями. С точки зрения Фомы, как излагает ее Стамп, для существования необходима форма (конфигурация). В случае с Богом и ангелами нельзя сказать, что формы конфигурируют материю, однако сами формы являются сконфигурированными определенным образом [Ibid., p. 199–200]. Будучи нематериальными формами, ангелы могут осуществлять когнитивную деятельность, поскольку они обладают интеллектом и волей [Ibid., p. 199], причем волевая и интеллектуальная деятельность из-за полной нематериальности осуществляется

у ангелов успешнее. Также нужно заметить, что нематериальные формы не могут распасться, так как распад происходит при отделении формы от материи, а в случае ангелов формы не оформляют никакую материю, являясь нематериальными и субсистентными [Stump, 2003, p. 198–199].

### Человеческие души

В томистском гилеморфизме субстанциальные формы человеческого тела называются душами. Для Стамп человеческие души – это «земноводные метафизического мира» [Stump, 1995, p. 514], по мысли Фомы Аквинского. Имеется в виду, что человеческие души имеют общее как с материальными формами, поскольку оформляют материю, так и с нематериальными формами Бога и ангелов, поскольку сами сконфигурированы определенным образом и могут существовать независимо от материи – субсистентно. Стамп называет человеческую душу «сконфигурированным конфигуратором» [Stump, 2003, p. 200].

Каким образом появляется этот «сконфигурированный конфигуратор»? Здесь важны христианские предпосылки Фомы Аквинского и Стамп. Каждая душа творится Богом индивидуально на определенном этапе развития человеческого организма. Именно этим «креационизмом» человеческие души отличаются от субстанциальных форм материальных объектов [Stump, 1995, p. 515–516].

Душа не является субстанцией, отдельной от тела, скорее уместно говорить о ней как о метафизическом компоненте субстанции, т.е. человека [Stump, 2022, p. 131–132]. Термин «душа» употребляется по отношению к формам любой живой материальной субстанции. Человеческую душу в томистской традиции принято называть интеллектуальной душой, так как благодаря конфигурации, которую душа дает материи, человек может осуществлять когнитивную и волевою деятельность, в отличие от животных и растений, которые также обладают чувственной и вегетативной душой, соответственно [Stump, 2003, p. 201–202]. Следовательно, душа как форма человеческого тела, будучи сама сконфигурированной, конфигурирует материю таким образом, что в результате получается отдельный живой человек, скажем, Петр или Михаил.

Согласно томистскому гилеморфизму, человеческая душа является нематериальной [Stump, 2022, p. 132]. Она также является простой в том смысле, что у нее нет частей, однако она не является простой в смысле своей функциональности, так как может осуществлять ряд операций [Stump, 2003, p. 202]. Кроме того, можно говорить о пространственном расположении души двояким образом. С одной стороны, душа как простая форма человеческого тела целиком находится во всей целостности человеческого тела [Ibid.]. Например, если мы смотрим на какую-то вещь синего цвета, то «синева» находится во всех частях этой вещи. С другой стороны, по словам Стамп, можно рассматривать локализацию человеческой души с точки зрения тех операций, которые она выполняет [Ibid.]. При таком подходе нельзя говорить, что душа целиком локализована в каждой части человеческого тела.

Также в рамках томистского гилеморфизма принято считать, что высшие когнитивные способности – интеллект и воля – осуществляются посредством души [Stump, 2022, p. 134–135]. Для нормального осуществления высших когнитивных способностей необходим целостный композит – душа и тело. Тем не менее, как полагает Стамп, продолжение когнитивной и волевой деятельности возможно и после смерти, так как эта деятельность зависит не от материи, а от конфигурации [Stump, 2003, p. 203–206, 208].

Против томистского гилеморфизма был выдвинут целый ряд возражений.

Во-первых, как полагает философ Уильям Хаскер, томистский гилеморфизм очень трудно совместить с фактом биологической эволюции [Hasker, 2018, p. 127]. Метафизические категории рода и вида являются в томистской метафизике достаточно фиксированными, что трудно согласовать с биологическими категориями рода и вида. Более того, даже если не проводить параллели между метафизическими и биологическими категориями рода и вида, все равно фиксированные виды душ людей, животных и растений (интеллектуальные, чувствующие и вегетативные) очень сложно сопоставить с постепенным развитием новых видов, которое предполагает теория эволюции.

Во-вторых, аристотелевская физика, которую использует Фома, дискредитирована современной наукой, а значит, вся метафизическая система томистского гилеморфизма, которая тесно связана с физикой, оказывается под ударом. Философ Говард Робинсон в обширной статье, посвященной современному гилеморфизму, отстаивает позицию, что невозможно согласовать телеологичность аристотелевского гилеморфизма с замкнутостью физического [Robinson, 2014, p. 203–214].

Нужно сказать, что как сомнительно согласование теории эволюции и томистского гилеморфизма, так же неочевидно согласование гилеморфизма и современного естествознания в целом. Проблема обостряется тем, что аристотелевская и томистская терминология очень сильно отличаются от терминологии современного естествознания. Элеонор Стамп в своих работах пытается показать, как можно с помощью томистской гилеморфической терминологии анализировать некие биологические процессы, однако непонятно, можно ли это успешно сделать в рамках других естественных наук.

Как кажется, справедливым выводом в отношении вышесказанного будет признание того, что существуют очевидные трудности в совмещении томистского гилеморфизма с современным естествознанием. Какой урок стоит вынести из этих трудностей и являются ли они фатальными – тема для отдельного исследования.

### **Суинберн и Стамп: сходства и различия**

Между картезианским дуализмом Суинберна и томистским гилеморфизмом Стамп, несомненно, есть определенные сходства.

Во-первых, нужно отметить, что оба автора не отождествляют человека исключительно с его душой. Суинберн, конечно, говорит, что, в сущности, мы – это наши души [Swinburne, 2019, p. 1], однако его составной дуализм предполагает, что человек в нормальном состоянии имеет две части (субстанции) – душу и тело и не тождественен ни одной из них по отдельности [Swinburne, 2013, p. 236; также см. Skrzypek, 2021, p. 105–106]. Поэтому обвинения в отношении Суинберна со стороны некоторых философов в том, что он отождествляет человеческую личность с его душой, не учитывают эту особенность позиции английского философа [Eberl, 2020, p. 59]. Стамп вполне могла бы согласиться, что человек является композитом души и тела, однако она бы не согласилась, что душа и тело являются двумя субстанциями<sup>6</sup>. Мы обсудим это несколько позже.

Кроме того, нужно помнить следующее – когда Стамп говорит, что человек является композитом из души и тела, то тело здесь указывает на (перво)материю, а не на живое человеческое тело. Живое человеческое тело уже оформлено субстанциальной формой – душой.

<sup>6</sup> Таким образом, томистский гилеморфизм Стамп попадает под категорию составного дуализма, но не в том же самом смысле, что картезианский дуализм Суинберна.

Во-вторых, несмотря на то, что человек не тождественен одной только душе, это не мешает душе быть гарантом тождества личности. В этом снова Суинберн и Стамп друг другу не противоречат [Swinburne, 2019, p. 10; Stump, 2006b, p. 170]<sup>7</sup>. Согласно обоим авторам, когда (и если) душа существует в отделенном состоянии, человек не становится тождественен душе. Однако, по мнению обоих философов, для существования человеческой личности достаточно существования одной души, пусть оно и является для человеческих существ ущербным и неполноценным.

В-третьих, оба философа считают душу нематериальной партикулярией, которая потенциально может существовать отдельно от тела и осуществлять когнитивные и волевые процессы [Swinburne, 2019, p. 79–80, 82–83; Stump, 2006b, p. 155]. Позиция Суинберна здесь более прямолинейна: душа есть отдельная ментальная субстанция. Хотя Суинберн и не считает, что существование души после смерти можно установить при помощи философских аргументов и эмпирических свидетельств (нужно принять некое религиозное откровение), тем не менее существование души отдельно от тела логически возможно. Для Стампа душа не является исключительно конфигурационным состоянием материи, душа сама сконфигурирована определенным образом и способна к субсистентному существованию отдельно от тела. Здесь, однако, важным является, как замечает Стамп, что, согласно томизму, в отличие от картезианства, душа в обычном состоянии конфигурирует материю.

В-четвертых, наконец, можно найти определенное (поверхностное) сходство в утверждении Суинберна о теснейшей *фактической* зависимости души от тела. Мэрилин Маккрод Адамс так суммирует позицию Суинберна по этому вопросу: «Выводы нейропсихологии демонстрируют фактическую зависимость сознания от мозга от колыбели до могилы» [Adams, 2016, p. 221]. Правда, как мы отметили ранее, это не исключает возможного отдельного существования души.

Все эти размышления подводят нас прямо к вопросу о соотношении двух позиций и их разграничении. Ричард Суинберн в своей книге «Души мы или тела?» высказывает мнение, что различия между его позицией и томистским гилеморфизмом носят исключительно терминологический характер [Swinburne, 2019, p. 80]. Это проявляется в том, что томистские гилеморфисты не называют развоплощенную душу субстанцией.

Мы полагаем, что на самом деле за кажущимся терминологическим различием стоит совершенно разное понимание человеческой природы. В изложении Стампа душа действительно не является субстанцией, отличной от другой субстанции – тела. Это позволяет Стампу утверждать, в отличие от Суинберна, что душа каузально (в смысле действующей причинности) не взаимодействует с телом. Тело имеет все каузальные способности в силу оформленности субстанциальной формой. Однако сама эта форма, будучи конфигуратором первоматерии, взаимодействует с ней каузально не в смысле действующей причинности, а только в рамках формальной причинности.

Именно поэтому утверждение о *фактической* зависимости души от тела – не одно и то же в случае Суинберна и Стампа. Для Суинберна – это зависимость в смысле интеракции и с учетом того, что на основании только эмпирических свидетельств мы не можем постулировать посмертное существование души. Для Стампа – это значит, что душа придает первоматерии определенную конфигурацию, благодаря которой образуется функциональное единство. В результате подобной конфигурации возникает *этот конкретный* человек как полная субстанция.

Подобное изложение позволяет Стампу не разделять, как Суинберн, функции на те, которые могут быть реализованы только в теле, и те, которые реализуются

<sup>7</sup> Также оба философа придерживаются мнения, что человеческие души творятся Богом.

только в душе. Суинберн сначала разводит две субстанции, делая ментальную субстанцию субъектом ментальных свойств, а физическую – субъектом физических [Adams, 2016, p. 235], а затем, постулируя интеракцию, пытается прийти к единству. Стамп, наоборот, начинает с постулирования конфигурационной роли души, а затем утверждает, что этот конфигуратор материи в то же время может быть нематериальной партикулярией и существовать субсистентно.

Как заметили некоторые исследователи, отказ рассматривать душу как субстанцию ведет к важным различиям, которые касаются человеческой агентности [Skrzyrek, 2021, p. 113–114]. В рамках томистского гилеморфизма лишь полные субстанции рассматриваются как действующие агенты в первичном смысле. Так как душа не является субстанцией, то неправильно говорить, что душа мыслит, – человеческая личность (как полная субстанция) мыслит посредством души. Так же как неверно утверждать, что рука берет книгу с полки, – человек берет книгу с полки посредством руки.

В рамках дуализма Суинберна мыслить может только душа, поэтому человеческая личность (душа + тело) мыслит тогда и только тогда, когда мыслит душа. Возникает вопрос: а зачем душа нуждается в теле, если такие важные процессы, как мыслительная деятельность, могут быть осуществлены только в ней? В случае же томистского гилеморфизма мы видим прочное функциональное единство между душой и телом.

Таким образом, можно подытожить, что отказ Стамп мыслить душу и тело как разные субстанции указывает не просто на терминологическое различие. В томистском гилеморфизме только *душа + тело (материя)* считаются субстанцией, что помогает постулировать функциональное единство<sup>8</sup>, которое не очевидно в случае дуализма Суинберна. В картезианском дуализме Суинберна душа и тело являются полноправными субстанциями с разными свойствами, лишь контингентно соединенными во время жизни человека.

### Томистский гилеморфизм vs картезианский дуализм

Позиция Э. Стамп видится более обоснованной и перспективной для защиты, чем позиция Суинберна. Концептуализация души как «сконфигурированного конфигулятора» помогает Стамп избавиться от главной проблемы картезианского дуализма – проблемы интеракции, а также обосновать функциональную целостность в человеке.

Более того, пространственная локализация души во всем теле человека помогает Стамп решить «проблему сопряжения», которую поставил перед картезианским дуализмом Джегвон Ким. Если Суинберну для решения этой проблемы приходится прибегать к концепции «этости», то Стамп может просто сказать, что душа Петра сопряжена с телом Петра, а не Павла, потому что душа Петра является субстанциальной формой его тела, благодаря которой существует индивидуальный человек – Петр.

Нужно сказать, что в рамках томистского гилеморфизма проблема интеракции в ее современном смысле даже не стоит. Субстанциальная форма не может вступить в каузальное взаимодействие с первоматерией, а все каузальные способности, в том числе когнитивные, приписываются целому – субстанции, а не ее метафизическим частям. Таким образом, стремление сделать человеческую личность (а не толь-

<sup>8</sup> Мэрилин Маккорд Адамс, подчеркивая важность функциональной целостности, пишет, что для средневековой гилеморфической антропологии характерно представление о функциональной целостности человека [см. Adams, 2016, p. 236–237].

ко душу) актором в собственном смысле является сильной стороной томистского гилеморфизма.

Вместе с тем томистский гилеморфизм может помочь сохранить специфику ментального, избегая недостатков картезианского дуализма Суинберна. Так как, по интерпретации Стамп, душа не только конфигурирует, но и сама является сконфигурированной нематериальной партикулярией, то интеллектуальная и волевая деятельность души может продолжаться отдельно от тела<sup>9</sup>. Кроме того, сам процесс мысли нельзя свести исключительно к материальным процессам [Stump, 1995, p. 519]. Однако, как говорит Стамп, можно утверждать, что в естественном состоянии, когда душа и тело (форма и материя) соединены, «сознание возникает из функционирования мозга» [Ibid., p. 520]. Это приближает позицию Стамп к версиям эмерджентизма.

Нужно отметить, что для философов, которые придерживаются христианских теистических позиций, гилеморфизм Стамп также обладает специфическим преимуществом перед дуализмом Суинберна. Повторное воссоединение души и тела в рамках томистского гилеморфизма видится куда более правдоподобным, так как отделенная душа не обладает функциональной целостностью и не может полноценно осуществлять ряд операций. Кроме того, благодаря признанию конфигурирующей роли души, в рамках томистского гилеморфизма значительно проще решить проблемы телесной тождественности, которые возникают при обсуждении христианской доктрины воскрешения тела. Согласно томистскому гилеморфизму, тождество обеспечивается тем, что первоматерия конфигурируется *той же самой* субстанциальной формой.

### Заключение

Принимая во внимание проблематичность позиции Стамп в вопросе совместимости с современным естествознанием, стоит признать, что томистский гилеморфизм обладает рядом важных преимуществ перед картезианским дуализмом. Аристотелевская метафизика позволяет не ограничиваться действующей причинностью, что, в свою очередь, дает возможность Стамп рассматривать душу как «skonфигурированный конфигуратор» материи. При такой концептуализации основная проблема картезианского дуализма – проблема взаимодействия – исчезает. Человеческая личность не распадается на две части, соединенные между собой лишь контингентно, при проблематичности объяснения их взаимодействия. Агентов деятельности является не ментальная субстанция, а человеческая личность во всей ее целостности. При этом сохраняется специфика некоторых ментальных операций и их несводимость к материальным процессам. Для христианских философов томистский гилеморфизм Стамп также оказывается более привлекательным из-за акцента на функциональной неполноценности души без тела. Таким образом, томистский гилеморфизм преодолевает основное возражение против дуализма и подчеркивает целостность человеческой личности.

<sup>9</sup> Нужно отметить, что, согласно томистскому гилеморфизму, ряд когнитивных функций может осуществляться в отделенной душе только благодаря вмешательству Бога [см. Stump, 2003, p. 211–212].

## Список литературы

- Павлов, 2020 – Павлов А.С. Субстанциальный дуализм Ричарда Суинбёрна: современное состояние и критика // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 3. С. 175–188.
- Adams, 2016 – Adams M.M. What about Hylomorphism? Some Medieval and Recent Ruminations on Swinburne's Dualism // Reason and Faith Themes from Richard Swinburne / Ed. by M. Bergmann and J.E. Brower. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 220–244.
- Eberl, 2020 – Eberl J.T. The Nature of Human Persons: Metaphysics and Bioethics. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2020. 405 p.
- Hasker, 2018 – Hasker W. A Critique of Thomistic Dualism // The Blackwell Companion to Substance Dualism / Ed. by J.J. Loose, A.J.L. Menuge, and J.P. Moreland. Oxford: Wiley Blackwell, 2018. P. 123–131.
- Kim, 2018 – Kim J. Against Cartesian Dualism // The Blackwell Companion to Substance Dualism / Ed. by J.J. Loose, A.J.L. Menuge, and J.P. Moreland. Oxford: Wiley Blackwell, 2018. P. 152–167.
- Robinson, 2014 – Robinson H. Modern Hylomorphism and the Reality and Causal Power of Structure: A Skeptical Investigation // Res Philosophica. 2014. Vol. 91. No. 2. P. 203–214.
- Skrzypek, 2021 – Skrzypek J.W. Not Just a Terminological Difference: Cartesian Substance Dualism vs Thomistic Hylomorphism // Roczniki Filozoficzne. 2021. Vol. 69. No. 1. P. 103–117.
- Stump, 2003 – Stump E. Aquinas. London; New York: Routledge, 2003. 611 p.
- Stump, 2006a – Stump E. Forms and Bodies: The Soul // Intellect and Imagination in Medieval Philosophy, vol. 3, Actes du XI Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale / Ed. by M.C. Pacheco and J.F. Meirinhos. Turnhout: Brepols, 2006. P. 1379–1387.
- Stump, 2006b – Stump E. Resurrection, Reassembly, and Reconstitution: Aquinas on the Soul // Die menschliche Seele: Brauchen wir den Dualismus? / Hrsg. von B. Niederbacher and E. Runggaldier. Frankfurt: Ontos Verlag, 2006. S. 151–172.
- Stump, 2022 – Stump E. The Nature of Human Beings // The New Cambridge Companion to Aquinas / Ed. by E. Stump and T.J. White. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. P. 126–150.
- Stump, 1995 – Stump E. Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism Without Reductionism // Faith And Philosophy. 1995. Vol. 12. No. 4. P. 505–531.
- Swinburne, 2019 – Swinburne R. Are we Bodies or Souls? Oxford: Oxford University Press, 2019. 188 p.
- Swinburne, 2018 – Swinburne R. Cartesian Substance Dualism // The Blackwell Companion to Substance Dualism / Ed. by J.J. Loose, A.J.L. Menuge, and J.P. Moreland. Oxford: Wiley Blackwell, 2018. P. 133–151.
- Swinburne, 2013 – Swinburne R. Mind, Brain, and Free Will. Oxford: Oxford University Press, 2013. 242 p.
- Zimmerman, 2005 – Zimmerman D. Dualism in the Philosophy of Mind // Encyclopedia of Philosophy, 2<sup>nd</sup> ed. 10 volume Set. Vol. 3 / Ed. by Donald M. Brochert. N.Y.: Macmillan, 2005. P. 113–122.

**Richard Swinburne's Cartesian Dualism  
and Eleonore Stump's Hylomorphism:  
Comparative Analysis**

*Nikolay A. Vasiliev*

Faculty of Humanities, National Research University "Higher School of Economics". 21/4 Staraya Basmanaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: navasilev\_1@edu.hse.ru

The article makes a comparative analysis of R. Swinburne's Cartesian dualism and E. Stump's Thomistic hylomorphism. These authors are among the few contemporary philosophers who argue for strong dualist positions contrary to physicalism in the philosophy of mind. The main motivation for the comparative analysis lies in the fact that Swinburne's and Stump's projects compete both with strong physicalist tendencies and with each other. The author of the article analyses the content of Swinburne's and Stump's systems, and provides the main criticism of Cartesian

dualism and Thomistic hylomorphism. The distinction between Cartesian dualism and Thomistic hylomorphism is examined. A number of similarities between the positions of Swinburne and Stump are highlighted, but philosophically significant differences are also observed. The author concludes that, despite having its own significant philosophical problems, Stump's Thomistic hylomorphism is superior to Swinburne's dualism in a number of aspects and has more prospects for defense.

**Keywords:** R. Swinburne, Cartesian dualism, interaction problem, E. Stump, Thomistic hylomorphism, matter, form, functional integrity

## References

Adams M.M. What about Hylomorphism? Some Medieval and Recent Ruminations on Swinburne's Dualism. In: *Reason and Faith Themes from Richard Swinburne*, ed. by M. Bergmann and J.E. Brower. Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 220–244.

Eberl J.T. *The Nature of Human Persons: Metaphysics and Bioethics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2020. 405 p.

Hasker W. A Critique of Thomistic Dualism. In: *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, ed. by J.J. Loose, A.J.L. Menuge, and J.P. Moreland. Oxford: Wiley Blackwell, 2018, pp. 123–131.

Kim J. Against Cartesian Dualism. In: *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, ed. by J.J. Loose, A.J.L. Menuge, and J.P. Moreland. Oxford: Wiley Blackwell, 2018, pp. 152–167.

Pavlov A.S. Substancial'nyj dualizm Richard'a Swinburne'a: sovremennoe sostoyanie i kritika [The Substance Dualism of Richard Swinburne: Current State and Criticism], *Filosofskij zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, vol. 13, no. 3, pp. 175–188. (In Russian)

Robinson H. Modern Hylomorphism and the Reality and Causal Power of Structure: A Skeptical Investigation, *Res Philosophica*, 2014, vol. 91, no. 2, pp. 203–214.

Skrzypek J.W. Not Just a Terminological Difference: Cartesian Substance Dualism vs Thomistic Hylomorphism, *Roczniki Filozoficzne*, 2021, vol. 69, no. 1, pp. 103–117.

Stump E. *Aquinas*. London; New York: Routledge, 2003. 611 p.

Stump E. Forms and Bodies: The Soul. In: *Intellect and Imagination in Medieval Philosophy*, vol. 3, *Actes du XI Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*, ed. by M.C. Pacheco and J.F. Meirinhos. Turnhout: Brepols, 2006, pp. 1379–1387.

Stump E. The Nature of Human Beings. In: *The New Cambridge Companion to Aquinas*, ed. by E. Stump and T.J. White. Cambridge: Cambridge University Press, 2022, pp. 126–150.

Stump E. Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism Without Reductionism, *Faith And Philosophy*, 1995, vol. 12, no. 4, pp. 505–531.

Stump E. Resurrection, Reassembly, and Reconstitution: Aquinas on the Soul. In: *Die menschliche Seele: Brauchen wir den Dualismus?*, hrsg. von B. Niederbacher, E. Runggaldier. Frankfurt: Ontos Verlag, 2006, SS. 151–172.

Swinburne R. *Are we Bodies or Souls?* Oxford: Oxford University Press, 2019. 188 p.

Swinburne R. Cartesian Substance Dualism In: *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, ed. by J.J. Loose, A.J.L. Menuge, J.P. Moreland. Oxford: Wiley Blackwell, 2018, pp. 133–151.

Swinburne R. *Mind, Brain, and Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2013. 242 p.

Zimmerman D. Dualism in the Philosophy of Mind. In: *Encyclopedia of Philosophy*, 2<sup>nd</sup> edition, 10 volume Set, vol. 3, ed. by Donald M. Brochert. N.Y.: Macmillan, 2005, pp. 113–122.

## ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

### Итальянская культура, итальянский гуманизм и Флоренция

О.И. Кусенко

#### Предисловие к публикации

**Кусенко Ольга Игоревна** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: isafi137@gmail.com

Впервые публикуемый очерк В.Н. Ильина об итальянской культуре эпохи Возрождения знакомит читателя с ренессансной концепцией автора и с его более широкими историософскими воззрениями. Этот живой эмоциональный текст, полный философских и богословских интуиций, переносит во Флоренцию XV в., во времена расцвета династии Медичи и творчества Фра Беато Анджелико, Филиппо Липпи, Беноччо Гоццолли и других выдающихся представителей кватроченто, о которых пишет Ильин. В связи с ренессансной историей этого города автор поднимает такие ключевые вопросы, как преемственность ренессансной и средневековой культуры, взаимосвязь и взаимопроникновение христианства и язычества. Идеи, выраженные в настоящем очерке, противостоят наиболее влиятельному просвещенческому взгляду на Ренессанс как на эпоху разрыва со средневековым мировоззрением, эпоху антропоцентризма и возрождения язычества. Историософским взглядам Ильина чужда идея противостояния культур: будь то культура средневекового или возрожденческого типа, языческая или христианская культура. Периодически по ходу текста мысль автора обращается от главной героини очерка – Флоренции – к истории родной земли от эпохи Иоанна III до Советской России: философ размышляет о влиянии итальянской культуры на русскую, о католическом и православном мирах и о том историческом разрыве, который принесла революция 1917 г. в России. Судьба родины переплетается Ильиным с далекой Флоренцией, которая предстает не столько реальным, сколько метафизическим городом, являющим собой идеал спасительной красоты, зовущий все другие народы к духовному преображению.

**Ключевые слова:** итальянский Ренессанс, средневековая философия, итальянский гуманизм, христианство, искусство Флоренции

Тема итальянского Ренессанса является одной из центральных для русской интеллектуальной культуры XX в.: русские поэты, писатели, художники, философы начиная с эпохи Серебряного века обращались к феномену Возрождения, давая ему различные оценки.

Если говорить о философской среде, то здесь отчетливо вырисовываются два основных взгляда на Ренессанс: взгляд резко критический и взгляд апологетический. Наиболее яркими представителями критической линии являются известные русские религиозные философы П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, А.Ф. Лосев. Культура эпохи Возрождения для них – культура заблудшая, отпавшая от теократической целостности жизни, разрушившая средневековый *universus mundus*. Взгляды представителей другой – флоренессансной линии – противоположны вышеуказанной точке зрения. Большой вклад в историю ренессансных исследований внес русский мыслитель В.Н. Забугин, современник Флоренского, создавший концепцию «христианского Ренессанса». Согласно Забугину, Возрождение не было эпохой разрыва со средневековым мировоззрением, погружением в язычество и забвением религиозной жизни, как раз наоборот – за внешним интересом к классической цивилизации в XIII–XV вв. стояла христианская творческая воля. И.В. Пузино, выпускник, как и Забугин, историко-филологического факультета Петроградского университета, член Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества, посвятивший свои труды изучению эпохи Возрождения, подчеркивал, что живое религиозное чувство не исчезало из жизни и творчества этой эпохи; в Ренессансе он видел «интересную попытку синтеза религиозности с принятием и оправданием мира» [Пузино, 1923, с. 145]. Яркая апология Ренессанса принадлежит В.В. Библихину. Полемизируя с Лосевым, а через него – с Флоренским, Булгаковым и всем кругом авторов Серебряного века, враждебно настроенных по отношению к Ренессансу, философ подчеркивал, что ему представляется ошибочным взгляд на эпоху как на разрыв с прошлым, как на упадок и постепенное вырождение религиозного чувства. Ренессанс для Библихина, напротив, «что-то выручающее из беспредела, возвращающее в колею» [Библихин, 1998, с. 35]. К этой флоренессансной линии можно отнести и автора предлагаемого читателям текста – философа, богослова Владимира Николаевича Ильина (1890–1974).

Настоящая публикация является архивной рукописью, подготовленной к печати специалистом по творчеству В.Н. Ильина, доктором философских наук, ведущим научным сотрудником Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына О.Т. Ермашиным. Текст знакомит читателя со взглядами Ильина на феномен итальянского Ренессанса и представляет собой очерк, написанный русским философом в 1960-е гг. Надо отметить, что, в отличие от В. Забугина, И. Пузино, П. Бицилли, Ильин никогда специально не занимался ренессансными исследованиями, но эпоха Возрождения не могла не интересоваться его в связи с его достаточно глубоким погружением в средневековье. С 1925 г. он преподавал историю средневековой философии в парижском Свято-Сергиевском православном богословском институте. Позднее на основе лекций он даже подготовил к изданию книгу «История средневековой философии в связи с общей историей культуры, науки и богословия», которая осталась неопубликованной, но, благодаря потомкам философа, сохранилась и была передана на хранение в Архив Дома русского зарубежья им. А. Солженицына.

С первых же страниц настоящего очерка высвечивается принципиальная концептуальная позиция Ильина: не разрывать эпохи Средневековья и Ренессанса. Он пишет: «Вряд ли можно говорить <отдельно> о средневековой Италии и Флоренции XIII и XIV вв. с последующим затем Возрождением XV и XVI в. И Данте, и Петрарка, и Боккаччо, Джотто, джоттисты – все это две формы Ренессанса, ибо Италия с Флоренцией вкуче никогда не переставали быть гуманистическими и возрожденческими...» (Архив Дома русского зарубежья. Ф. 31. Оп. 1. Ед. хр. 445. Л. 8). Эта позиция сближает Ильина с Забугиным, который также всячески подчеркивал преемственность Средневековья и Ренессанса.

Главный герой текста Ильина – «великая сокровищница западного гения», великолепная и прекрасная Флоренция. Одна из важнейших тем, которую наш автор

поднимает в связи с ренессансной историей этого города, – взаимосвязь христианства и язычества. Знакомый с творчеством Ильина читатель наверняка вспомнит, что в опубликованном сборнике избранных статей Ильина из журнала «Возрождение» в тексте «Метафизика и феноменология красоты с ее антитезами» мы находим совершенно определенный взгляд на эту проблему. Философ пишет: «Существует несчастное, в корне ошибочное противопоставление Ренессанса Христианству – противопоставление, утверждаем мы с несомненностью, установленное врагами нашего спасения. На эту удочку попались такие знатоки проблемы красоты, как Гёте и Константин Леонтьев, как Мережковский и В.В. Розанов... Возрождение и Христианство надо не противопоставлять, но сочетать или, во всяком случае, скорее уж, сопоставлять...» [Ильин, 2010, с. 115]. Эту важную интуицию Ильин подробно раскрывает в публикуемом ниже очерке. Возрожденческий гуманизм он называет «удивительным синтезом христиански-языческой культуры (беря язычество в самом высоком смысле слова)» (Ед. хр. 445. Л. 4). Ильин предлагает вообще поставить под вопрос общепринятые определения эпохи Возрождения: «Прежде всего, нам само понятие “Возрождения” по отношению к итальянскому гуманизму представляется по меньшей мере шатким и даже беспредметным уже по тому, что античный гуманизм не только никогда не замирал и не умирал на итальянской почве, но всегда жил, хотя <и> претворяясь и изменяясь под плодотворным, но никак не пагубным влиянием христианства» (Ед. хр. 445. Л. 2). Несмотря на то, что Владимир Николаевич испытал в своем творчестве достаточно сильное влияние Флоренского и Булгакова (заметим, что он не называет их среди «попавшихся на удочку» ложного противопоставления, хотя они открыто называли возрожденческую культуру именно антихристианской), его историософским взглядам чужда идея противостояния культур: будь то культура средневекового или возрожденческого типа, языческая или христианская культура. Философ мыслит историю как постепенное «свивание времен и сроков» (Ед. хр. 445. Л. 9), как непрерывный диалектический путь христианской культуры. Владимир Ильин очень тонко прочувствовал эту особую ренессансную настроенность на сохранение для вечности всей предшествующей истории и культуры. Задача итальянского Ренессанса – не отбросить прошлое, а собрать и понести дальше, соединяя таким образом века. Поэтому Ильин делает акцент на отсутствие каких бы то ни было разрывов в итальянской истории, ведь это наш разрыв, более поздний, просвещенческий, позитивистский, это то, что связано ренессансной эпохе.

Все эти важные концептуальные положения текста органично встроены в яркое и увлекательное путешествие по Флоренции. Доподлинно не известно, бывал ли Ильин на родине Данте или нет. Так или иначе, Ильину действительно удалось очень живое описание. Он будто распахивает перед читателями двери дворцов династии Медичи, водит нас по коридорам монастыря Сан-Марко, показывает работы Фра Беато Анджелико, Филиппо Липпи, Мазаччо, Гиберти и других творцов эпохи Возрождения. По-видимому, главным проводником Ильина по ренессансной Флоренции был Джон Рёскин, он неоднократно ссылается на английского знатока итальянской культуры. Присутствует отсылка к П.П. Муратову, автору замечательных «Образов Италии», настольной книги русских путешественников начала XX в.

Текст Ильина изобилует справедливыми яркими и подчас смелыми утверждениями и гипотезами. Одно из подобных утверждений все же заставляет усомниться, что Ильин бывал во Флоренции. Описывая шедевр Беноццо Гоццолли «Поклонение волхвов», он говорит следующее: «Тут мы не можем не вспомнить, что для Запада величайшим событием является не Воскресение Христово и победа над смертью, но именно Рождество. Подобного рода пасхальных фресок или картин на Западе не найти: для этого нужно обращаться к православной – гл<авным> обр<азом> русской иконописи» (Ед. хр. 445. Л. 26–27). Замечание относительно центральности

мотива Рождества (сюда стоит прибавить еще Благовещение) для ренессансной Италии очень тонкое и существенное. Для Возрождения характерно особое внимание к миру дольнему наравне с горним. Мир воспринимается ренессансным человеком как уже просветленный и преображенный, и богословским оправданием тому служит Боговоплощение. Кстати, Флоренцию называют городом Благовещения, ведь именно на этот церковный праздник, на 25 марта, приходится день города. Надо отметить, что и летоисчисление здесь до 1749 г. шло не так, как в большей части Европы, – от Рождества Христова, – а от Боговоплощения (*ab Incarnatione Domini*). Действительно, Благовещение и Рождество – излюбленные мотивы художников эпохи Возрождения, но все же и Воскресение Христово представлено достаточно широко. Например, знакомство с удивительными фресками кисти Фра Беато Анджелико в монастыре Сан Марко, о котором так много пишет Ильин, оставляет впечатление, что крестные страдания Спасителя и затем Его Воскресение являются как раз центральными сюжетами настенной келейной росписи этого монастыря. Думается, что Ильин был прекрасно знаком с итальянским мастером по его работам, хранящимся в Лувре (а это более 20 произведений, включая большую алтарную композицию «Коронование Девы Марии»), но сам монастырь не посещал.

От внимательного читателя не ускользнет и тот факт, что в этом, казалось бы, далеком от актуальных тревожений XX в. тексте неоднократно появляются историко-философские размышления Ильина о судьбе России. Итальянский ренессанс, по Ильину, «оплодотворил Московскую Русь и Петербургскую Россию» (Ед. хр. 445. Л. 5). Русская культура, вобрав в себя сокровища западного гения, постепенно смогла создать собственный новый синтез, что особенно ярко проявилось в религиозно-философском Ренессансе начала XX в., да и в целом в Серебряном веке русской культуры. И не только иоанновская Россия, как пишет Ильин, но, можно вполне сказать, что и русская интеллектуальная культура конца XIX – начала XX вв. «сияли отраженным солнцем Флоренции» (Ед. хр. 445. Л. 6). А революция 1917 г., согласно Ильину, – сплошной разрыв, сознательный и настойчивый отказ от сыновства всей предшествующей культуре. Эмоциональные реплики Ильина в сторону русских революционных деятелей вскрывают его живую боль и беспокойство за дальнейший путь русской истории.

С неменьшим эмоциональным накалом В.Н. Ильин говорит о Н.А. Бердяеве, отношения с которым – отдельная страница в биографии нашего автора. Он постоянно ведет с ним заочный диалог, часто упоминая – то положительно, то критически. При чтении данного текста может сложиться впечатление, что Ильину представляется чуждой концепция творчества Бердяева, навеянная как раз пребыванием последнего во Флоренции. Однако совсем наоборот: в другой своей статье, специально посвященной работе «Смысл творчества», Ильин прямо пишет, что «книга Бердяева обладает оплодотворяющим и оживляющим духом» [Ильин, 2019, с. 286]. Судя по всему, Владимир Николаевич – профессиональный богослов и большой знаток христианской культуры и аскетики – принимает концепцию Бердяева как антроподицею, но возражает против ее переноса в сферу богословия, отсюда в настоящем тексте и появляется противопоставление бердяевской концепции творчества и кенотического богословия.

Этот яркий динамичный текст, полный философских и богословских интуиций, прерывается довольно внезапно, оставляя впечатление незавершенности. Однако ценен и оригинален сам ход историко-философской мысли Ильина, который он вполне ясно и объемно раскрыл на небольшом отрезке истории ренессансной Флоренции. По всей видимости, философ четко отобрал интересующие его сюжеты для раскрытия собственных взглядов, резко противостоящих наиболее влиятельной просвещенческой парадигме, и в его планы не входило их развитие на другом ренессансном материале, да и материал этот необъятен.

\* \* \*

Очерк В.Н. Ильина «Итальянская культура, итальянский гуманизм и Флоренция» публикуется по архивному тексту: Архив Дома русского зарубежья. Ф. 31. Оп. 1. Ед. хр. 445. Л. 1–27. Текст воспроизводится в соответствии с современными правилами орфографии и пунктуации. Явные опечатки и пропуски букв исправлены без оговорок. Выделения прописными буквами в архивном тексте оригинала заменены на курсив. В угловых скобках (< >) раскрыты сокращенные слова, в них же отмечены пропуски (<...>), вставлены слова, необходимые по смыслу, но пропущенные автором. Примечания обозначены арабскими цифрами и даны постранично.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

В.Н. Ильин

### Итальянская культура, итальянский гуманизм и Флоренция

То, что произошло с Западной Римской империей в начале Средневековья, чрезвычайно напоминает смерть и воскресение, и притом в совершенно новом, почти неузнаваемом и даже вовсе неузнаваемом виде.

Действительно, мутация («перемена») была вполне радикальной. На прежнем месторазвитии грозной и кровавой древнеримской державы – в обликах царства, республики, империи, где культурно-творческие задачи были во всецелом подчинении у задач имперских и где на первом месте стояли военная организация, юридиксизм и государственность, т<ак> ск<азать>, актуально-функциональная религия и где науки и искусства появляются очень поздно – в конце и под влиянием чужеземным, гл<авным> обр<азом> греческим, возникает совершенно особый, политически раздробленный и с весьма слабым имперским чутьем мир, где основную роль играют великие гуманитарно-творческие деятели – гл<авным> обр<азом> *художники, ученые и мыслители*, весьма оригинальные, твердо держащиеся на собственных ногах и явно оживляемые великой религиозной христианской идеей, особой формой христианско-вселенской идеи, которая как бы впитала в себя прежнюю завоевательно-колониальную империю, весьма слабую в военно-государственном отношении. <...><sup>1</sup>

Обычно принято думать, что латино-католичество, а также параллельно с ним «греко-томизм» (так же как и нынешний неотомизм) не имеют ничего общего с древней гуманистической культурой, которую католичество если не погубило, то во всяком случае привело в состояние, т<ак> ск<азать>, анабиоза, и что нужно было падение католическо-вселенской идеи и снятие с умов и сердец, с творческих энергий т<ак> н<азываемого> «ярма богословия» и пресловутого принципа «философия есть служанка богословия», чтобы только в таких условиях совершившегося «освобождения» могли возникнуть чудеса итальянского возрожденческого гуманистического гения.

Такая точка зрения содержит в себе очень мало правды и очень много заблуждений. Ее необходимо радикально пересмотреть – особенно в связи с нашей темой *Флоренции как центра итальянской гуманистически возрожден<че>ской культуры*.

Прежде всего, нам само понятие «Возрождения» по отношению к итальянскому гуманизму представляется по меньшей мере шатким и даже беспредметным уже

<sup>1</sup> Одну строку в архивном тексте невозможно прочитать. (Здесь и далее примечания публикаторов.)

по тому, что античный гуманизм не только никогда не замирал и не умирал на итальянской почве, но всегда жил, хотя <и> претворяясь и изменяясь под плодотворным, но никак не пагубным влиянием христианства. Воинствующий аскетизм, вроде движения Савонаролы<sup>2</sup>, был слишком индивидуален и слаб, чтобы трансформировать творчески артистическую природу нации, к тому же, вопреки существующему и ходячему мнению, он имел со стороны Ватикана очень решительный отпор.

Великое искусство Флоренции – слава Италии и всего европейского и, значит, вообще человечества – не только тезоименито городу-музею с его славным прошлым, с артистами, писателями и учеными, его прославившими, но еще и с аристократической фамилией Медичи, не только подлинными отцами великого города, но еще и величайшими меценатами всех времен и народов, для которых жить – значило либо самим творить, либо все свои средства и весь свой жизненный темперамент пожертвовать ради красоты родного города и великих мастеров, его создававших. Эта аристократическая фамилия деятельных герцогов Медичи уже неоднократно удостоивалась обширных монографических исследований, украшенных изображениями всего того, что эти люди сделали для Флоренции и человечества, но, по всей вероятности, они будут вдохновлять и впредь настоящих и будущих исследователей и всех тех, кому дороги «образы Италии»<sup>3</sup>...

Собственно говоря, у этой фамилии не было жизни, отделявшей их от той гражданской и церковной общины, которая их выделила и оформила. Можно сказать, что в их роскошных (в смысле вкуса и артистической выразительности) дворцах обитал цельный дух творчества и «жизни по вкусу», и «жизни вкуса». И если когда была полностью оправдана максима – «стиль – это человек»<sup>4</sup>, так это в жизни этой великопленной династии-семьи вельмож-государей.

Но так как именно в те времена, в жизни итальянских государств, на которые распалась территория Апеннинского полуострова, более чем где бы то ни было, деньги получали материализованную свободу и хорошо, целесообразно использованные, связаны были с творческим и личным бытием, то эта же династия владетельных вельмож-государей оказалась своего рода мастерами банковско-финансового дела, где драгоценные металлы были своего рода кровью, сообщающимися сосудами и волшебством неограниченных (относительно говоря) возможностей. То, что Георг Зиммель именует «философией денег»<sup>5</sup>, то, что считают обычно делом Рикардо<sup>6</sup>, создателя финансово-экономической науки, в сущности, принадлежит в самом лучшем случае гению семьи Медичи, вернее, гению владетельной семьи-династии. Поэтому

<sup>2</sup> Джироламо Савонарола (1452–1498), монах, проповедник и религиозный реформатор, фактический правитель Флоренции в 1494–1498 гг., получил известность как борец за строгое соблюдение церковных правил, противник гуманистической культуры Возрождения, что выразилось в публичном сожжении светских книг, предметов роскоши, игральные карты, музыкальных инструментов на так называемом «костре тщеславия». Отлучен от Католической церкви римским папой Александром VI и казнен.

<sup>3</sup> В.Н. Ильин упоминает здесь работу русского историка, искусствоведа П.П. Муратова (1881–1950) «Образы Италии». Муратову удалось очень тонко и глубоко раскрыть сущность итальянской культуры и приобщить к познанию Италии многие поколения. Первые два тома вышли в 1911–1912 гг. и сразу стали путеводными книгами для русских, посещавших Италию в предреволюционные годы. Третий том вышел в 1924 г. в Берлине.

<sup>4</sup> Фраза «стиль – это человек» (“Le style c’est l’homme”) стала известной и популярной после того, как ее произнес ученый и писатель Ж.Л. Бюффон (1707–1788) в речи по случаю избрания его во Французскую академию в 1753 г.

<sup>5</sup> В.Н. Ильин подразумевает книгу немецкого философа и социолога Георга Зиммеля (Simmel, 1858–1918) «Философия денег» (“Philosophie des Geldes”, 1900).

<sup>6</sup> Давид Рикардо (Ricardo, 1772–1823), английский экономист, один из создателей политической экономии, автор либеральной экономической концепции, объясняющей законы по распределению доходов (земельной ренты, прибыли от производства, заработной платы).

в свете истории итальянского возрожден<че>ского гуманизма и удивительного синтеза христиански-языческой культуры (беря язычество в самом высоком смысле слова) нельзя не признать, что все то, от чего принято с высоты христианской этики отвращаться с таким негодованием и моральным осуждением – деньги, экономическое и социальное неравенство, равно как и сладость жизни (*la douceur de vivre*), все это послужило не только к украшению, к обогащению, к роскошному умножению красок жизни-существования и к своеобразному превращению всего этого богатства во всеобщее духовное достояние среди всеитальянской и всеевропейской культуры, но еще пролило свое сияние и свой золотой дождь далеко за пределы Западной Европы, оплодотворив Московскую Русь и Петербургскую Россию.

Украшение и нарастание культурных возможностей – как духовных, так и материальных – способствовало тому, что так великолепно, грозно и символически было названо у Пушкина под покровом якобы Уильсоновой трагедии «Пиром во время чумы» и где веселая старая Англия (<merry old England>) дышит воздухом Возрождения так же, как в жутко прекрасном «Венецианском купце». Все это варианты одной и той же темы, которую напрасно стремились сделать объектом только нравственного и богословского суда, варианты сладости жизни и «Пира во время чумы». Вспомним по сему случаю гениальнейший, совершенно трагически возрожденческий мотив у Достоевского, известный под именем «Сна смешного человека»... В известном смысле это следует считать также темами <А.А.> Фета, Константина Леонтьева, Аполлона Григорьева, даже некоторых лучших моментов <Н.С.> Лескова и <Н.В.> Гоголя, не говоря уже о <К.К.> Случевском. В центре этой трагедии сладости жизни (*la douceur de vivre*) надо считать стоящей Флоренцию, никогда не изменявш<ую> своим гуманистическим идеалам, в которые втекали и ее религиозные идеалы, и идеи.

Двор и роскошь Иоанна, вернее, обоих Иоаннов (III и IV Грозного) сияли отраженным солнцем Флоренции... И какое это было сияние... Сияние, которого не смогли погасить бездарные и грязные мерзости русской революционно-социалистической и марксо-коммунистической интеллигенции, пошлого телом и душой мерзостного лохмача «скубента»<sup>7</sup> со всею сворою Стенок Разиных, Емелек Пугачевых и тьмочисленных «ильичей», иосек джугашвили, у которых, заметим, особую злобу вызывало отнюдь не просто христианство, но именно синтез христианства и возрожден<че>ско-гуманистического духа. Не забудем, что этот дух был ненавидим и, насколько возможно, разрушаем и изгоняем англосаксонским пресвитерианством (с его бешеной ненавистью к Ирландии), протестантски-кальвинистским духом, духом баптизма-анабаптизма и всего того фарисейства и иконоклазма, который так хорошо поладил с большевизмом. А если и ссорился, но по принципу «милые бранятся – только тешатся»...

Поражает необычайная быстрота, многообразие и роскошь развития флорентийского гения одновременно с какой-то бронзово-гранитно-мраморной прочностью в веках и раз навсегда – так что, кажется, только одни космические стихии могут потрясти эти создания человеческого-гуманистического гения, да и то лишь в каких-то внизу лежащих иерархически низких ступенях, но никак не на вершинах личности, духа свободы и творчества, до которых не добраться духу тьмы с его радостью разрушения, а не созидания... Да и какая же может быть радость в разрушении, во всяком случае, подлинная радость – всегда радость зиждательная, творческая.

Италия всегда была расположена в области подземных хтонических сил, как и, впрочем, все прочие члены этой великой огненно-человеческой семьи... Кажется, все бедствия, об избавлении от которых Церковь молится, – глад, губительство

<sup>7</sup> В.Н. Ильин использует бытовое выражение, применяемое в дореволюционной России к бедным и революционно настроенным студентам («скубент» тождественно «оборванец», от слова «скубти» – обдирать, обрывать).

(эпидемии, гл<авным> об<разом> чумные), землетрясения, вулканические извержения, наводнения, меч, нашествие иноплеменников и междоусобная брань – всего этого Италия, и в частности Флоренция, осушала полные кубки-фиалы – и вместе с тем оставалась творчески жизнерадостной и прекрасной. Ад и Чистилище «Божественной комедии» Данте, подавляющая мощь и грозная красота посылающего в ад грешников Сына Человеческого, ужасающе трагический момент «Тайной вечера» Леонардо да Винчи, схваченный в момент произнесения роковых слов «Истинно, истинно говорю вам, что один из вас предаст меня»<sup>8</sup>, всеведение младенца, прозирающего свой крест и прозирающего предательство и крестные муки, крестную богооставленность и ужасающие испытания, унижения и разделения Церкви, – все это и многое другое показывает, что это<т> небольшой благоуханный цветок, пустивший корни и раскрывший свой венчик, так мал сравнительно с трагедией мрачной бездны на краю, из которой он растет, что упрекать его в его красоте и аромате, в его молодой и благоуханной свежести было бы жестокой неправдой... Недаром так хорошо понимавший и изображавший в музыке дух итальянского гуманистического возрождения Франц Лист так великолепно наименовал среднюю часть сонаты Бетховена <cis-moll> (т<ак> н<азываемая> «лунная») «цветком между двумя безднами»<sup>9</sup>.

Вряд ли можно говорить <отдельно> о средневековой Италии и Флоренции XIII и XIV вв. с последующим затем Возрождением XV и XVI в. И Данте, и Петрарка, и Боккаччо, Джотто, джоттисты – все это две формы Ренессанса, ибо Италия с Флоренцией вкуче никогда переставали быть гуманистическими и возрожден<че>скими, а науки и промышленность никогда не переставали процветать в этой удивительной вулканической стране бурно кипящей деятельности. Италия и Флоренция, проходя через смертельно опасные врата и пропасти всевозможных «кризисов», – все же немедленно и с поразительной жизненной цепкостью тотчас себя находили и «свивали обе половины» распавшихся времен и сроков.

Роль владетельных династий, в частности, *Медичи* здесь не только символическая, и символ в стране высочайшей творческой культуры имеет огромное значение... И «радость жизни» здесь была не просто грубой чувственностью или бестиялистски понимаемым в ходячем смысле этого слова «эпикуреизмом», но чем-то в высокой степени жизненно и творчески необходимым, без чего ничто не могло бы быть осуществлено из богатейших творческих замыслов гениальной страны. Равным образом все те, кто или приезжали в эту страну, чтобы обосноваться в ней или же чтобы получить от нее культурную прививку, те не могли бы осуществить все это вне «радости жизни» (*la douceur de vivre*), что было как бы пульсом и термометром, возвещавшим о том, что «жизнь жительствоует» – говоря языком гения Иоанна Златоуста<sup>10</sup>... Последний ведь вне фермента и зерна античности, без прививки от классической культуры не мог бы существовать, и обратно древняя культура оживала от прикосновения к ней воскрешающего перста христианства... Последнее особенно важно ввиду преувеличенных взглядов на роль античности в происхождении христианской культуры. Теперь мы располагаем достаточным количеством материала, чтобы утверждать скорее обратное, и имеем все основания утверждать, что умершая частью естественной, частью насильственной смертью античная культура, в частности, античная философия ожили от внесения животворящих, воскресающих

<sup>8</sup> Фраза из Евангелия от Иоанна (Ин. 13, 21).

<sup>9</sup> Композитор Ференц (Франц) Лист (Liszt, 1811–1886) неоднократно исполнял «Лунную сонату» Л. Бетховена и вторую часть этой сонаты «Allegretto» назвал «благоуханным цветком, выросшим между двумя безднами – бездной печали и бездной отчаяния».

<sup>10</sup> В.Н. Ильин цитирует «Слово огласительное на Святую Пасху» святителя Иоанна Златоуста на церковнославянском языке: «Воскресе Христос, и жизнь жительствоует».

энергий христианства и дали удивительно благолепные и долговечные гибриды. Италия в этом смысле особенно постаралась. Греко-Византия в известном смысле пошла еще далее – особенно в иконографии, храмостроении и гимнографии, хотя здесь непосредственное влияние античного язычества не так чувствуется, и более рельефно в этом смысле выступают элементы ветхозаветно-«синагогальные».

Так или иначе, но величавая мощь и несокрушимая сила, божественная красота христианских ценностей стали не только основой, но и завершением и украшением. Стоит только вспомнить огромной мощи всевозможные изображения Креста Господня как основного символа христианства, так и чрезвычайной ценности и красоты декоративного мотива. То же самое следует сказать и о возрожден<че>ской, в особенности же флорентийской живописи.

<...><sup>11</sup>

Особую щедроту своей жертвенности Козимо Медичи проявил в 1437 <г.>, переделав на свой счет монастырь <San Marco>. Этот монастырь доминиканского Ордена был прославлен двумя громкими в области живописи именами: Джованни да Фьезоле, прозванный фра Анджелико<sup>12</sup>, и Антонино Пьероцци<sup>13</sup>, впоследствии архиепископ Флорентийский, которому воздвигнута статуя... Монастырь, неподалеку от которого Козимо воздвиг себе новый дворец, служил для него местом уединенных размышлений и созерцаний, а также отдыха от той бурно-пламенной деятельности, которой прославил себя этот государь... Для библиотеки этого монастыря Козимо пожертвовал около *четырехсот тысяч* драгоценнейших рукописей и оплатил роспись стен этого монастыря знаменитыми фресками, исполненными гениальным фра Анджелико и прославившимися на весь мир своим колоритом, который один знаток искусства верно прозвал «симфонией в белом и в золоте»...

Приближалось время смертного и бесславного Ферраро-Флорентийского собора<sup>14</sup>, как бы зловещей тени турецкого дракона, готового пожрать Византию с ее утонченной православной культурой. Быть может, не скопилось по этому вопросу столько недоумений и лжи, столько злобы, такой великий политик и государь, каким был Козимо Медичи, смог бы мобилизовать силы Европы для того, чтобы отклонить от христианского мира занесенный над его вьей мусульманский меч... Божие испытание, посланное разделившемуся в великой распре христианскому миру... Но ничто не могло смягчить братоубийственного ожесточения, и впоследствии считавшие себя христианскими державы делали все возможное, чтобы облегчить завоевательные акции турецко-мусульманского мира в отношении к восточному православному христианству... Поэтому Флоренции и оказалась уделенной роль музея, но не знамени великого восстания Божьего меча, посекающего новых вандалов и губителей христианской цивилизации...

Конечно, музей этот оказался бесподобным, единственным в мире, но все же односторонне западным, тогда как в случае доведенного до конца жертвенного

<sup>11</sup> В архивном тексте не хватает одного листа.

<sup>12</sup> Более точное прозвище доминиканского монаха и итальянского художника Джованни да Фьезоле (Giovanni da Fiesole, 1395/1400–1455) – Фра Беато Анджелико (“Fra Beato Angelico”, буквально «Брат Блаженный Ангельский»). Католический святой (канонизирован в 1984 г.).

<sup>13</sup> Антонино Пьероцци (Antonino Pierozzi, 1389–1459), католический святой, с 1446 г. архиепископ Флоренции, активно участвовал в реконструкции и благоустройстве монастыря Сан-Марко.

<sup>14</sup> Ферраро-Флорентийский собор проходил в Ферраре в 1438–1439 гг., во Флоренции в 1439–1442 гг., завершил работу в Риме в 1442–1445 гг. Собор был созван римским папой Евгением IV по вопросам разногласий между католиками и православными. Византийскую делегацию на соборе возглавляли император Иоанн VIII Палеолог и патриарх Константинопольский Иосиф II. Главным результатом Ферраро-Флорентийского собора стало подписание ороса («Флорентийской унии») с признанием православными делегатами догматических нововведений, принятых в Католической церкви.

подвига Запада на востоке христианского мира с центром <в> великой Софии Константинопольской, т.е. восточной Флоренции, этот «западно-восточный музей» был бы не только полнотой христианской культуры, но еще и полнотой *христианской силы*, а не только одной «дольче вита» и <...><sup>15</sup>, чем бы достоинство *христианства возросло в такой степени, что могла бы оказаться реализованной мечта Н.Ф. Федорова*<sup>16</sup>, его знаменитый проект.

А после всего того, что произошло – на одной половине христианского мира осталось плакать и причитать «на реках вавилонских»<sup>17</sup>, а на другой любоваться великой сокровищницей западного гения, едва ускользнувшего от участи Св<ятой> Софии. Очень характерно, что Англия, которая политически всегда была резко настроена «антивозрожденски» и «туркофильски», то есть «антихристиански», <проникнутая> даже совсем «антихристовым» духом внутри себя, резко разделилась и творчески, начиная с Чосера и Шекспира, была буквально переполнена возрожден<че>ски христианскими и возрожден<че>ски жизнерадостными мотивами – и это столько же в плане литературно-живописном, как и в плане философски-эстетическом. Достаточно назвать таких мыслителей, как еп<ископ> Эли<sup>18</sup> (<Bishop of Ely>), г е н и а л ь н о г о Томаса Карлейля<sup>19</sup> и Джона Рёскина<sup>20</sup> (<Ruskin>). Однако не надо забывать, что величайший мыслитель Англии Томас Карлейль резко отталкивался от общепринятой философии английского эмпиризма, которую обозвал (совершенно справедливо) «философией свиней», был поклонником «сумрачного германского гения» в философии и метафизике (и в эстетике), почему и оказался в положении «изгнанного правды ради»<sup>21</sup>, пострадав от интернационала свиней, которых сколько угодно как в матушке Англии, так и в матушке России, прекрасной Франции, «практической» Америке – словом, всюду и везде – особенно там, где

<sup>15</sup> Пропуск в архивном тексте.

<sup>16</sup> В.Н. Ильин имеет в виду проект, который Н.Ф. Федоров изложил в 1-м томе «Философии общего дела» – о создании музея-храма Премудрости Божией: «Все эти музеи должны быть соединены и обращены в храм Премудрости, в чем и будет выражаться объединение светского и духовного, научного и религиозного, классического и реального в христианском, потому что христианство не сторона, не партия, оно само объединение. И таким образом объединяющим храмом Премудрости будет выражено объединение всего того, что не могло быть объединено Константинополем, всего того, что после падения его разошлось в разные стороны: одно (классическое, языческое и проч.) перешло на Запад, а другое стало наследием России; Запад получил капитал древнего знания, Москва же наследовала лишь долг, приняла на себя обязанность освобождения Востока и просвещения его (Мелегий Пигас); но исполнить этот долг Москва может, только получивши умственные средства от Запада. Музей и должен представлять соединение всех этих средств в видах достижения одной общей христианской цели. Создание музея, коего центром, основанием и венцом будет храм Премудрости Божией, и укажет человеку дальнейшую его цель и долг» [Федоров, 1982, с. 326].

<sup>17</sup> «На реках вавилонских» – первая строка из псалма 136, повествующего о томлении евреев в вавилонском плену после падения и разрушения Иерусалима в 586 г. до н.э.

<sup>18</sup> Под епископом Эли подразумевается Ланселот Эндрюс (Andrewes, 1555–1626), англиканский епископ, теолог, проповедник, переводчик. Он занимал три епископских кафедры – Чичестера (1605–1609), Эли (1609–1619) и Уинчестера (1619–1626), но В.Н. Ильин почему-то предпочитает называть его епископом Эли (Bishop of Ely).

<sup>19</sup> Томас Карлейль (Carlyle, 1795–1881), английский писатель, историк, философ. Автор философского романа «Sartor Resartus» (1833–1834), книг «История французской революции» («French Revolution, a history», 1837), «Герои и героическое в истории» («On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History», 1841), «Прошлое и настоящее» («Past and Present», 1843) и др.

<sup>20</sup> Джон Рёскин (Ruskin, 1819–1900), английский писатель, художник, литературный критик, теоретик искусства, поэт. Автор многочисленных книг и статей по истории и теории искусства, эстетике. Активно поддерживал художественное движение прерафаэлитов, разделял с ними идеал, выраженный в искусстве раннего Возрождения. Далее В.Н. Ильин упоминает его известный труд «Камни Венеции» («The Stones of Venice», 1851–1853).

<sup>21</sup> Одна из заповедей блаженства в Евангелии от Матфея (Мф. 5, 10), в синодальном переводе: «Блаженны изгнанные за правду»; на церковнославянском языке: «Блажени изгнани правды ради».

вольтерьянство, боклевщина, милуковщина и писаревщина с чернышевщиной и всякого рода «белибердяевщиной» свили себе «прогрессивное» гнездо. Обвинять в этом одну Англию совершенно не приходится, тем более что эта мерзость – вполне интернациональна, как и марксизм, в то время как противоядие, то есть филокалийная красотолюбивая метафизика, исповедующая вместе с Достоевским спасительность красоты, создается по-своему внутри индивидуальной ипостасной души каждого народа – и каждый народ по-своему отзывается на чары западно-восточного христианства, его западно-восточной красоты.

Любопытно, что еп<ископ> Эли <Ланселот Эндриус> сливает чары средневековья и итальянско-флорентийского гуманизма, в чем безусловно прав, ибо даже в аскетической мистике св. Франциск из Ассизи – столько же возрожден<че>ская, сколько и средневековая фигура. И поэтому у нас есть все основания говорить с некоторыми французскими мыслителями о сладости жизни в средние века (<la douceur de vivre>), как и о <...><sup>22</sup> в эпоху тех лет, которые принято считать «возрожден<че>скими» в специальном и общепринятом смысле слова. Автор этих строк готов даже утверждать, что не будь того духа XII в., породившего в Италии св. Франциска с его глубокой, внутренней жизнерадостностью, истинной <...><sup>23</sup> и истинной <...><sup>24</sup> с Духом Святым, от Отца Сыном ниспосылаемым – конечно, не было бы и флорентийской «возрожден<че>ской» Италии эпохи Козимо и Лоренцо Великолепного, этих роскошных цветков, произращенных из священного корня и древа Медичи<sup>25</sup>. «...Вся мистическая поэзия средневековья, страстная любовь к Богу и к человеку, горящая в сердце св. Франциска, все вдохновение Данте, ищущего иного, более возвышенного порядка вещей, – все это воплощено в искусстве Фра Анджелико... Великолепие красок и все богатство оттенков, в которые он облакает свою живопись, изображающую ангелов и все пребывающее на небе, все это вызывает восхищение. В своем Благовещении (в Кортоне) первая версия его любимой темы (крылья ангелов золотого цвета с подмалевкой рубиновых оттенков) – это чудо декоративного искусства, все это усеяно огненными языками и украшено мистическими мотивами. Его “Венчание пресв<ятой> Девы” – это одно из великолепий Луврского музея: он пролил на эту картину декоративные мотивы самые роскошные и написал ангелов, окружающих престол Пречистой <Девы>, самыми <...><sup>26</sup>, из которых каждый – с искрой и звездами, сверкающими на крыльях пурпуровых оттенков»<sup>27</sup> (<...><sup>28</sup>).

<sup>22</sup> Пропуск в архивном тексте.

<sup>23</sup> Пропуск в архивном тексте.

<sup>24</sup> Пропуск в архивном тексте.

<sup>25</sup> Н.А. Бердяев в книге «Философия свободы» также высказывает сходные мысли о взаимосвязи средневековой христианской культуры и итальянского Возрождения. В частности, он говорит о святости Св. Франциска Ассизского как об одной из духовных предтеч Ренессанса. Бердяев пишет: «Св. Франциск Ассизский – христианская религия, аскетическая святость, но св. Франциск Ассизский и культура, мировая культура и красота, от него пошло раннее итальянское Возрождение» [Бердяев, 1989, с. 248]. Сходные мысли Бердяев развивает в книге «Смысл творчества» [см.: Там же, с. 443].

Здесь можно еще вспомнить работу философа Л.П. Карсавина (1882–1952) «Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков» (1912). Одна из глав книги посвящена подробному разбору биографии Франциска Ассизского. Карсавин пишет: «Не вечной грусти, а радости требует Франциск от своих учеников. Не догму стремится понять он, а жить со Христом и во Христе... во францисканстве впервые во всей своей полноте усматривается синтез религиозного подъема эпохи и религиозной традиции» [Карсавин, 1912, с. 325].

<sup>26</sup> Пропуск в архивном тексте.

<sup>27</sup> Точный источник цитаты не удалось установить. Вероятнее всего, В.Н. Ильин ссылается на Дж. Рёскина, который много и подробно описывает творения Фра Беато Анджелико в «Лекциях об архитектуре и живописи» (1854), а также в пятитомной работе «Современные художники» (1843–1860).

<sup>28</sup> Пропуск в архивном тексте.

Рёскин захвачен в большей степени техническими чудесами в исполнении Фра Анджелико. Вообще еще не было предпринято серьезного опыта сравнительного и з у ч е н и я разных форм культуры, преимущественно артистической, внутри самой Италии, ее, т<ак> ск<азать>, сравнительно-морфологического анализа, ее форм для целей синтетических.

Считается новым озарением в искусстве живописи на религиозные сюжеты или то, что можно назвать частичной иконографией, – появление ярко выраженного индивидуально личного элемента. Здесь проходит граница между западной и восточной иконографией, хотя тема эта чрезвычайно трудна и утончена: на Западе господствует *индивидуальность*, на Востоке иконография характеризуется *ликом* или *личностью*. Совершенно понятно, почему в таком случае западная иконография все более и более клонит в сторону *портрета* и пользуется натурщиками или натурщицами, как бы мы ни понимали эту терминологию, а *Восток* сочетает *типизм* (*изографию*) с характерологией, совсем не имеет нужды в специфических «натурах».

После этого не приходится удивляться тому, что в таком гениальном западном иконописце, как Фра Анджелико, мы открываем блестящего портретиста, стимулируемого внешним поводом или даже заказом, что отнюдь не исключает вдохновения, даже вызывает его, тогда как восточный *изограф* стимулируется *идеей подвига* и смотрит на то, что ныне с легкой руки, напр<имер>, Н.А. Бердяева<sup>29</sup> именуется творчеством, как на нечто, для него не существующее – и видит во всем том, что касается украшения Церкви и благолепия, некую *разновидность послушания* – и еще большой вопрос – предельно ли высшую разновидность. Трагедия св. Иоанна Дамаскина – да и не только его – несмотря на все попытки смягчить ее остроту и наивную попытку приписать ее генезис якобы «грубости» и «некультурности» старцев, в послушании которым пребывал гениальный артист, мученик и творец, повторяем, эта трагедия не должна быть смягчена подобного рода наивными и шитыми белыми нитками психологизмами. То же самое следует сказать и о интересной, в своем роде блестящей, но совершенно светской идее таких мыслителей, как проф. Б.П. Вышеславцев<sup>30</sup> и все тот же Н.А. Бердяев, создать сотериологическую идею *спасения через творчество* и, следовательно, в Самом Господе Боге усмотреть как бы «артиста высшего порядка», в то время как здесь нечто совсем другое, ибо творение мира и человека и его спасение относятся к категории *кенотического богословия*, то есть *богословия божественного самоистощания*, что ставит созданную и спасаемую такую ценою тварь в положение *необходимости во всяком случае воздавать по мере возможности своему Творцу и Спасителю тем же – т.е. истощанием и подвигом* – до мученических кровей и жертвой самым ценным, что можно наименовать *Иовлевой экзистенцией* или *жертвоприношением Авраама*.

Странным образом здесь православное богословие перекрещивает свои пути с тем, что можно назвать первичной или изначальной трагедией Лютера и Киркегора – только взятых не литературно или психологически, но со всею строгостью беспощадного к самому себе подвижника, не знающего в отношении к себе ни страха, ни сострадания, ведающего лишь одну железную волю *теозиса-богоуподобления через крестный кенозис*. И это без каких бы то ни было сделок с совестью в отношении к самому себе. Ибо здесь речь идет о том, чтобы сделать путем «восходящего» подвига самоикону путем «умерщвления всего своего существа – плотского

<sup>29</sup> В.Н. Ильин прежде всего имеет в виду известную книгу Н.А. Бердяева «Смысл творчества» (1916), о которой он написал статью «Н.А. Бердяев и его философия творчества» [см. Ильин, 2019, с. 285–303].

<sup>30</sup> Речь идет о книге Б.П. Вышеславцева «Этика преображенного Эроса» (1931), в которой дана интерпретация творческой сублимации как пути к преображению души и религиозному спасению.

на первом месте – со страстями и похотьми»<sup>31</sup>, как об этом выразился св. ап. Павел. Ибо лишь таким путем достигается преодоление ветхого человека и ветхого законничества, но отнюдь не путем ослабления тех восходящих кенотических усилий «земного ангела» (то есть аскета), которыми накапливаются те *божественные энергии обожения*, которые превращают человека *сначала в живые мощи* (каково тело настоящего подвижника), а потом и по его отшествию и в *подлинные мощи*, в *настоящую телесную икону, лежащую в раке*. Эта возведенность на высшую ступень кенотического энергетизма, разливающая вокруг себя божественные энергии, и силы чудотворения делают то, что *истинная икона и истинные мощи становятся способными совершать свой порученный им Богом путь нисхождения в мир для его освящения и спасения*.

Настоящая полнота иконности, известная только одному Востоку, переживается в качестве объективно данной святости и имманентной спасительной силы, центром спасительных излучаемых в мир *нисходящих энергий*. Только такой центр и есть то, что мы понимаем как *изографический образ иконописного послушания*. Конечно, на вершинах этого мастерства всех мытарств, факторами которого, как правило, всегда бывают «*святые божии человеци*» (как, напр<имер>, Феофан Грек, преп. Андрей Рублев, преп. Дионисий и др.), <которые> должны быть признаны высшим типом творчества, даже высочайшим, но это совсем не то, что думают об этом такие дилетанты христианской антропологии, как Н.А. Бердяев, которые не только ничего не понимают в этом святом и страшном деле, но еще готовы его всячески хулить и поносить.

В 1452 г., то есть через шесть лет после смерти Брунеллески, когда было закончено дело Фра Анджелико, в своем роде не менее грандиозное, чем дело великого Микеланджело, Гиберти<sup>32</sup> (<Ghiberti>) закончил вторые бронзовые врата баптистерия, из чего видно, что так<ак> н<азываемые> второстепенные мастера итальянского Ренессанса такой блестящей эпохи, как XV в., – отнюдь не второстепенны по своим достижениям, но стоят вполне в первом ранге. И, действительно, веком позже перед этим шедевром склонился сам Микеланджело, назвав эти врата «*райскими*». После двадцати восьми лет прилежнейшей и прямо-таки подвижнической работы над Ветхозаветными сюжетами книги Бытия, разработанной до мельчайших деталей, Гиберти скончался. Джон Рёскин в своих «Венецианских камнях» (<“The Stones of Venice”>) прославил это дивное создание итальянского гения в терминах не менее восторженных, чем Микеланджело.

Очень характерно для возрожден<че>ско-ф л о р е н т и й с к о г о духа искусство и жизненный путь вполне прославившегося и однородного по сюжетам с Фра Анджелико, но совсем ему противоположного Филиппо Липпи<sup>33</sup>. Несмотря на невероятную искривленность, мир мелких бесов всю жизнь осаждал его гениальную душу, вдунутую Господом в многогрешную плоть... Мы уже и не говорим, что он, Филиппо Липпи, договорил и доделал все то, что должен был сказать и сделать его

<sup>31</sup> В.Н. Ильин не цитирует апостола Павла, а по-своему интерпретирует его мысль из Послания к Галатам: «Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями» (Гал. 5, 24).

<sup>32</sup> Лоренцо Гиберти (Ghiberti, 1378–1455), итальянский скульптор, ювелир, архитектор. В.Н. Ильин упоминает одно из самых известных произведений Л. Гиберти – восточные врата («Врата Рая») баптистерия Сан-Джованни во Флоренции с рельефами, на которых изображены сцены из Ветхого Завета. Из описания В.Н. Ильина можно сделать вывод, что Л. Гиберти умер сразу после завершения работы над восточными вратами баптистерия, но это не так: скульптор закончил работу в 1452 г., а умер в 1455 г.

<sup>33</sup> Филиппо Липпи (Lippi, 1406–1463), итальянский художник, один из представителей флорентийской школы кватроченто. В.Н. Ильин упоминает его картину, точное название которой не «Увенчание пресв<ятой> Девы», а «Коронование Марии» (1441–1447).

гениальный учитель Мазаччо<sup>34</sup>. Мазаччо умер слишком рано, и Липпи последовал за ним в искусстве наподобие того, как Лермонтов последовал и унаследовал вслед Пушкину, хотя и был чем-то совершенно другим...

Лучшим полотном Липпи во Флоренции считается «Увенчание пресв<ятой> Девы», труд над которым неимоверно затянулся благодаря лени и разгулу Липпи, на которого подонки и вещественные низы, столь живописные в Италии, имели неотразимое влияние. Козимо Медичи, щедрый меценат Липпи, приказал запереть на ключ мастерскую, где работал над своей картиной, несмотря ни на что, знаменитый мастер. Однако последний, почти окончив свой труд, нашел возможным бежать через окно, чтобы потеряться среди любезной его сердцу босячки и оборванцев Флоренции. Несмотря ни на что, бывший ключом гений Филиппо Липпи дал ему силы, возможности и вдохновение для того, чтобы создать свои фрески кафедрального собора Прато (1452–1465). По мнению автора этих строк, именно здесь-то и нужно искать величайшие достижения этого интереснейшего из итальянских мастеров... К эпохе Липпи и его государя Козимо Медичи относятся и скульптуры гениального Донателло<sup>35</sup>.

Вся жизнь Козимо Медичи была служением государству и народу – с увенчанием этого служения короной величайшего артистизма, когда-либо известного миру. Великий с м и р е н и е м и в этом смысле истинный христианин, он твердо-на твердо запретил в своем завещании оказывать себе какие-либо посмертные почести. Однако пламенная любовь, глубокое уважение всех решительно слоев населения сверху донизу не могли остаться равнодушными перед фактом ухода в вечность такого великого государя-артиста, и он был удостоен единогласно мемориальной надписью, где ему посмертно предоставлен титул *отца отечества* (<Pater patriae>), титул, освященный древнеримской т р а д и ц и е й, удостоившей его, напомним здесь об этом, и величайшего гения красноречия и прозы Марка Туллия Цицерона.

В истории Италии как древней, языческой, так и новой, христианской, вообще поражает чрезвычайное и противоречивое сочетание великолепия, всесторонней культурности, всестороннего блеска гения – и в то же время необычайного обилия низких п р е с т у п н ы х персонажей, большей частью, впрочем, чрезвычайно живописных и оригинальных... Вся история этой изумительной и гениальной страны словно сделана для того, чтобы и в целом, и в частности быть сюжетом для произведений всякого рода искусств, равно как и для мыслителя, гл<авным> образом на темы историософские и по философии в их сочетанном синтезе. В этом смысле наиболее живописной придется признать династию Медичи и связанную с этой династией в великолепии и красоте, величии и унижении Флоренцию, которая, однако, во всех своих трансформациях во времени и во всех своих ракурсах все же остается великолепной и прекрасной.

Наиболее блестящим представителем династии Медичи как в самом себе, так и по окружению, и по сотрудникам следует признать Лоренцо Великолепного (1449–1492). Прежде всего, в Лоренцо Великолепном бросается в глаза его ум и воля – и это в сочетании с общей культурностью. Он словно был создан для того, чтобы править государством-музеем, обогащать его всячески и умело в политическом

<sup>34</sup> Мазаччо (Masaccio, настоящее имя – Томмазо ди Джованни ди Симоне Кассаи, 1401–1428), итальянский художник, один из представителей флорентийской школы. В.Н. Ильин называет Мазаччо учителем Ф. Липпи, но это неточность: Ф. Липпи только наблюдал за работой Мазаччо и Мазаччо, когда в 1424 г. они украшали фресками капеллу Бранкаччи в церкви Санта-Мария-дель-Кармине.

<sup>35</sup> Донателло (Donatello, полное имя – Донато ди Никколо ди Бетто Барди, 1386–1466), итальянский скульптор, один из представителей флорентийской школы. Сначала работал в мастерской Л. Гиберти, затем стал получать самостоятельные заказы (в 1410-е гг. создал ряд скульптур для украшения фасада церкви Орсанмикеле во Флоренции). В 1443–1453 гг. работал в Падуе, затем вернулся во Флоренцию.

отношении защищать. Это был воин-дипломат и артист-меценат. Великолепный знаток истории своей родной страны и истории вообще, он обладал характерным свойством всех великих государей – он отлично разбирался в людях и очень умело окружал себя ими и располагал их талантами и свойствами. Сверх всего сам он был первоклассным писателем, и поэтому можно без преувеличений сказать, что «великолепие» этого владетельного принца, прежде всего, заключалось в том, что он сделал Флоренцию Афинами своего времени, сам оказался Периклом этих новых возрожденческих Афин. В великолепной триаде – Козимо, Пьеро (именуемый «Подагриком») и, наконец, увенчание всей династии – Лоренцо «Великолепный», после которого все стремится в бездну, заканчивается каким-то вертикальным срывом в бездну и появлением «Пьеро Обездоленного», словно вместе с Лоренцо «Великолепным» вся династия исчерпала отпущенные на ее долю громадные, нужно сознаться, возможности. Тут следует отдать должное Пьеро Подагрику, чего почти никогда не бывает, ибо слава сына – Лоренцо «Великолепного» совершенно затмила и как бы свела на нет сияние отца. Прежде всего, он был очень образованный, даже ученый. Будучи отличным и очень умным дипломатом – что вообще соответствует итальянскому гению – и всюду, где только он не появлялся во Флоренции, в Венеции, в Милане (которые были тогда совершенно самостоятельными государствами на территории Апеннинского полуострова), – производил своими духовными дарами чарующее и обаятельное впечатление. Король Франции Людовик XI, человек суровый, однако преподнес Пьеро Медичи право включить в свой герб французскую лилию, что было знаком величайшего благоволения Его Величества в отношении к флорентийскому послу, случай, кажется, единственный в истории Европы. Мучительная и тягостная болезнь, которой Пьеро Медичи страдал всю жизнь, нисколько не испортила его очаровательного характера. Как раз в полном соответствии со своим недугом, когда он управлял государственными и общественными делами, не сходя со своего ложа мучений, он проявлял в особенной степени черты его миролюбивого, никогда не выходившего из себя характера. Будучи юридически простым гражданином, как все прочие флорентийцы, Пьеро, благодаря своему уму и особенно миролюбивому, миротворческому характеру превращался в абсолютного владыку Флоренции. Это была своего рода «диктатура сердца», случай редкий, собственно говоря, единственный в истории, на высокой оценке которого сходятся все направления и партии (о русской революционной сволочи мы здесь не говорим, ибо эта мразь вообще понятия не имела об истории и культуре Флоренции). Пьеро оказался отличным педагогом, и как только будущий наследник Лоренцо подрос, он дал ему воспитателем знаменитого теперь на весь мир ученого-платоника Марсилио Фичино<sup>36</sup>, о котором, кстати сказать, имеется превосходное исследование русского ученого И.В. Пузино<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Марсилио Фичино (Ficino, 1433–1499), итальянский философ, католический священник. Основатель и глава Платоновской академии во Флоренции. Переводчик Платона на латинский язык. Пользовался покровительством семьи Медичи. В.Н. Ильин утверждает, что Марсилио Фичино был учителем Лоренцо Медичи, но это не так: наставником и учителем Лоренцо был Джентиле Бекки (1420/1430–1497), а положение Марсилио Фичино в семье Медичи ограничивалось ролью «домашнего философа», т.е. беседами на философские темы.

<sup>37</sup> Пузино Иван Владимирович (1888–1961), историк. Выпускник Санкт-Петербургского университета. С 1916 г. приват-доцент историко-филологического факультета Петроградского университета. С 1920 г. в эмиграции, жил в Германии, затем во Франции. С 1932 г. преподавал в Парижском католическом институте. Автор докторской диссертации и других научных работ об итальянском Возрождении. В.Н. Ильин подразумевает его статью «О религиозно-философских воззрениях Марсилио Фичино», опубликованную в «Исторических известиях» (1917. № 2. С. 91–111) и книгу «Религиозные искания в эпоху Возрождения. Вып. 1. Марсилио Фичино» [Пузино, 1923].

Казалось бы, чего лучше? Но чернь духовная и уличная все же продолжала шипеть, как это свойственно низкой черни, – и когда пришла пора Пьеро Несчастливица, чернь себя показала, не обнаружив ни малейшей признательности к представителю династии, столь прославившей на весь мир Флоренцию и с нею Италию.

Возведение великолепных дворцов Медичи связано с именем Козимо. Но столь нас ныне привлекающие фрески – этим себя прославила эпоха Пьеро Подагрика и большого художника Гоццоли<sup>38</sup>, фрески которого написаны на стенах маленькой дворцовой капеллы первого этажа. Некогда они были погружены в полумрак и писались при свете ламп. Теперь они освещены окном, и посетители могут вполне наслаждаться творением великого мастера. Еще великолепнее роспись хоров, где артист изобразил ангелов, поющих известную рождественскую песнь «Слава в вышних Богу, и на земле мир»<sup>39</sup> на фоне великолепного итальянского пейзажа, лучше которого для данного случая не найти.

Группы ангелов, ближайšie к центру, – не поют, но молятся. На ореолах некоторых мы читаем надпись: «Придите, поклонимся» (<“Venite adoremus”>), над другими богословскую мысль о том, что в тайну воплощения желают проникнуть ангелы. На некоторых читаем надпись «Слава в вышних Богу» и «И на земле мир»... Со всех сторон слетаются ангелы, сообщая друг другу радостное событие, величайшее в истории мира – о воплощении Бога-Слова, второй ипостаси Пресв<ятой> Троицы. Тут мы не можем не вспомнить, что для Запада величайшим событием является не Воскресение Христово и победа над смертью, но именно Рождество. Подобного рода пасхальных фресок или картин на Западе не найти: для этого нужно обращаться к православной – гл<авным> обр<азом> русской иконописи. Что превращает картину-фреску Беноццо Гоццоли в икону в нашем смысле – это богословская трактовка природы, которой коснулось преображающее действие величайшего в мире события. Всякий натурализм или эмоционализм изгнаны: горы, море, небо, растительность – все испытало действие благодати Боговоплощения. Натурализм, повторяем, вполне отсутствует. Это по-своему истолковал Рёскин, но он это вполне заметил и оценил.

Изображение поклонения волхвов дали предлог художнику изобразить важнейших представителей семейства Медичи, а также участников событий 1439 г. – Иоанна VIII Палеолога<sup>40</sup>, Патриарха и всю свиту, что превращает картину-фреску в собрание портретов, археологически и исторически имеющую большое значение. В те времена на Западе, особенно в Италии, было в ходу использование священных сюжетов с целями портретов.

На православном Востоке, повторяем, это вещь невозможная. Конечно, это обстоятельство несколько не умаляет художественной ценности этой живописи. Старший сын Пьеро Подагрика – знаменитый Лоренцо Великолепный (1449–1492) – увенчание династии Медичи и реальное возглавление Флорентийского правительства.

*Подготовка текста О.Т. Ермишина,  
примечания О.Т. Ермишина и О.И. Кусенко*

<sup>38</sup> Беноццо Гоццоли (Gozzoli, 1420–1497), итальянский художник, скульптор, представитель флорентийской школы живописи. В.Н. Ильин описывает его фрески, которыми украшена «капелла волхвов» в палаццо Медичи-Риккарди.

<sup>39</sup> «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение!» – слова, пропетые ангелами пастухам при рождении Иисуса Христа (из Евангелия от Луки – Лк. 2, 14), стали основой для молитвенного песнопения в православном богослужении.

<sup>40</sup> Иоанн VIII Палеолог (1392–1448), византийский император в 1425–1448 гг., в 1437–1439 гг. участник Ферраро-Флорентийского собора. Согласно распространенной версии, Беноццо Гоццоли изобразил императора на фреске в качестве одного из волхвов с короной на голове.

**Олег Тимофеевич Ермишин** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Нижняя Радищевская, д. 2; e-mail: oleg\_ermishin@mail.ru

### Список литературы

- Бердяев, 1989 – *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 605 с.  
 Бибихин, 1998 – *Бибихин В.В.* Новый ренессанс. М.: Прогресс-Традиция, 1998. 496 с.  
 Ильин, 2010 – *Ильин В.Н.* Метафизика и феноменология красоты с ее антитезами // *Ильин В.Н.* Пожар миров: Избранные статьи из журнала «Возрождение». М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 115–129.  
 Ильин, 2019 – *Ильин В.Н.* Н.А. Бердяев и его философия творчества // *Ермишин О.Т.* Философия русского зарубежья XX в. М.: Летний сад; Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2019. С. 285–303.  
 Карсавин, 1912 – *Карсавин Л.П.* Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков. СПб.: Типография М.А. Александрова, 1912. 884 с.  
 Пузино, 1923 – *Пузино И.В.* Религиозные искания в эпоху Возрождения. Вып. 1. Марсилий Фичино. Берлин: Гамаюн, 1923. 171 с.  
 Федоров, 1982 – *Федоров Н.Ф.* Сочинения. М.: Мысль, 1982. 711 с.

### Preface to publication

#### *Olga I. Kusenko*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: isafi137@gmail.com

### Appendix:

#### **V.N. Ilyin. Italian Culture, Italian Humanism and Florence**

#### *Publication and commentaries by Oleg T. Ermishin and Olga I. Kusenko*

#### *Oleg T. Ermishin*

Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad. 2, Nizhnyaya Radishchevskaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: oleg\_ermishin@mail.ru

The first published essay by V.N. Ilyin about the culture of the Italian Renaissance introduces readers to the Renaissance concept of the author and his more general historiosophical views. This vibrant emotional text, full of philosophical and theological inspirations, transfers the readers to fifteenth-century Florence, to the very heart of the Renaissance flourishing under the Medici dynasty. Ilyin reflects on the masterpieces of Fra Beato Angelico, Filippo Lippi, Benozzo Gozzoli, and other outstanding representatives of the Quattrocento. In connection with Florentine Renaissance history, the author raises such important issues as the continuity of Renaissance and medieval culture, the relationship between Christianity and paganism. The ideas expressed in this essay oppose the most influential Enlightenment view of the Renaissance as a period of a sharp break with the medieval worldview, an epoch of a shift from theocentric values to anthropocentric values, and the rebirth of paganism. Ilyin does not share the idea of a confrontation between medieval and Renaissance epochs, classic or Christian culture. His historiosophy is based on the idea of continuity.

Constantly throughout the text, the author's thought turns from the protagonist of the essay – Florence – to the history of his native Russian land from the epoch of John III to Soviet times. The philosopher reflects on the influence of Italian culture on the Russian world and on the historical gap caused by the Russian Revolution of 1917. The fate of his homeland is intertwined by Ilyin with far-magnificent Florence, which transforms in this essay into a metaphysical city, representing the ideal of beauty that saves and calls to spiritual transfiguration.

**Keywords:** Italian Renaissance, medieval philosophy, Italian humanism, Christianity, the art of Florence

## References

Berdjajev N. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [The Philosophy of Freedom. The Meaning of the Creative Act]. Moscow: Pravda Publ., 1989. 605 p. (In Russian)

Bibikhin V. *Novyi Renessans* [The New Renaissance]. Moscow: Progress-Tradicia Publ., 1998. 496 p. (In Russian)

Il'in V. Metafizika i fenomenologia krasoty s ee antitezami [Metaphysics and Phenomenology of Beauty with its Antitheses]. In: Il'in V. *Pozhar mirov: Izbrannye stat'i iz zhurnala "Vozrozhdenie"* [Pozhar mirov: Selected Articles from the Magazine "Vozrozhdenie"]. Moscow: Progress-Tradicia Publ., 2010, pp. 115–129. (In Russian)

Il'in V. N.A. Berdjajev i ego filosofia tvorchestva [N.A. Berdyaev and His Philosophy of Creativity]. In: Ermishin O. *Filosofia russkogo zarubezhya XX v.* [Philosophy of the Russian Abroad of the 20<sup>th</sup> Century]. Moscow: Letnii sad Publ.; Dom russkogo zarubezhya imeni Aleksandra Solzhenitsyna Publ., 2019, pp. 285–303. (In Russian)

Karsavin L. *Ocherki religioznoi zhizni v Italii XII-XIII vekov* [Essays on Religious Life in Italy of the 12<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> Centuries]. St. Petersburg: Tipografia M.A. Aleksandrova Publ., 1912. 884 p. (In Russian)

Puzino I. *Religioznye iskania v epokhu Vozrozhdenia*, vyp. 1. *Marsilius Ficino* [Religious Searches in the Renaissance. Iss. 1. Marsilius Ficino]. Berlin: Gamajun Publ., 1923. 171 p. (In Russian)

Fedorov N. *Sochinenia* [Works]. Moscow: Mysl' Publ., 1982. 711 p. (In Russian)

## История между наукой и искусством: Вильгельм Виндельбанд и дилемма неокантианской теории истории

*О.И. Мачульская*

### Предисловие к переводу

*Мачульская Ольга Игоревна* – научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: hermeneutique.academie@yandex.ru

Данная публикация знакомит читателя с переводом статьи Дж.Э. Бараша «История между наукой и искусством: Вильгельм Виндельбанд и дилемма неокантианской теории истории», посвященной исследованию концепции обоснования теории истории в качестве науки, принятого во второй половине XIX в. представителем Баденской школы неокантианства Виндельбандом, творчески интерпретирующим наследие Канта. Основоположник критической философии Кант придавал статус научности лишь различным направлениям естествознания. С точки зрения кёнигсбергского мыслителя, сфера изучения социальных событий, культуры и жизни человека не может считаться наукой в строгом смысле слова, поскольку она ограничивается описанием социальных явлений, а не построением законов, объясняющих данные процессы. Закон должен соответствовать принципу всеобщности, т.е. обладать способностью упорядочивать опыт посредством универсальной чистой формы, а не происходить из опыта. Виндельбанд предлагает пересмотреть учение Канта и разрабатывает свою собственную концепцию истории. Он вводит в теорию познания в дополнение к номотетическим понятиям, ведущим к открытию всеобщих законов, идеографические понятия, посредством которых происходит описание истории культур и мировоззрений отдельных людей с их личными представлениями о ценностях, объективирующихся в истории. Таким образом, Виндельбанд формулирует особый научный метод объяснения причинности в трактовке исторических событий, не прибегая при этом к построению всеобщих законов. Объяснение истории с помощью идеографических понятий позволяет переосмыслить саму идею научности в отношении сферы свободы, в которой каждый человек является уникальной личностью, созидающей ценности.

**Ключевые слова:** И. Кант, В. Виндельбанд, В. Дильтей, неокантианство, теория истории, идеографические и номотетические понятия

Джеффри Эндрю Бараш (Jeffrey Andrew Barash) – американский и французский историк философии, специалист в области истории немецкой и французской философии XIX–XX вв., размышляющий над проблемами герменевтики, коллективной

памяти, теории исторического познания. Родился в 1949 г. в Чикаго в семье выходцев из России, эмигрировавших из страны в период гражданской войны. Получил философское образование в Стэнфордском и Чикагском университетах. Продолжил учебу во Франции в университете Париж-Х-Нантер. Был учеником и единомышленником Поля Рикёра. Преподавал философию в Чикагском и Колумбийском университетах (США), Гамбургском университете (Германия). В настоящее время является почетным профессором философского факультета Пикардийского университета им. Жюль Верна (Амьен, Франция). Дж. Бараш выступал с лекциями и научными докладами во многих ведущих университетах и научных центрах мира. В 2010 г. он прочитал лекцию по проблеме коллективной памяти в Институте философии РАН. Бараш является разносторонне эрудированным исследователем: помимо философских проблем, занимается теорией изобразительного искусства и фотографии, имеет опубликованные работы и читает лекции по данным темам.

Одной из центральных проблем в творчестве профессора Бараша является вопрос о достоверности исторического знания. Философ сопоставляет два типа реконструкции прошлого – исторические науки, изыскивающие и анализирующие объективные факты и критически оценивающие субъективные воспоминания как вымысел, и историческую память человечества, хранящую живой опыт индивидов и их творческую интерпретацию событий. Он разделяет позицию Рикёра, обосновавшего позитивную роль исторического повествования в осмыслении прошлого. Исследуя мифологию, предания, художественное творчество, Бараш делает вывод о том, что личностные свидетельства являются не менее значимыми, чем артефакты и данные точных наук, поскольку именно экзистенциальный опыт человека открывает перспективу понимания смысла истории.

Особое внимание в своих исследованиях философ уделяет изучению коллективной памяти, размышлению над проблемами интерсубъективности памяти и уникальности и конечности воспоминаний о прошлом. Сопоставляя, с одной стороны, концепции Дюркгейма и Хальбвакса, утверждавших, что коллективная память является неотъемлемой компонентой общественного сознания и оказывает существенное влияние на мировоззрение коллективов и отдельных людей и их представлений о прошлом и настоящем, а с другой – учение Козеллека, настаивавшего на личностном характере воспоминаний, утрачивающих свою аутентичность после ухода из жизни их носителей – непосредственных участников событий, Бараш разрабатывает собственную интерпретацию понятия коллективной памяти. Философ предлагает трактовать формирующиеся в общественном сознании символы в качестве средств структурирования пространственно-временных и концептуальных значений с помощью языка, что позволяет обмениваться опытом в публичной сфере. Таким образом, можно сделать вывод о том, что в сфере общественной жизни образуется система знаний интеллигибельного характера, распространяющихся в определенных эпохи.

В последнее время Бараш работает над проблемой исследования коллективной памяти в контексте общественного информационного пространства в современную эпоху. В XXI в. в условиях прогресса цифровых технологий, открывающих беспрецедентные возможности аккумуляции знаний и обмена сведениями, область общественного информационного взаимодействия значительно превышает опыт отдельных личностей и коллективов. В данной ситуации опыт и воспоминания преобразуются в символы. Многочисленные позиции индивидов и социальных групп образуют так называемые символические сети, в поле которых осуществляется непосредственное взаимодействие субъектов и коллективов. В современных условиях средства вещания находятся в собственности правящей элиты и финансовой олигархии. В результате транслируемая информация преобразуется согласно задачам коммерческой эффективности и политического манипулирования. Бараш приходит

к выводу о том, что в настоящее время средства массовой информации обладают колоссальным могуществом, обретая способность моделировать виртуальную картину событий, которую потребители информационных услуг принимают за реальность, не замечая фальсификации. Создаваемая масс-медиа видимость социального благополучия содержит угрозу деформации как горизонтов современности, так и исторической памяти. Перед человечеством стоит задача противостоять этой опасности посредством сохранения глубинных символов мировой культуры.

Статья «История между наукой и искусством: Вильгельм Виндельбанд и дилемма неокантианской теории истории» была написана Дж.Э. Барашем на французском языке. Данная работа в переводе на португальский язык была опубликована в бразильском издании “Kant E-Prints” в 2021 г.<sup>1</sup> Статья была предоставлена автором для публикации в России в журнале «История философии».

### Основные работы Дж.Э. Бараша

Heidegger et son siècle. Temps de l’Etre, temps de l’histoire. Paris, 1995; Martin Heidegger and the problem of historical meaning. N.Y., 2003 (эта книга получила положительную оценку со стороны П. Рикёра, написавшего предисловие к ее первому изданию 1988 г.); Politiques de l’histoire. L’historicisme comme promesse et comme mythe. Paris, 2004; Collective Memory and the Historical Past. Chicago and London, 2016; Shadows of Being Encounters with Heidegger in Political Theory and Historical Reflection. Stuttgart, 2022.

### Работы Дж.Э. Бараша, изданные в России

Зачем помнить историческое прошлое? // Философский журнал. 2011. № 1; О воображении и месте коллективной памяти в общественной сфере // Философские науки. 2011. № 2; Что такое коллективная память? К вопросу об интерпретации памяти Полем Рикёром // Философские науки. 2012. № 10; Место музыки в эстетике Канта // Философские науки. 2013. № 10; Несколько замечаний о новизне репрезентации времени в живописи XX века // Ежегодник по феноменологической философии. 2015. № 4; Влияние учения Хайдеггера на концепцию истории П. Рикёра // Философские науки. 2017. № 8; Анализ понятий памяти и истории в контексте идеи времени: интерпретация концепции коллективной памяти в полемике с теорией Райнхарта Козеллека // Философские науки. 2020. № 9; Коллективная память и конфигурация общественного информационного пространства в эпоху массмедиа // Философские науки. 2022. № 4.

---

<sup>1</sup> Barash J.A. A história entre ciência e arte: Wilhelm Windelband e o dilema da teoria neokantiana da história // Kant E-Prints. 2021. Vol. 16 (2). P. 24–37.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

*Джеффри Эндрю Бараш***История между наукой и искусством:  
Вильгельм Виндельбанд и дилемма неокантианской теории истории**

*Бараш Джеффри Эндрю* – профессор философского факультета. Пикардийский университет имени Жюль Верна. Франция, 80025, г. Амьен, ул. Chemin du Thil; e-mail: jabarash@gmail.com

Во второй половине XIX в. в Германии сформировалось неокантианство. Данное философское учение было представлено двумя наиболее влиятельными направлениями: Марбургской школой Германа Когена и Пауля Наторпа, занимавшейся главным образом философскими основаниями точных наук, и Баденской школой, школой Вильгельма Виндельбанда и Генриха Риккерта, благодаря которой была впервые предпринята попытка создать теорию исторической науки о человеке и культуре. Предпринятый сторонниками Марбургской школы серьезный пересмотр философии Канта в свете новой концепции естественных наук соответствовал мировоззрению самого кёнигсбергского мыслителя. Напротив, теоретики Баденской школы не только осуществили пересмотр философии Канта, но предложили концепцию истории как науки о человеке и культуре, что вывело их исследования далеко за пределы кантовского понимания анализа критической философии.

В своем выступлении в 1904 г. в связи со столетием со дня смерти Иммануила Канта, озаглавленном «Сто лет спустя» (“Nach Hundert Jahren”), Вильгельм Виндельбанд говорит об изменении позиции европейской мысли, что обусловило расширение сферы анализа по сравнению с философией Канта. Как утверждает Виндельбанд: «По сути, до эпохи Канта существовало лишь искусство описания исторических событий и великие художники, занимавшиеся этим; историю считали делом художественной литературы, она в то время не являлась наукой. История впервые приобрела статус науки в последующую эпоху. Одним из наиболее характерных феноменов духовной жизни XIX в., сопутствующим внешне впечатляющему развитию естественных наук, стал неявный, но неуклонный и неотвратимый процесс формирования истории в качестве науки» [Windelband, 1924a, S. 154].

Эта попытка немецкой Юго-Западной школы создать, основываясь на принципах философии Канта, новую историческую науку, предметом которой являются человек и культура, вызывает у нас следующие вопросы: если, как отмечает Виндельбанд в своем выступлении, кантовское представление о науке ограничивалось исключительно естественными науками [см. Ibid., S. 153], было ли это расширение кантианской перспективы, предложенное Виндельбандом, действительно совместимо с позицией Канта? И далее, какова вероятность того, что учение Канта вообще могло стать первоначальным импульсом для теоретических построений науки о человеке и культуре, предпринятых неокантианцами Баденской школы?

Если кантианское представление о науке, как указывает Вильгельм Виндельбанд, ограничивалось исключительно естественными науками, то это действительно было, как он сам признает, следствием теоретической трактовки науки у Канта, а точнее, понятия «научный закон», разработанного Кантом в его критических сочинениях. Научный статус закона, по Канту, зависит от его достоверности. А вот что оказывается особенно важным для построения научной теории, так это то, что для Канта достоверность закона непосредственно связана с его всеобщностью. В самом деле, свойство закона, а именно его способность упорядочивать опыт посредством всеобщих формул, вытекает не из содержания конкретного опыта, изменчивого

и неустойчивого, а из самого сознания, из чистых форм созерцания и рассудка, которые являются предпосылками для любого возможного опыта. Таким образом, всеобщий характер закона, предопределяемый самим сознанием, указывает на необходимость универсальных чистых форм, с помощью которых осуществляется конституирование любых данных опыта.

Принимая во внимание тот факт, что Кант отождествляет достоверность, а следовательно, и научность закона с его всеобщностью, мы понимаем, почему для него приемлем только один тип научного закона и почему он придает статус подлинной научности исключительно всеобщему закону. Придерживаясь данного принципа, Кант утверждает, что если человеческий мир является объектом науки, то процесс исследования должен основываться лишь на этих всеобщих законах. С одной стороны, в работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» Кант пишет, что «человеческие поступки, подобно всякому другому явлению природы, определяются общими законами природы» [Кант, 1966б, с. 7]; с другой стороны, относительно того, что касается возможности построения теории, описывающей человеческий мир, в «Критике чистого разума» он поясняет, что эмпирическая психология приходит туда, где должна быть помещена собственно физика<sup>1</sup>. Тем не менее ограниченность подобной узкой трактовки научности проявляется с особой очевидностью при попытке понять человека и человеческий мир. На самом деле, с точки зрения Канта, закон, объясняющий деятельность человека, не может достигнуть того же уровня всеобщности и не может быть сведен к применению тех же принципов причинности, которые относятся к сфере физики или механики. Вот почему в системе Канта идея эмпирической психологии имеет весьма ограниченную сферу применения. Философ никогда не рассматривал всерьез возможность использования подобного рода психологии для систематизации единичных и случайных исторических фактов. Даже исследование исторических фактов не представляется ему наукой. По вопросу о возможности систематизации деятельности человека Кант пишет в своем эссе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане»: «Нельзя отделаться от некоторого неудовольствия, когда видишь их образ действий на великой мировой арене. Тогда находишь, что при всей мнимой мудрости, кое-где обнаруживающейся в частностях, в конечном счете все в целом соткано из глупости, ребяческого тщеславия, а нередко и из ребяческой злобы и страсти к разрушению. И в конце концов не знаешь, какое себе составить понятие о нашем роде, столь убежденном в своих преимуществах» [Там же, с. 8].

Попытка дать определение человеческому миру основываясь на понятиях, т.е. на всеобщих законах механики, вызывает трудности и побуждает обратиться к другой предусмотренной Кантом возможности, которая проистекает отнюдь не из научной теории, а соотносится с историческим движением человечества и устанавливается посредством рефлексивного телеологического суждения, не зависящего от каких-либо всеобщих законов природы. Разумеется, речь идет о кантовской интерпретации человеческой свободы, согласно которой человек постепенно выходит из-под власти причинности всеобщих законов природы и следует законам морали, зависящим только от его собственного разума. Принимая во внимание данную

---

<sup>1</sup> См. по данной теме: [Кант, 1964, с. 691–692], а также [Кант, 1966в, с. 55–62]. Точно так же, когда дело касается биологической науки, именно принцип механической причинности, «без которого вообще не может быть естествознания» [Кант, 1966а, с. 451], всегда должен быть положен в основу научных исследований. В то же время нельзя отрицать ключевую роль телеологического объяснения как возможного способа тематизации рефлексивного суждения в биологии, выходящего за рамки механических принципов. Более того, не следует пренебрегать важностью телеологического суждения как принципа архитектурного единства, необходимого для исследования, направленного на формулирование систематической завершенности всей науки.

интерпретацию, стоит ли удивляться тому, что в сфере человеческой деятельности и истории, где свобода играет решающую роль, не поддаваясь при этом научному объяснению, Кант почти полностью игнорирует область эмпирической истории? Когда Кант отдает предпочтение философии истории, а не эмпирической истории, или когда он ставит вопрос о движении истории на гораздо более высоком спекулятивном уровне, где вопрос о свободе может быть затронут без всякой претензии на научную строгость, его позиция вполне согласуется с теоретическими положениями его концепции.

Столетие, следующее после смерти Иммануила Канта, свидетельствует об изменении горизонта европейской философской мысли и формировании истории, возведенной в ранг науки, как подчеркивает Виндельбанд в своем выступлении, на которое мы уже ссылались выше. И если Виндельбанд стремится отказаться от философских оснований этой новой науки, то он делает это не для того, чтобы лучше понять конкретную работу историка, а для того, чтобы объяснить эпистемологический поворот, который, открывая новую перспективу видения истории человечества, требует создания истории как науки о человеке.

Сам Виндельбанд дал объяснение этому эпистемологически значимому поворотному моменту в своей речи 1894 г., озаглавленной «История и естествознание» (*“Geschichte und Naturwissenschaft”*), произнесенной по случаю его вступления в должность ректора Страсбургского университета. Согласно философу, эпистемологический поворот XIX в. вынуждает поставить под сомнение саму идею научности в том виде, в каком она сложилась в философской традиции Запада. В этом контексте оспаривание узкой трактовки научного метода, предложенной Кантом, – узкой, поскольку, как мы видели, научность отождествляется со способностью формулировать всеобщие законы, осуществляется посредством критики традиционной предпосылки, заложником которой, как считает Виндельбанд, является Кант.

В своей речи Виндельбанд возводит традиционную для западной философии предпосылку, согласно которой научность отождествляется со всеобщим законом, к самым первым теориям наук о природе. Именно благодаря этому теоретическому принципу в новое научное направление будет интегрирован традиционный лейтмотив, а именно: традиционное отождествление реальности сущего (*Wirklichkeit des Seienden*) с неизменным, с тем, что сохраняется, несмотря на изменения. Данная предпосылка как раз и определяет особую привилегированную роль всеобщего закона, который в силу своей универсальности ускользает от изменений во времени, в отличие от конкретных фактов, постоянно находящихся в процессе преобразования. Однако данная предпосылка теории естествознания, полностью принимавшаяся самим Кантом, игнорирует возможность создания науки о конкретных событиях и единичных изменяющихся структурах, характеризующих индивидуальность людей и человеческих сообществ. Осознание уникальности опыта, составляющего историю человечества и человеческих сообществ, отнюдь не является чем-то несущественным, этот опыт имеет решающее значение, поскольку, согласно идее Виндельбанда, человек становится личностью благодаря знанию о прошлом. Таким образом, Виндельбанд предлагает заменить аристотелевское определение человека как животного, наделенного разумом и речью, совершенно иным определением: «...человек есть животное, имеющее историю» (*“Das Tier, welches Geschichte hat”*) [Виндельбанд, 2007, с. 346]. В подобной перспективе идея будущего конституируется не столько посредством абстрактного мышления, сколько благодаря знанию целостности отдельных культур прошлого [Там же, с. 345–349].

Основываясь именно на этой идее включенности человека в историю, Виндельбанд стремится выйти за пределы учения Канта и формулирует свой собственный метод исторического познания. Если кёнигсбергский мыслитель придавал статус

научности лишь понятиям, применимым к сфере естественных наук, ведущих к открытию всеобщих законов – «номотетических» понятий, – то Виндельбанд предлагает наряду с этими всеобщими понятиями теоретическое построение понятий иного типа, которые он называет «идеографическими», т.е. содействующими описанию исторической индивидуальности культур и сообществ. В отличие от естественных наук, в которых понятия формируются исходя из всеобщих законов, в исторических науках понятия нацелены на уникальность отдельного человека с присутствующими ему индивидуальными представлениями о ценностях, объективированных в культурах прошлого. С точки зрения Вильгельма Виндельбанда и его последователя Генриха Риккерта, если понятия формируются на основании представлений о ценностях, то тогда становится возможным создание подлинно научной методологии, посредством которой исследователь отказывается от вынесения предвзятых суждений в поддержку или против ценностей, на которых зиждились верования прошлых эпох, и изучает их объективное значение в данном культурном контексте. Научность исторической концепции заключается в возможности для любого исследователя проверить ее объективность, т.е. констатировать ее «всеобщую значимость» (*Allgemeingültigkeit*). Таким образом, идеал историографии, например истории папства, как ее представил Леопольд фон Ранке, должен заключаться не в восхвалении пап или их осуждении, а в осуществлении универсально значимого анализа истории папства, независимо от какой-либо полемики между сектами и группировками.

Данная идея исторической объективности побуждает нас вновь обратиться к вопросу о расширенной трактовке теории научности Канта в неокантианстве: согласуется ли подобное расширение с концепцией самого кёнигсбергского мыслителя или же, наоборот, совместимость позиции Канта и неокантианской теории истории даже в плане самой идеи существования науки о человеке и культуре остается достаточно проблематичной?

Как мы уже видели, для Канта статусом научности обладают дисциплины, объект которых возможно определить, основываясь на законах. При этом, поскольку «не известно, какую концепцию можно сформулировать» исходя из поступков и действий людей «на огромной сцене мира», научный характер эмпирической истории представлялся ему весьма сомнительным. Рассуждение относительно истории было перемещено на более спекулятивный уровень рефлексивного суждения, где предполагалась возможность обсуждения вопроса о свободе в рамках философии истории за пределами какой-либо из существующих наук.

Итак, поскольку неокантианская философия задается целью построить эмпирическую науку об истории, Виндельбанд смещает фокус своего анализа с рефлексивного суждения на суждение, определяющее понятия. Если, как полагает Виндельбанд, сущность человека составляет его история, а изучение истории, таким образом, дает нам преимущественно средства для познания человека, то анализ предназначения человека в кантовском смысле не может ограничиваться лишь спекулятивными идеями, но должен опираться на концептуальную науку. Тем не менее, осуществляя этот пересмотр философии Канта, Виндельбанд выявляет проблему, которая полностью выходит за пределы концепции кёнигсбергского мыслителя, а именно, проблему способа определения научного понятия, присущего сфере наук о человеке. Действительно, каким образом при анализе данного способа определения возможно избежать обобщения, основанного на законах механики, исключая понятие свободы человека, не обращая при этом к принципу объяснения посредством сверхчувственного? Эта проблема будет находиться в центре внимания философов-неокантианцев, стимулируя рассуждения не только Вильгельма Виндельбанда, но и Генриха Риккерта, Георга Зиммеля и Макса Вебера.

Каким образом решает эту проблему Виндельбанд? Давайте ответим на этот вопрос, изучив более обстоятельно его теорию индивидуальности. Если, по сути, Виндельбанд не предусматривает анализ будущего человечества на основе *общих* законов, то тем не менее, создавая новую историческую науку, он все же предполагает оперировать *индивидуальными* формами причинно-следственных связей. Речь идет об определении индивидуальной причинности в ситуации, когда причина всякий раз производит нечто новое, чего не было ранее. Именно так, не прибегая к построению всеобщих законов, Виндельбанд вводит некий способ каузального объяснения исторических понятий, как того и требует предлагаемый им научный подход. При изучении освоения Виндельбандом наследия Канта особенно важно то, что теория «идеографического» каузального объяснения в процессе противостояния с проблемой свободы предполагает переосмысление самой идеи научности в исследовании человеческой индивидуальности.

Мы сможем прояснить весь масштаб этой новой интерпретации теории Канта, если обратимся к истокам неокантианской теории исторической индивидуальности и проанализируем родство, которое сам Виндельбанд выявляет между историком и художником или между идеографической трактовкой истории и произведением искусства. Подобное сравнение мы встречаем, в частности, в работе «История и естествознание», в которой Виндельбанд утверждает следующее: «Историк... имеет своей задачей идеально воссоздать какой-либо продукт прошлого со всеми его индивидуальными чертами. Задача, которую он должен выполнить по отношению к реальным фактам, сходна с задачей художника по отношению к продуктам его фантазии. На этом основано родство исторического творчества с эстетическим и исторических дисциплин с *belles lettres*» [Виндельбанд, 2007, с. 344].

Эта идея близости историографии и искусства, которую Виндельбанд обосновывает в своей концепции, в дальнейшем вызовет резкую критику. Его последователь Генрих Риккерт увидит в этом утверждении недостаточное соответствие требованию строгой научности [см. Rickert, 1921, S. 278; Rickert, 1926, S. 74–78]. По совершенно иным причинам граф Йорк фон Вартенбург в письме, адресованном Вильгельму Дильтею, вынесет критическое суждение, согласно которому в теории Виндельбанда историография низводится до уровня «эстетического удовольствия» (*aesthetischer Genuss*). Это заявление Хайдеггер с одобрением процитирует в своем труде «Бытие и Время» [см. Yorck von Wartenburg, 1923, S. 193; Heidegger, 1972, S. 399].

Однако этот упрек Йорка демонстрирует неадекватное понимание влияния учения Канта на теорию Виндельбанда и не позволяет нам прояснить смысл обоснованной философом близости между искусством и исторической наукой. Для того чтобы понять замысел Виндельбанда, следует интерпретировать его концепцию с позиции философии Канта, в частности, в свете работы «Критика способности суждения», самого значительного, с точки зрения самого Виндельбанда, произведения кёнигсбергского мыслителя. Вспомним, что в книге «Критика способности суждения» Кант предлагает интерпретировать эстетическое суждение, опираясь на единичное созерцание, которое, подобно идеографическим фигурам Виндельбанда, не может быть связано ни с каким всеобщим законом. Как и идеографическая интерпретация у Виндельбанда, суждение о прекрасном у Канта обладает всеобщей значимостью. Однако, согласно Канту, суждение о прекрасном в отличие от идеографического понятия проистекает не из объекта, а исключительно из свободной игры чистых способностей субъекта и не может быть концептуализировано, следовательно, оно не может являться объектом науки. Таким образом, эта неопределенность красоты ускользает от определения посредством всеобщих понятий механики, но при этом поддается подведению под универсальные правила, которые

устанавливаются в результате свободной игры способностей; именно эта свобода способностей, задающих себе закон, согласно известной интерпретации «Критики способности суждения», указывает на возможность сверхчувственного основания [Кант, 1966а, с. 196–199].

Следовательно, близость к единичному созерцанию свидетельствует о родстве идеографического образа и искусства; при этом, согласно Виндельбанду, концептуальный статус сближает идеографический образ с наукой. Тем не менее идеографические понятия не могут быть отнесены к сфере естественных наук, поскольку они по большей мере не поддаются определению и одновременно они слишком часто подпадают под определения, что не позволяет отнести их к сфере искусства; они располагаются в промежутке между двумя областями. Именно это промежуточное пространство стремится исследовать Виндельбанд. Таким образом, вопреки позитивистским теориям истории, пытающимся объяснить все исторические явления с помощью общих законов, индивидуальная причинность, которую предлагает Виндельбанд, давая концептуальное определение историческим явлениям, оставляет поле неопределенности – то, что Виндельбанд называет «остатком непостижимости» (*Rest der Unbegreiflichkeit*). Как утверждает сам Виндельбанд в своей ректорской речи «История и естествознание»: «Если, таким образом, не существует такого, непосредственно вытекающего из общих законов конца, до которого может быть прослежена каузальная цепь условий, то никакое подведение под эти общие законы не поможет нам вскрыть последние основания единичного, данного во времени явления. Поэтому во всем историческом и индивидуальном для нас остается доля необъяснимого – нечто невыразимое, неопределимое. Так и последняя и глубочайшая сущность личности противится анализу посредством общих категорий, и этот неуловимый элемент проявляется в нашем сознании как чувство беспричинности нашего существа, индивидуальной свободы» [Виндельбанд, 2007, с. 351]. Таким образом он пытается найти строгое концептуальное объяснение, требуемое наукой, не исключая при этом возможности телеологической ориентации истории, основанной на свободе человека и неподвластной научным понятиям.

Однако именно здесь проявляется влияние наследия Канта в плане проблемы, которую пытается решить Виндельбанд: соединить индивидуальность представления и строгую причинную обусловленность понятия. В противоположность рефлексивному суждению Канта, апеллирующего к сфере сверхчувственного с целью воссоздания телеологического единства человеческой истории, Виндельбанд, как мы уже говорили, отдает предпочтение истории, укорененной в определении понятий индивидуального характера, основывающихся на ценностях, действующих в исторических культурах. Этот тип мышления, связанный с «эпистемологическим поворотом» в направлении идеи о радикальной историчности человеческого рассудка, акцентирующий внимание на эмпирической трансформации ценностей, представляется недостаточно прозрачным, поскольку основывается исключительно на ценностях с целью поддержать идею трансисторического *единства* в стихии процессов метаморфоза в сфере культуры, необходимую для телеологической интерпретации истории. В этом смысле в конце XIX в. критическая теория истории уже не может придавать то же значение спекулятивной процедуре рефлексивного суждения, что и Кант. В итоге Виндельбанд, как и впоследствии Генрих Риккерт, пытается защитить наследие Канта, постулируя существование абсолютных трансцендентных ценностей, непознаваемых самих по себе, которые были бы способны обеспечить связь критериев истинности на протяжении всей истории<sup>2</sup>. Однако эта идея абсолютной

<sup>2</sup> Эта идея конечного основания культурных ценностей, составляющих предмет наук о культуре, находит особенно ясное выражение в двух статьях, опубликованных Виндельбандом и Риккертом

основы культурных ценностей остается чисто гипотетической и, как свидетельствует отказ от данной позиции таких авторов, как Макс Вебер, оказывается трудносовместимой с критической целью неокантианской философии истории.

Это размышление о радикальной историчности контекстов культуры и присутствующих им теоретических норм приведет в будущем последователей Виндельбанда к постановке вопроса, выходящего далеко за пределы теории Канта, о самом значении исторической «науки», имеющей в качестве объекта специфику человеческого мира. Идея о радикальной прерывности не только опровергает любую возможность телеологии или единства и последовательности истории как «процесса», но и ставит под вопрос трансисторичность и общезначимость теоретических норм. В итоге в ситуации, когда нормы, как и любые ценности культуры вообще, предстают в качестве множества разрозненных точек зрения, лишенных какой-либо преимственности, проблема релятивизма вновь становится актуальной. Если исходить из подобного видения истории, представляется сомнительным, чтобы посредством исторического познания культур можно было достичь подлинного понимания человека.

И далее мы задаемся вопросом о том, не возвращают ли нас те трудности, с которыми столкнулся Виндельбанд, работая над теорией исторической науки, к изначальному сомнению, – по причинам, возможно, еще более фундаментальным по сравнению с идеями Иммануила Канта, – относительно смысла истории как объективной науки. Однако, прежде чем делать поспешные выводы, необходимо рассмотреть в данном контексте, не требует ли область, охватываемая понятием «историческая объективность», более фундаментального пересмотра самого значения этого понятия. Абстрагируясь от каких-либо возражений, которые можно было бы выдвинуть против узкого определения исторической науки Виндельбандом, единственной целью которого является идеографическая репрезентация, уместно пересмотреть фундаментальную предпосылку, сформулированную неокантианской теорией, а именно убежденность в том, что отказ от заимствованной у номологических наук методологии не равносителен отказу от каких бы то ни было притязаний на историческую научность как таковую. При столкновении с мыслью о радикальной прерывности, доходящей до утверждения непоследовательности теоретических норм суждения о прошлом, отказ от притязаний на научность равнозначен доведенному до крайности, независимо от концепции самого Канта, вопросу об исторической объективности. Для такой интерпретации любое методологическое соображение, касающееся способа каузального объяснения в истории, теряет свою актуальность, потому что тогда историческое повествование принимает форму литературного жанра, а историческая репрезентация относится к сфере искусства.

Однако должно ли это с необходимостью быть так? Нельзя ли провести более фундаментальное различие между искусством и исторической репрезентацией, которое может претендовать на объективность?

На этот вопрос я предлагаю следующий ответ: если понятие исторической объективности и имеет смысл, то, во-первых, в силу того, что предполагает само понятие объективности у Канта, а именно наличие связанности в конфигурации объектов и порядка в последовательности событий, от которых зависит интеллигибельность опыта как такового [Кант, 1964, с. 681–691]. Однако, столкнувшись с радикальной историчностью человеческого понимания, историк, который стремится сделать интеллигибельными контексты прошлого за пределами своего временного горизонта, если он не может довольствоваться узкими теоретическими рамками Канта,

по моему мнению, также вынужден переформулировать идею научности, которой столь привержен Виндельбанд. Для трансцендентального идеализма неокантианцев Баденской школы человеческие ценности обладают специфической интеллигибельностью; образуя специфический для идеографических исторических понятий модус причинности, на фоне, как мы видели, «остатка непостижимости», их трансформация не ставит под сомнение предположение о непрерывной связи прошлого и настоящего. В конечном счете эта теоретическая ориентация не учитывает возможности того, что на более глубоком уровне радикальная историчность человеческого понимания ведет к резкому пересмотру самих условий интеллигибельности опыта. Такой пересмотр, как я его понимаю, вызывает изменения в структурах символического значения, которые доходят до уровня семантических нюансов, возможности трактовки образов и жестов<sup>3</sup>. В последующие эпохи подобные радикальные изменения приводят к появлению обширных областей непрозрачности, которые не может пронзить анахроничный взгляд с позиции иного временного горизонта. Столкнувшись с подобным прецедентом, может ли историк надеяться достичь чего-либо на основе тщательной реконструкции фактического контекста прошлого? Может ли он пытаться апеллировать к идеалу «объективности» в области исторического познания?

Согласно аргументу, которым я собираюсь резюмировать это краткое размышление, понятие объективности исторического знания обретет значение, более подходящее для изучения радикальной историчности человеческого понимания, если мы завершим замечательную формулировку этого научного идеала в концепции Виндельбанда исходя из центрального аспекта теории истории, разработанной его современником Вильгельмом Дильтеем. В связи с этим приведу рассуждение, изложенное Дильтеем в известной статье «Вклад в решение вопроса о происхождении и законности нашей веры в реальность внешнего мира» (1890 г.). В этой работе он рассматривает внешний мир не только в качестве окружающего нас настоящего, но и в качестве прошлого, которое больше не является объектом непосредственного опыта. Согласно Дильтею, реальность исторического прошлого относится прежде всего к внешнему для нас миру, с которым мы все же соприкасаемся, даже если он и выходит за временные рамки нашего настоящего. Не зависящее от нас, но все еще живущее в нас прошлое может, с одной стороны, служить источником обоснования нашей идентичности. В этом смысле прошлое, по Дильтею, играет роль «опоры» (Förderung). С другой стороны, философ также предполагает, что реальность прошлого может быть подтверждена в тех случаях, когда оно является «сдерживающим фактором» (Hemmung) для настоящего. Однако в своей статье Дильтей не продолжает этот краткий анализ. С моей точки зрения, его возможно интерпретировать как аллюзию на незабываемое чувство беспокойства или растерянности, вызванное осознанием воссоздания аспекта прошлого [см. Dilthey, 1957, S. 114].

И даже если в этой работе, посвященной теме веры в реальность внешнего мира, Дильтей уделяет проблеме интерпретации исторического прошлого лишь несколько параграфов, тем не менее он задает импульс для размышлений о его статусе. Таким образом, помимо схематичного описания, интерпретация Дильтея открывает перспективу прошлого, сохраняющегося благодаря структурам символического значения, которые часто неосознанно возрождаются или, наоборот, спонтанно устраняются. Более радикально, чем это допускают неокантианская теория

<sup>3</sup> Речь идет о понятии «Изменение свидетельств» (Evidenzwandel), которое часто встречается в формулировках программы “Begriffsgeschichte” («истории понятий»); см.: [Koselleck, 1972, S. xix]. Я исследую связь данной проблематики и преобразований в структурах символических значений в своей книге [Barash, 2016].

истории и традиционная историография, «объективная» автономия прошлого подтверждается благодаря способности подвергать сомнению в иной форме, чем искусство, идентичность настоящего, слишком увлеченного собственной реальностью и даже утратившего из-за этого способность видеть прошлое. Хотя поля непрозрачности скрывают прошлое в его радикальной инаковости, именно осознание этой реальности исторического прошлого дает нам возможность выявить белые пятна слишком «субъективного» суждения – заложника ограниченной перспективы реальности – и отчасти придает оттенок «объективности» историческому знанию. За пределами наследия Канта задача понимания идеи «объективности» исторической науки, сформулированная Виндельбандом, все еще остается актуальной для нас.

*Перевод с французского языка О.И. Мачульской*

### Список литературы

- Виндельбанд, 2007 – *Виндельбанд В.* История и естествознание // *Виндельбанд В.* Прелюдии. Философские статьи и речи. Москва: Гиперборея; Кучково поле, 2007. С. 334–352.
- Кант, 1964 – *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. 798 с.
- Кант, 1966а – *Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. 564 с.
- Кант, 1966б – *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 7–23.
- Кант, 1966в – *Кант И.* Метафизические начала естествознания // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 53–176.
- Barash, 2016 – *Barash J.A.* Collective Memory and the Historical Past. Chicago; London: University of Chicago Press, 2016. 268 p.
- Dilthey, 1957 – *Dilthey W.* Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht // *Dilthey W.* Gesammelte Schriften. 6. Aufl. Bd. 5. Stuttgart: Teubner, 1957. 442 p.
- Heidegger, 1972 – *Heidegger M.* Sein und Zeit. 12. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1972. 437 S.
- Koselleck, 1972 – *Koselleck R.* Einleitung // *Geschichtliche Grundbegriffe.* Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Vol. 1. Stuttgart: Klett, 1972. S. XIII–XXIII.
- Rickert, 1921 – *Rickert H.* Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 3. und 4. Aufl. Tübingen: Mohr, 1921. 563 S.
- Rickert, 1926 – *Rickert H.* Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 6. und 7. Aufl. Tübingen: Mohr, 1926. 144 S.
- Rickert, 1907 – *Rickert H.* Geschichtsphilosophie // *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts.* Festschrift für Kuno Fischer / Hrsg. von W. Windelband. Heidelberg: Winter, 1907. S. 529–553.
- Windelband, 1924 – *Windelband W.* Nach Hundert Jahren // *Windelband W.* Präludien. Bd. 1. 9. Aufl. Tübingen: Mohr, 1924. S. 147–167.
- Windelband, 1907 – *Windelband W.* Die Geschichte der Philosophie // *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts.* Festschrift für Kuno Fischer / Hrsg. von W. Windelband. Heidelberg: Winter, 1907. S. 321–422.
- Yorck von Wartenburg, 1923 – *Yorck von Wartenburg P.* Brief an W. Dilthey, 21.10.1895 // *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877–1897.* Halle: Niemeyer, 1923. S. 190–194.

## Preface to publication

*Olga I. Machulskaya*

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

### Appendix:

## The History between Science and Art: Wilhelm Windelband and the Dilemma of the Neo-Kantian Theory of History

*Jeffrey Andrew Barash*

Professor-Emeritus. Jules Verne University of Picardy. Chemin du Thil, 80025, Amiens, Cedex 1 France; e-mail: jabarash@gmail.com

### *Translation from French into Russian by Olga I. Machulskaya*

This article examines the concept of substantiating the theory of history as a science, undertaken in the second half of the 19<sup>th</sup> century by representative of the Southwestern school of neo-Kantianism, W. Windelband, who creatively interprets Kant's legacy. The founder of critical philosophy, Kant, gave scientific status only to various areas of natural science. From the point of view of the Koenigsberg thinker, the field of studying social events, culture and human life cannot be considered a science in the strict sense of the word, since it is limited to the description of social phenomena, and not the construction of laws that explain these processes. The law must correspond to the principle of universality, that is, it must have the ability to organize experience through a universal pure form, and not stem from experience. Windelband proposes to revise Kant's teachings and develops his own concept of history. He introduces into the theory of knowledge, in addition to nomothetic concepts leading to the discovery of universal laws, ideographic concepts through which the history of cultures and worldviews of individual people are described with their personal ideas about values that are objectified in history. Thus, Windelband formulates a special scientific method for explaining causality in the interpretation of historical events, without resorting to the construction of universal laws. Explaining history using ideographic concepts allows us to rethink the very idea of science in relation to the sphere of freedom in which each person is a unique individual who creates values.

**Keywords:** I. Kant, W. Windelband, W. Dilthey, neo-Kantianism, theory of history, ideographic and nomothetic concepts

### References

Barash J.A. *Collective Memory and the Historical Past*. Chicago; London: University of Chicago Press, 2016. 268 p.

Dilthey W. Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht. In: Dilthey W. *Gesammelte Schriften*, 6. Aufl. Bd. 5. Stuttgart: Teubner, 1957. 442 S.

Heidegger M. *Sein und Zeit*, 12. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1972. 437 S.

Kant I. Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason]. In: Kant I. *Sochinenia* [Works] in 6 vols., vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1964. 798 p. (In Russian)

Kant I. Kritika sposobnosti suzhdenija [Critique of Judgment]. In: Kant I. *Sochinenia* [Works] in 6 vols., vol. 5. Moscow: Mysl' Publ., 1966. 564 p. (In Russian)

Kant I. Ideja vseobshnej istorii vo vsemiro-grazhdanskom plane [The Idea of a Universal History on a Cosmopolitical Plan]. In: Kant I. *Sochinenia* [Works] in 6 vols., vol. 6. Moscow: Mysl' Publ., 1966, pp. 7–23. (In Russian)

- Kant I. *Metafizicheskie nachala estestvoznaniia* [Metaphysical Foundations of Natural Science]. In: Kant I. *Sochinenia* [Works] in 6 vols., vol. 6. Moscow: Mysl' Publ., 1966, pp. 53–176. (In Russian)
- Koselleck R. Einleitung, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1. Stuttgart: Klett, 1972. SS. XIII–XXIII.
- Rickert H. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 3. und 4. Aufl. Tübingen: Mohr, 1921. 563 S.
- Rickert H. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 6. und 7. Aufl. Tübingen: Mohr, 1926. 144 S.
- Rickert H. *Geschichtsphilosophie, Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, hrsg. von W. Windelband. Heidelberg: Winter, 1907, SS. 529–553.
- Windelband W. Nach Hundert Jahren. In: Windelband W. *Präludien*, Bd. 1, 9. Aufl. Tübingen: Mohr, 1924, SS. 147–167.
- Windelband W. *Geschichte und Naturwissenschaft*. In: Windelband W. *Präludien*, Bd. 2, 9. Aufl. Tübingen: Mohr, 1924. SS.
- Windelband W. *Die Geschichte der Philosophie, Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, hrsg. von W. Windelband. Heidelberg: Winter, 1907, S. 321–422.
- Windelband W. *Istoriya i estestvoznaniye* [History and Natural Sciences]. In: Windelband W. *Preljudii. Filosofskie stat'i i rechi* [Foreplay. Philosophical Articles and Speeches]. Moscow: Giperboreja Publ.; Kuchkovo pole Publ., 2007, pp. 334–352. (In Russian)
- Yorck von Wartenburg P. Brief an W. Dilthey, 21.10.1895, *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877–1897*. Halle: Niemeyer, 1923, SS. 190–194.

*М.В. Локосова*

## **Отражение ключевых принципов философии процесса в терминологии А.Н. Уайтхеда**

*Локосова Мария Вячеславовна* – младший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: mvlok@yandex.ru

Вниманию читателей предлагается перевод третьей главы «Производные понятия» центральной работы А.Н. Уайтхеда «Процесс и реальность» (1929), в которой автор дает последние штрихи к основам философии процесса (философии организма), изложенным в первых двух главах трактата, уже переведенных на русский язык. В третьей главе сделан акцент на таких категориях, как ‘первичная природа Бога’, ‘творчество’, ‘общество’ (соединение базовых элементов реальности), атомизм и непрерывность. Цель пояснительной статьи: выявление новаторского подхода Уайтхеда к образованию фундаментальных категорий реальности и опыта, – подхода, игнорирование принципов которого может существенно усложнить и исказить содержание его философии. Также в данном предисловии кратко рассмотрены принципы философии Уайтхеда в целом, такие как метафизичность и спекулятивность, наравне с радикальным эмпиризмом и реализмом его системы. Непротиворечивое сочетание этих традиционно противоположных в истории философии черт делает его систему одной из самых глубоких, новаторских и парадигмальных метафизик XX в.

**Ключевые слова:** А.Н. Уайтхед, философия процесса, постметафизика, категории, реализм, спекулятивное мышление, эмпиризм, опыт, Бог, онтология

Несмотря на жизнь кабинетного ученого и преподавателя, А. Уайтхед был настоящим авантюристом. Познание мира представлялось ему опасным и полным приключений идей, в конце которых он не рассчитывал добраться до нерушимых истин, найдя смысл в самом процессе их формулирования. Главным свидетельством его «приключений» стала работа «Процесс и реальность», вышедшая в 1929 г., в которой философия процесса, или философия организма, как называл ее сам Уайтхед, приобрела строгие черты одной из самых плодотворных метафизических систем XX в. После разработки новых направлений в математике, логике и физике, Уайтхед задумал «разработать язык, который подошел бы физике, психологии, физиологии и нашему эстетическому опыту в равной мере» [Whitehead, 1990, p. 300], взяв за основу словарь классической философии, биологии, а также других наук. В результате такого синтетического подхода родилась разветвленная схема больших и малых категорий, понятий, концептов, требований и принципов, которая может

претендовать на изменение оптики для всей современной философии, науки и религии. Однако билет на этот корабль синтетического знания стоит дорого, требуя скрупулезного разбора многочисленных правил и схожего набора интуиций. В конечном итоге мы вынуждены взывать к интуиции, как признает сам Уайтхед в начале своего путешествия. Вся исследовательская литература по философии процесса и немногочисленные переводы, в частности, на русский язык [Уайтхед, 1990; Уайтхед, 2007; Уайтхед, 2017], призваны немного облегчить путь к новому мирозерцанию, в котором процесс и есть единственная реальность.

Хотя в обилии правил и категорий философии процесса легко потеряться, в нем нет одного – аксиом и претензий на окончательную формулировку. Репутация Уайтхеда как логика и математика не подлежит сомнению, и, обратясь к философии, он увидел, что многовековое доминирование дедуктивного идеала именно этих наук, а также субъектно-предикатное строение грамматики языка, оказали на философию в конечном счете негативное влияние, из-за которого Платон в своем учении не смог дойти до формулировок философии организма. Эту историческую оплошность и исправляет Уайтхед, замышляя свою систему не как что-то новое, а просто как внимательное перечитывание того, что писали его предшественники – Платон, Аристотель, Ньютон, Декарт, и в особенности Локк и Юм. Но и его вариант, разумеется, не является окончательным, ибо незавершенность универсума, а также принципиальная недостаточность нашего языка и интуиций, делают даже самую строгую систему открытой и гипотетической. Поэтому любая философия, претендующая на ограниченную универсальность, вынужденно приобретает метафорические и спекулятивные черты.

Спекулятивность, проще говоря, умозрительность, а также интерпретация, по мнению Уайтхеда, – неотъемлемая часть нашего мышления, которая не только не закрывает нам доступ к реальности, а делает его продуктивнее, шире и глубже. Без некоторой доли спекуляции, «свободной игры воображения» мысль осталась бы там, где началась. В первой главе «Процесса и реальности» он пишет: «Идеал спекулятивной философии в том, что ее основополагающие понятия нельзя представить абстрагированными друг от друга. Иными словами, предполагается, что никакая сущность не может быть понята в полном отрыве от системы вселенной, и цель спекулятивной философии – проявить эту истину» [Whitehead, 1978, p. 3]. Уже в этой цитате заложена одна из главных особенностей мышления Уайтхеда, которая роднит его со Спинозой: порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей. Если держать в уме этот параллелизм идей и вещей, то многие тезисы и категории философии процесса становятся понятнее: то, что справедливо для принципов и понятий философской схемы, например, идеал согласованности и адекватности, справедливо и для сущностей в мире, которые не могут быть поняты в отрыве друг от друга. Игнорирование этого принципа заставляет исследователей Уайтхеда причислять его к самым разным направлениям: идеализму или реализму, эмпиризму или рационализму, панпсихизму или панобъективизму. Многие его термины, как, например, «актуальная сущность» (actual entity), «вечный объект» (eternal object), «схватывание» (prehension), «высказывание» (proposition), «общество» (society), «соединение» (nexus) и ряд других являются как онтологическими, так и гносеологическими категориями, отсылая как к вещам, так и к соответствующим им идеям. Любая единица рассмотрения имеет физический и ментальный полюсы, о чем кратко пишет Уайтхед в конце приведенной ниже третьей главы. Старый вид терминов, используемых в классической философии, – это чисто умозрительные, высокоуровневые абстракции, которые имеют только ментальный полюс, неизбежно теряя связь с реальным миром и опытом. Мыслить без абстракций невозможно, однако, как подчеркивает И. Стенгерс, которая посвятила философии процесса немало работ, «для Уайтхеда проблема не в абстрактном мышлении, а в нашем способе

абстрагирования, нашем способе интерпретации, при котором одни аспекты опыта имеют значение, а другими пренебрегают» [Stengers, web]. Абстракции классического образца подменяли опыт, потеряв свой векторный характер, т.е. ощущение связи с источником. Соответственно, Уайтхед, несмотря на то, что его категории являются метафизическими понятиями, ставил задачу сконструировать новые более чуткие абстракции, которые избегали бы «ошибки подмены конкретного» и живого опыта. Он задался традиционным философским вопросом: «Как может конкретный факт демонстрировать абстрактные, но все же причастные его природе, сущности?» [Whitehead, 1978, p. 20; Уайтхед, 2017, web].

Ключ к ответу на этот вопрос и на другие традиционные философские проблемы Уайтхед видел в обращении к реальному опыту субъекта, предлагая нам взглянуть на него еще раз, не доверяя тем выводам, которые сделали британские эмпиристы или немецкие идеалисты. Эмпиристы и идеалисты смотрят на опыт как на исключительно чувственный, познавательный и субъективный акт, который первые берут за основу, а вторые отвергают в поисках чего-то объективного и сверхчувственного. Уайтхед считает, что те и другие воспринимают опыт неоправданно узко: «Мы не можем искать и выбирать. Для нас алое зарево заката в той же мере должно быть частью природы, что и молекулы, электрические волны, посредством которых люди объяснили бы явления» [Whitehead, 1920, p. 29]. Исходный опыт гораздо шире, чем «ясная и отчетливая» идея существования *cogito* или неинтерпретируемые эмпирические данные: он включает в себя, с одной стороны, множество субъективных форм восприятия – эмоции, оценки, побуждения и пр., а с другой – предметов восприятия, будь то избитый образ физического стула или образ Богородицы. Любые гносеологические и онтологические ограничения опыта дают искаженную, редуцированную картину, что приводит либо к солипсизму, либо к скептицизму. Поэтому в основу своей философии Уайтхед кладет единое событие опыта, которое называет, быть может, немного старомодно, – ‘актуальной сущностью’, представляющей собой «процесс ощущения объективированных данных, которые потом сливаются в единство одного индивидуального удовлетворения» [Whitehead, 1978, p. 40], превращая ее в законченный «суперъект» (*superject*). Бытием актуальной сущности является ее становление актуальной сущностью, став которой, она мгновенно гибнет как субъект, чтобы стать объективной частью становления других сущностей. Следовательно, под «сущностью» (*entity*) Уайтхед имел в виду не классическую неизменную природу или субстанцию вещи, а, наоборот, принцип беспокойства, брожения, нестабильности. Сущность для него – это узел взаимосвязанности [Whitehead, 1978, p. 28; Уайтхед, 2017, web]. Всю философию организма можно свести к «попытке описать мир как процесс порождения индивидуальных сущностей, каждая из которых обретает саму себя как абсолют» [Whitehead, 1978, p. 60]. Соответственно, мы можем охарактеризовать онтологическую модель Уайтхеда как плюрализм, но плюрализм неклассический, поскольку «монады» Уайтхеда открыты, предельно зависимы друг от друга, имеют две стороны – ментальную и физическую, а момент их завершенности – состояние «без окон» – означает смерть их субъективности. Каждая из актуальных сущностей является, как было уже сказано, абсолютom и точкой отчета для Вселенной, что отсылает нас к мистической формуле устройства Вселенной Николая Кузанского: «Центр везде – периферия нигде».

Понимание того, что актуальная сущность – это не субстанция, а процесс, единица опыта, а десятки новых категорий, вводимые Уайтхедом, описывают не включения ее бытия в мире становления, а зыбкое субъективное отражение всей Вселенной, которое только постепенно приобретает свои черты и границы, поможет посмотреть на философскую схему Уайтхеда не как на неоклассическую запоздалую метафизическую систему, а как на новаторское описание мира, требующее преодолеть разрыв между классическими философскими дисциплинами и течениями.

Например, несмотря на то, что его метафизику можно назвать спекулятивной, в меньшей степени она является эмпирической и реалистической.

Реализм Уайтхеда также основан на внимательном всматривании в наш непосредственный опыт. Например, перед нами лежит серый камень. Философы от Аристотеля до Канта выражали этот опыт так: «Этот камень серый» – и считали это адекватным выражением первичного познавательного акта. Но для Уайтхеда данное утверждение – сложная и производная абстракция, которая к тому же отражает скорее грамматику языка, чем описание реального чувственного опыта, а потому не может являться отправным пунктом метафизики. Конечно, мы воспринимаем камень через тело и органы чувств. Однако, во-первых, классические философы неосознанно редуцировали опыт субъекта до достаточно сложного чувственного восприятия, а его – до зрительного; во-вторых, даже в зрительном опыте человека, помимо камня и его свойств, присутствует ощущение реального объекта вне нас, который по времени воспринимается как предшествующий нашему акту зрения. Мы моргаем при вспышке яркого света не потому, что привыкли так делать, что бы ни говорил по этому поводу Юм. Смутное ощущение причинности и внешнего, независимого от нас мира – это не умозрительные ассоциации, а неотъемлемая часть любого опыта субъекта, которая затем кристаллизуется в виде четких теорий причинности и реализма. Насколько смутным и слабым ни было бы это ощущение – оно есть. Уайтхед категорически отрицает различие между событиями опыта и событиями, как они формулируются в теориях: разница только в степени ясности и отчетливости, которая возрастает к концу процесса познания и мала в его начале, в противоположность тому, что думал Декарт. Идя по его стопам, Уайтхед начинает процесс познания с анализа собственных ощущений: «Мир для меня – не что иное, как функционирование моего тела, обнаруживающее себя в моем опыте. Мир, таким образом, находится внутри этих функционирований. <...> И все же, с другой стороны, тело есть только единичное общество функций внутри универсального общества мира» [Whitehead, 1938, p. 225]. В этой цитате также чувствуется амбивалентность размышлений Уайтхеда, который, с одной стороны, следует Декарту и тоже отталкивается от опыта субъекта, но с другой – делает акцент на том, что Декарт фактически выбросил из своей теории опыта, – *realitas objectiva* – идее реальной вещи, которую ощущает субъект, находясь среди таких же познающих субъектов со своим опытом. В конечном счете, как пронизательно пишет Кунц, опыт трактуется Уайтхедом настолько широко, что становится неотличим от природы и мира в целом: «Мы наблюдаем взаимную имманентность потока опыта и внешнего мира» [Kuntz, 1984, p. 70].

Несмотря на то, что реализм и признание реальности в философии Уайтхеда неоспоримы, о чем недвусмысленно говорит название его основополагающего труда, сложно понять, что же такое реальное и реальность для него, поскольку Уайтхед посвящает почти все время описанию актуальности и ее приключений. Тем не менее после прочтения «Процесса и реальности» можно предположить, что, во-первых, реальное – это скорее реляционное, чем субстанциальное свойство. Во-вторых, с одной стороны, оно шире актуального, но, с другой, только актуальное реально в полном смысле слова. Хотя реальны не только актуальные сущности, но и вечные объекты или объекты прошлого, однако по факту существуют они только в актуальных сущностях, в процессах их становления. Только то, что причастно актуальности, может быть реальным. Крайне показательна для подтверждения данного тезиса фигура Бога в философии процесса. Бог Уайтхеда имеет две природы – первичную (*primordial nature*) и вторичную (*consequent nature*). Первичная природа Бога – это вместилище и исчерпывающая концептуальная оценка (*valuation*) божественным субъектом всей области вечных объектов, прообразом которых являются идеи (*forms*) Платона. Во вторичной природе Бога собран вклад в развитие мира всех уже

потерявших актуальность сущностей. Несмотря на то, что первичная природа вне времени, а вторичная является временной реакцией на мир, они существуют одновременно – образно говоря, линия вечности начинается тогда же, когда линия времени, и потому реальное существование прошлого или идей в первичной природе Бога всегда соседствует с развитием его актуальной, вторичной природы. Первичная природа Бога сама по себе не актуальна – это абстрактный Бог, который не может быть причиной, и в частности, причиной порядка потенциальных идей или условием всеобщего объективного бессмертия событий. Подробнее о роли и месте Бога в философии процесса можно прочитать в первом параграфе нижеприведенной третьей главы, а также в последней части «Процесса и реальности».

Второй параграф третьей главы посвящен категории 'общества' (society) – объединению актуальных сущностей, имеющих общие генетические характеристики и обладающих уже определенной долей устойчивости и порядка благодаря способности передавать эти характеристики. Если существование актуальных сущностей больше похоже на мгновенные вспышки и приравнивается некоторыми исследователями к квантовым событиям, то общества существуют во времени и могут менять свое местоположение, чего не могут делать отдельные актуальные сущности. Грубо говоря, Уайтхед называет обществами – личностными, структурированными, корпускулярными – вещи неорганической природы. Объекты же живой, органической природы можно в его системе называть «живыми обществами», но лучше «чувствующими телами» (animal body), так как несмотря на то, что даже актуальные сущности являются организмами в философии Уайтхеда, они отличаются по степени сложности организации, и социальный уровень организации проще, чем чувствующий, который является живым в полном смысле слова. Каждое общество рассматривается на фоне более широкого общества, и мы получаем своего рода мир-матрешку, причем все уровни обществ пронизывают друг друга, так что древний принцип метафизики «всё во всем» также работает в философии Уайтхеда.

В целом третья глава «Процесса и реальности» является дополнением и пояснением ко второй главе, в которой Уайтхед дает скелет своей системы – концентрированное изложение принципов, каждый из которых разъясняется на последующих сотнях страниц трактата. Те принципиальные моменты, которые не вошли во вторую главу, разрозненно даны в четырех параграфах третьей главы, поэтому людям, не знакомым с философской системой Уайтхеда, следует как минимум сначала обратиться к первым двум главам, так как войти с середины в столь сильно терминологически нагруженный текст сложно – книга «Процесс и реальность» не задумывалась автором как текст-ризома.

Главным испытанием при переводе текстов Уайтхеда считается его богатая и разветвленная терминология. Первые его переводы полны буквальных калек терминов, поскольку считается, что в русском языке очень сложно найти полноценные аналоги некоторым его понятиям. И это действительно так. Но граница, где перевод перестает быть переводом и читателю легче обратиться к оригиналу, у каждого исследователя и переводчика своя. Моя переводческая интуиция противится «переводу» prehension как «прегенции», nexus как «нексуса», primordial как «примордиального» и даже appetition как «аппетиции», несмотря на некоторую устоявшуюся историю таких вариантов. Я исхожу из убеждения, что не русский язык недостаточно хорош, а мы недостаточно познали его богатство, поэтому в меру своего знания языка и ориентируясь, прежде всего, не на традицию переводов тех или иных терминов, а на контекст самой работы Уайтхеда, я предпочитаю рисковать и не использовать калькированные слова там, где это считаю уместным. Тем не менее даже не вызывающие вопросов переводы терминов могут показаться странными в метафизической работе, поскольку Уайтхед, используя понятия из классической философии и различных наук, придает им существенно дополненное и измененное

содержание. Часто все не так, чем кажется: 'субъект' или 'сущность' Уайтхеда лишь отдаленно соответствует тому, что понимали под этими терминами в классической метафизике, а 'организм' в его системе – это намного более широкий термин, чем принято в биологии, и многое другое. Отсюда такое разнообразие зачастую противоположных интерпретаций философии Уайтхеда, но и ее плодотворность. Именно такие споры свидетельствуют о глубине и новизне его мировоззрения. Его невозможно уложить в прокрустово ложе традиционных или современных философских учений, поскольку работа, которую продельвает Уайтхед с текстами классических философов, настолько тонка, а система, которую он выводит из них, настолько многоаспектна, что ее сжатое и адекватное изложение становится нетривиальной задачей, требующей систематического подхода и изучения, и данный перевод – лишь небольшая часть мозаики, которую предстоит сложить тем, кто интересуется философией процесса всерьез.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

*Альфред Норт Уайтхед*

### **Процесс и реальность: опыт космологии** **Часть 1. Спекулятивная схема** **Глава 3. Производные понятия**

#### **Параграф I**

Безусловная концептуальная оценка всей множественности вечных объектов является первичным фактом творения. Это и есть «первичная природа» Бога. Благодаря ее полноте, объективация Бога в каждой производной актуальной сущности приводит к тому, что на каждом этапе сращения<sup>1</sup> производного случая степень значимости вечных объектов будет варьироваться. Вечные объекты, которые проникают в производные актуальные сущности актуального мира этого случая, получают дополнительную значимость. Однако независимо от того, проникнут вечные объекты в сущность или нет, они имеют определенную значимость, исходящую от Бога. Кроме как в Боге, вечные объекты, не реализованные в актуальном мире, будут считаться несуществующими для рассматриваемого сращения. Ибо реальная значимость требует функции сравнения – функции, которой обладают исключительно актуальные случаи<sup>2</sup>. Божественный порядок сам является определенным положением дел, и поэтому он обуславливает творчество. Соответственно, возможность, которая выходит за рамки временного положения дел, получает реальную значимость при творческом продвижении. Бог является первичным творением, но описание его природы не исчерпывается ее концептуальной стороной. Его «вторичная природа»

---

<sup>1</sup> Сращение (conspicence) – термин для обозначения процесса становления (образования) актуальной сущности, в котором она из потенциального единства переходит в реальное. На этом пути актуальная сущность проходит несколько этапов, которые можно разделить лишь номинально, поскольку они происходят почти мгновенно, но их наличие призвано подчеркнуть, что даже такой малый объект, как актуальная сущность, является процессом. – *Примеч. пер.*

<sup>2</sup> Предполагается, что «актуальные случаи» синонимичны «актуальным сущностям», поскольку Бог здесь понимается как действующий, хотя в другом месте говорится, что «актуальные случаи» исключают Бога. Возможно, что при написании этой главы Уайтхед еще не определился с различиями между этими двумя терминами. – *Примеч. редактора английского издания.*

вытекает из физических схватываний производных актуальных сущностей (см. Часть V).

«Творчество» – это другое истолкование аристотелевской «материи» и современного понятия «нейтрального вещества». Но в нем отсутствует аспект пассивной восприимчивости «форм» или внешних отношений; это понятие чистой активности, обусловленной объективным бессмертием актуального мира, – мира, который никогда не бывает одним и тем же дважды, хотя в его состав всегда входит устойчивый элемент божественного порядка. Творчество лишено собственных качеств точно в таком же смысле, в каком их лишена материя Аристотеля. Оно является первоначальным понятием, обозначающим предельную степень обобщения актуальности. Ее нельзя охарактеризовать, потому что все характеристики будут более частными, чем она сама. Но творчество всегда проявляется в определенных условиях и поэтому описывается как обусловленное. Вневременное действие всеобъемлющей и не имеющей ограничений оценки является одновременно результатом творчества и его условием. Этот двойственный характер она разделяет со всеми творениями. Имея общий с творениями характер, она находится всегда в сращении и никогда не уходит в прошлое, а потому реагирует на мир, и эта реакция есть ее вторичная природа. Мы будем называть ее «Богом», так как созерцание нашей природы, переживающей реальные ощущения, исходящие из вечного источника всякого порядка, требует такой «субъективной формы» подкрепления и общинности, к которым стремятся все религии.

Функция творений, отвечающая за подвижный характер творчества, называется здесь «объективным бессмертием» актуальных сущностей. Бог обладает объективным бессмертием своей первичной и вторичной природы. Объективное бессмертие его вторичной природы будет рассмотрено позже (см. Часть V), сейчас же мы остановимся на его первичной природе.

Имманентность Бога в мире, в рамках его первичной природы, – это стремление к будущему, основанное на побуждении в настоящем. Побуждение – это и концептуальная оценка непосредственного физического ощущения, и стремление к реализации концептуально схваченного данного. Например, жажда есть непосредственное физическое ощущение, соединенное с концептуальным схватыванием ее утоления.

Побуждение<sup>3</sup> – это фактическое положение дел, включающее в себя принцип беспокойства, который предполагает реализацию того, чего нет, или того, что только может быть. Непосредственный случай так обуславливает творчество, чтобы в будущем обеспечить физическую реализацию его ментального полюса на основании различных оценок, заложенных в его концептуальных схватываниях. Любой физический опыт сопровождается побуждением его продолжить или прервать, таково, например, побуждение к самосохранению. Однако происхождение нового концептуального схватывания следует объяснить отдельно. Жажда – это побуждение к различию, к чему-то значимому, почти тождественному, но все же обладающему определенной новизной. Это пример того, как на базовом уровне зарождается свободное воображение.

Как нереализованная абстрактная форма может быть значимой? В чем основа значимости? «Значимость» должна выражать некий реальный факт совместимости форм. Онтологический принцип можно выразить так: всякая реальная совместимость – это совместимость в формальном строении актуальности. Поэтому, если сохраняется некоторая значимость того, что во временном мире не реализовано, то

<sup>3</sup> Ср. с «Монадологией» Лейбница. (В переводе Е.Н. Боброва [Лейбниц, 1982, с. 413–429] *appetitus* (*appetitio(n)*) переведено как «стремление». В работе «Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница» Г.Г. Майоров вводит буквальный перевод – «аппетиция», посчитав, что в русском языке нет аналога [Майоров, 1973]. – *Примеч. пер.*)

она должна выражаться через факт совместимости в формальном строении вневременной актуальности. Но согласно принципу взаимосвязанности может существовать только одна непродуцируемая актуальность, не ограниченная своими схватываниями актуального мира. Такой первичный суперъект творчества достигает, в единстве своего удовлетворения, полной концептуальной оценки всех вечных объектов. Это первоначальный, базовый регулирующий фактор совместимости вечных объектов, от которого зависит творческий порядок. Он подгоняет все побуждения к концептуальной форме симпатий и антипатий, порождая значимость как таковую. Статус этого производящего актуального факта закрепляется под именем «первичной природы Бога».

Слово «побуждение» демонстрирует опасность, которая таится в специальных терминах. Она же таится в психологии, идущей от Фрейда. Ментальный полюс актуальностей привносит в них ощущения разной степени сложности в виде факторов. Базовыми операциями ментальности являются «концептуальные схватывания». Только их можно назвать операциями «чистой» ментальности. Все остальные ментальные операции являются «смешанными» в том смысле, что в них концептуальные схватывания объединены с физическими схватываниями физического полюса. «Смешанный характер» схватывания, возникающий вследствие объединения «чисто» физических и «чисто» ментальных схватываний, говорит о том, что «смешанное» ментальное схватывание является также «смешанным» физическим схватыванием и наоборот. Поэтому если мы говорим о «смешанном» схватывании, то не требуется пояснять, представляет ли оно собой изначально «ментальное» или изначально «физическое» схватывание, если этого специально не требует предмет обсуждения.

Специальный термин «концептуальное схватывание» полностью нейтрален и ни на что не намекает. Но такие термины крайне трудны для понимания, потому что не предполагают конкретных примеров. Соответственно, мы вынуждены искать эквивалентные термины, которые отсылают к хорошо известным фактам. Мы выбрали термин «побуждение», имеющий много примеров в нашем опыте, а также у более низких форм, таких как насекомые или растения. Но даже в человеческом опыте «побуждение» может стать разрушительным, если оно сильно превысит интенсивность базового уровня. Фактически мы говорим о чем-то очень близком к тому, что Бергсон называл «интуицией», – однако с некоторыми отличиями. «Интуиция» Бергсона – это действие смешанного характера, комплексное ощущение, появляющееся из синтеза концептуального и физического схватывания по правилам «категории концептуального возобновления» (4-е категориальное требование<sup>4</sup>). Похоже, что «интуиция» Бергсона совпадает по значению с термином «физическое намерение» из Части III этих лекций<sup>5</sup>. Также, по всей видимости, «интуиция» Бергсона абстрагируется от субъективной формы эмоции и намерения. Субъективная форма – неотъемлемый элемент понятия «концептуальное схватывание», как, впрочем, понятия любого схватывания. Она является необходимым элементом «физического намерения» (см. Часть III). Когда мы имеем дело с «чисто» ментальными действиями в их наиболее интенсивных вариантах, то следует использовать термин «видение». Концептуальное схватывание – это прямое видение некоторой возможности добра или зла – некоторой возможности того, как актуальности могут стать

<sup>4</sup> Категории концептуального возобновления (Category of Conceptual Reproduction) нет в перечне категориальных требований, перечисленных в предыдущей главе. Вероятнее всего, Уайтхед изначально считает ее синонимичной категории концептуального обращения (Category of Conceptual Reversion), которая является 5-м категориальным требованием, хотя нигде это четко не оговаривается. Пояснений в оригинальном издании по этому поводу нет. – *Примеч. пер.*

<sup>5</sup> См. Часть III, гл. 5. – *Примеч. пер.*

определенными. В данном случае мы не отсылаем ни к какой конкретной актуальности или конкретному актуальному миру. Введение «добра или зла» используется, чтобы включить в рассмотрение субъективную форму; слово «видение» в чистом виде абстрагировано в концептуальном схватывании от этого фактора. Если мы скажем, что первичная природа Бога является полнотой «побуждения», – мы придадим должное значение субъективной форме, но дорогой ценой. Если мы скажем, что первичной природой Бога является «интуиция», мы будем подразумевать вместе с ней некую «смешанную» ментальность, связанную с физическим схватыванием. Если мы назовем первичную природу Бога «видением», то это повлечет искаженный взгляд на субъективную форму, лишаящий ее тоски по конкретным фактам – не единичным фактам, а тоски по некой актуальности. В термине «видение» затемняется неполнота первичной природы Бога. Но одним из преимуществ термина «видение» является то, что оно более тесно связывает данное учение о Боге с философской традицией. Может быть, «предвидение» более надежный термин, чем «видение». Подведем итоги: «первичная природа» Бога абстрагируется от ведения дел с «единичными объектами» и поэтому свободна от «смешанных» интеллектуальных актов мышления, которые предполагают высказывания (см. Часть III). Это абстрактный Бог, оставленный наедине с самим собою. Фактически это только параметр Бога, лишенный актуальности.

## Параграф II

Наш предварительный набросок не может обойтись без понятий «социальный порядок» и «личностный порядок». Термин «общество» здесь используется в значении соединения, имеющего социальный порядок, а «устойчивый объект» или «устойчивое творение» является обществом, чей социальный порядок принял особую форму «личностного порядка».

Соединение обладает социальным порядком, если: а) в каждой из включенных в него актуальных сущностей явно выражен общий элемент формы и б) этот общий элемент формы возникает в каждом члене соединения по причине условий, наложенных на него его схватываниями других членов соединения, и в) эти схватывания накладывают данное условие воспроизводства благодаря включению позитивных ощущений этой общей формы внутри соединения. Такое соединение называется «общество», а общая форма – это «определяющая характеристика» общества. Понятие «определяющая характеристика» имеет много общего с аристотелевским понятием «субстанциальная форма».

Общий элемент формы – это просто сложный вечный объект, представленный в каждом члене соединения. Но социальный порядок соединения – это не просто факт, демонстрирующий наличие общей формы у всех его членов. Общая форма воспроизводится во всем соединении благодаря генетическим связям членов соединения между собой, а также благодаря тому факту, что генетические связи содержат ощущения общей формы. Так определяющая характеристика распространяется на все соединение: каждый член получает ее от тех членов соединения, которые предшествовали его собственному сращению.

Соединение обладает «личностным порядком», если: а) является «обществом», б) генетическое родство его членов упорядочивает их «последовательно».

Под «последовательным упорядочиванием», возникающим благодаря генетическому родству, имеется в виду, что любой член соединения – исключая первый и последний, если таковые есть, – образует «отрезок» соединения, такой, что: а) этот член наследует все остальные члены только с одной стороны от себя, и никакие с другой; б) если А и В являются двумя членами соединения и В наследуется из А,

тогда сторона отрезка В, наследующаяся из В, составляет часть стороны отрезка А, наследующего из А, а сторона отрезка А, из которой наследуется А, составляет часть стороны отрезка В, из которой наследуется В. Таким образом, соединение образует одиночную линию наследования своей определяющей характеристики. Такое соединение называется «устойчивым объектом». Вполне законно оно могло бы быть названо «личностью». Но, к сожалению, слово «личность» предполагает концепцию сознания, поэтому его использование приведет к недопониманию. Соединение «поддерживает характер», а это одно из значений латинского слова *persona*. Но «устойчивый объект», *qua*<sup>6</sup> «личность» есть нечто большее, чем поддержание характера. Ибо оно возникает из особых генетических связей между членами соединения. Обычный физический объект, имеющий временную устойчивость, представляет собой общество. В идеализированно простом виде он имеет личностный порядок и является «устойчивым объектом». Общество обычно раскладывается на множество пучков «устойчивых объектов». Это будет справедливо для большинства обычных физических объектов. Разложимые подобным образом устойчивые объекты или «общества» являются теми постоянными сущностями, которые переживают приключения, связанные с изменениями во времени и пространстве. Например, они изучаются в таком разделе физики, как динамика. Актуальные сущности гибнут, но не изменяются, они – то, что они есть. Соединение, которое а) обладает социальным порядком, б) разложимо на пучки устойчивых объектов, можно назвать «корпускулярным обществом». Общество может быть более или менее корпускулярным, в зависимости от того, насколько важны определяющие характеристики различных устойчивых объектов по сравнению с определяющей характеристикой всего корпускулярного соединения.

### Параграф III

Существует распространенное заблуждение, что переход «становления» к новизне предполагает наличие уникальной последовательности. Таково классическое представление о «времени», которое философия переняла у здравого смысла. Человечество, однако, сделало неудачное обобщение из своего опыта восприятия устойчивых объектов. Недавно физика отказалась от этого представления. Соответственно, нам следует очистить космологию от точки зрения, которую она не должна была принимать в качестве первоначального метафизического принципа. В этих лекциях термин «творческое продвижение» не обязательно обозначает последовательный тип продвижения.

В итоге обычно считается, что протяженная непрерывность физической вселенной означает существование непрерывности становления. Но если мы допустим, что «нечто становится», легко доказать, используя метод Зенона, что непрерывность становления невозможна<sup>7</sup>. Существует становление непрерывности, но не существует непрерывности становления. Актуальные случаи – это творения, которые становятся и составляют непрерывно протяженный мир. Другими словами, протяженность становится, но само «становление» не является протяженным.

Итак, первоначальной метафизической истиной является атомизм. Творения атомарны. В нынешнюю космическую эпоху существует творение непрерывности. Возможно, такое творение является первоначальной метафизической истиной для всех космических эпох, но это совсем не обязательно. Более вероятно, что

<sup>6</sup> В качестве (лат.). – Примеч. пер.

<sup>7</sup> См. Часть II, гл. III, параграф II, а также мою работу «Наука и современный мир», гл. VII, в которых обсуждается этот аргумент.

протяженная непрерывность есть специфическое условие, рожденное обществом творений, которые образуют нашу эпоху. Но атомизм не исключает сложности и общей взаимосвязанности. Каждый атом – это система всех вещей.

Правильный баланс атомизма и непрерывности имеет важное значение для физической науки. Например, принципы, изложенные здесь, согласуют корпускулярную теорию света Ньютона с волновой теорией. Ибо и корпускула, и переходный элемент волнового фронта являются всего лишь постоянной формой, передающейся от одного атомарного творения к другому. Корпускула – это тоже «устойчивый объект». Однако понятие «устойчивый объект» может реализоваться с разной степенью полноты. Поэтому на разных стадиях его жизни волна света может быть более корпускулярной или менее. Ряд таких волн на всех стадиях своей жизни подразумевает социальный порядок, но на ранних стадиях он принимает более специальную форму слабо связанных пучков личностного порядка. С течением времени превалирование личностного порядка постепенно ослабевает. Его определяющие характеристики исчезают по мере того, как их различные особенности исчезают. Тогда, за отсутствием пучков личностного порядка, волны становятся соединением, в котором доминирует социальный порядок. Таким образом, ряд волн появляется как корпускулярное общество, а исчезает как общество уже не корпускулярное.

#### Параграф IV

И наконец, в изложенной здесь космологической схеме отрицается одно неявное допущение философской традиции. Оно гласит, что базовые элементы опыта должны быть описаны через призму одного или всех трех элементов: сознания, мышления, чувственного восприятия. Последний термин используется в значении «осознанного восприятия в виде непосредственного представления». На практике чувственное восприятие сужается до зрительного восприятия. Согласно философии организма, эти три элемента не являются обязательными элементами опыта, как физического, так и ментального. Любая единица опыта имеет два полюса, и неважно, будь это Бог или актуальный случай в мире. Бог возникает из ментального полюса, актуальный случай – из физического, но в любом из двух случаев эти элементы, а также сознание, мышление, чувственное восприятие и пр., принадлежат к производным «смешанным» этапам сращения, если они вообще входят в него каким-либо существенным образом.

Это отрицание будет нас регулярно возвращать к обсуждению статуса непосредственного представления в последующих частях этих лекций.

*Перевод с английского языка и примечания  
М.В. Локосовой*

#### Список литературы

- Лейбниц, 1982 – *Лейбниц Г.В.* Монадология / Пер. Е.Н. Боброва // *Лейбниц Г.В.* Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 413–429.
- Майоров, 1973 – *Майоров Г.Г.* Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1973. 264 с.
- Уайтхед, 1990 – *Уайтхед А.Н.* Избранные работы по философии / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1990. 718 с.
- Уайтхед, 2007 – *Уайтхед А.Н.* Приключения идей / Пер. с англ. Л.Б. Тумановой. М.: ИФ РАН, 2009. 383 с.
- Уайтхед, 2017, web – *Уайтхед А.Н.* Процесс и реальность. Глава II. Категориальная схема / Пер. с англ. М. Локосовой // *Вопр. философии.* 2017. № 1. С. 168–179. URL: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1566&Itemid=1](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1566&Itemid=1) (дата обращения: 19.07.2024).

Kuntz, 1984 – Kuntz P. Alfred North Whitehead. Boston: Twayne Publishers, 1984. 167 p.

Stengers, web – Stengers I. Whitehead and Science: from Philosophy of Nature to Speculative Cosmology. URL: <https://www.mcgill.ca/hpsc/files/hpsc/Whitmontreal.pdf> (дата обращения: 19.07.2024).

Whitehead, 1920 – Whitehead A.N. Concept of Nature. Cambridge: Cambridge University Press, 1920. 224 p.

Whitehead, 1938 – Whitehead A.N. Modes of Thought. New York: The Macmillan Company, 1938. 187 p.

Whitehead, 1978 – Whitehead A.N. Process and Reality. An Essay in Cosmology. New York: The Free Press, 1978. 434 p.

Whitehead, 1990 – Whitehead A.N. Letter to T. North Whitehead dated March 7, 1 928 // Lowe V. Alfred North Whitehead: The Man and His Work. Vol. II. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990. P. 279–345.

## **Reflection of the Key Principles of Process Philosophy in the Terminology of A.N. Whitehead**

*Maria V. Lokosova*

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

### **Appendix:**

#### **Alfred North Whitehead. Process and Reality. An Essay in Cosmology Part I. Charter III. Some Derivative Notions**

*Translation and commentaries by Maria V. Lokosova*

Readers are invited to the translation of the third chapter of the central work of A.N. Whitehead “Process and Reality” (1929), in which the author gives the final fundamental touches to the foundations of the process philosophy (philosophy of the organism), which he outlined in the first two chapters of this work, already translated into Russian. The third chapter touches on many aspects of all subsequent chapters, focusing on such categories as ‘the primary nature of God’, ‘creativity’, ‘societies’ (connections of the basic elements of reality), atomism and continuity. The purpose of the explanatory article is to identify Whitehead’s innovative approach to the formation of fundamental categories of reality and experience, ignoring the principles of which can significantly complicate and distort the content of his philosophy. It also briefly discusses the principles of Whitehead’s philosophy in general, such as metaphysics and speculativeness, along with the radical empiricism and realism of his system. The consistent combination of these traditionally opposing features in the history of philosophy makes his system one of the most profound, innovative and paradigmatic metaphysics of the 20<sup>th</sup> century.

**Keywords:** A.N. Whitehead, process philosophy, post-metaphysics, categories, realism, speculative thinking, empiricism, experience, God, ontology

### **References**

Kuntz P. *Alfred North Whitehead*. Boston: Twayne Publishers, 1984. 167 p.

Leibniz G.W. *Monadologija* [Monadology], trans. by E.N. Bobrov. In: Leibniz G.W. *Sochinenija*: v 4 t. [Works in 4 vol.], vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1982, pp. 413–429. (In Russian)

Majorov G.G. *Teoreticheskaja filosofija Gotfrida W. Leibniz’a*. Moscow: Izd-vo Moskovskogo universiteta Publ., 1973. 264 p. (In Russian)

- Stengers I. *Whitehead and Science: from Philosophy of Nature to Speculative Cosmology*. Available at: <https://www.mcgill.ca/hpsc/files/hpsc/Whitmontreal.pdf> (accessed: 19.07.2024).
- Whitehead A.N. *Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1920. 224 p.
- Whitehead A.N. *Izbrannye raboty po filosofii* [Selected Works on Philosophy], trans. from English. Moscow: Progress Publ., 1990. 718 p. (In Russian)
- Whitehead A.N. Letter to T. North Whitehead dated March 7, 1928. In: Lowe V., *Alfred North Whitehead: The Man and His Work*, vol. II. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990, pp. 279–345.
- Whitehead A.N. *Modes of Thought*. New York: The Macmillan Company, 1938. 187 p.
- Whitehead A.N. *Priklyuchenija idej* [Adventures of Ideas], trans. by L. Tumanova. Moscow: RAS Institute of Philosophy Publ., 2009. 383 p. (In Russian)
- Whitehead A.N. *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. New York: The Free Press, 1978. 434 p.
- Whitehead A.N. Process i real'nost'. Glava II. Kategorial'naya skhema [Process and Reality. Categorical Scheme], trans. by M. Lokosova. *Voprosy filosofii*, 2017, vol. 1, pp. 168–179. Available at: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1566&Itemid=1](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1566&Itemid=1) (accessed: 19.07.2024) (In Russian)

## РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

*В.К. Шохин*

### **Мегадепозит джайнской схоластики на русском языке\***

**Шохин Владимир Кириллович** – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

В рецензии, посвященной публикации перевода монументального субкомментария Акаланки (VIII в.) к базовому тексту джайнской философии «Таттвартхадхигама-сутра» Умасвати (III–IV вв.), акцентируется уникальный вклад Натальи Железновой в развитие отечественного джайноведения. Одновременно осмысляются и две системообразующие формации всей индийской философии – полемический строй индийского теоретического дискурса как такового, который материализуется и в самом диалогическом оформлении любого на что-то претендующего комментария (дискуссия с реальными и умозрительными оппонентами), и комментирование как основной способ мышлевыражения (вплоть до комментирования индийскими философами и своих собственных текстов). В завершение даются некоторые технические рекомендации переводчице и предлагается альтернативная интерпретация ключевого для названия текста Умасвати термина *tattva*.

**Ключевые слова:** индийская философия, джайнизм, полемика, комментарии, категориальные топосы, буквальный перевод, Умасвати, Акаланка, Наталья Железнова

Традиционная индийская интеллектуальная культура (включая не только философию, но и все дисциплины организованного знания) развивалась в двух основных формациях – полемического диалога и многоступенчатого комментирования. Обе они начали кристаллизоваться еще в ее истоках – в поздневедийский период (вторая половина первой половины I тыс. до н.э. – точнее определить невозможно), в брахманских школах. Древние авторитеты в ритуаловедении стали строить свои объяснительные конструкции в дискуссии с коллегами, а амбивалентные строфы священных гимнов («боги любят сокровенное») требовали экзегезы и еще больше вызвали потребность в ней<sup>1</sup>. А на стадии классической, средневековой культуры эти два вектора

\* Рецензия на книгу: Акаланка Бхатта. Таттвартха-раджаварттика / Пер. с санскрита, вступ. ст. и прил. Н.А. Железновой. М.: ИДВ РАН; Вост. лит., 2022. 1071 с. (Памятники письменности Востока CLVIII).

<sup>1</sup> Об этом см.: [Шохин, 2007, с. 49–54]. Но и эта начальная стадия обсуждаемых интеллектуальных формаций заставляет вспомнить о еще более ранней («доначальной») – о состязаниях ведийских жрецов и их учеников во время новогоднег ритуала (*брахмодья*), когда призы выдавались победителям в «полтаче» за лучшее истолкование сакральных атрибутов и имен богов.

окончательно встретились – всё новые поколения комментариев к базовым текстам даршан вводили в тематическую ткань комментируемых текстов всё новые нити полемики с историческими, а заодно и с умозрительными оппонентами. Это вполне закономерно: в Индии статус философа (и не только) определялся его победами (и действительными, и преувеличенными) над конкурентами, которые, если угодно, соответствовали получению «ученой степени»<sup>2</sup>. Что же касается «экзегетомании», то любой сколько-нибудь значительный текст комментировался, в позднее Средневековье хорошим тоном было комментировать тексты родственников (что имело место в навья-ньяйе и в школах бхактической веданты), а когда не было комментатора или таковой «задерживался», автор текста и сам мог написать толкование к своему произведению<sup>3</sup>.

Раскрытие механизмов этого «санскритского схоластицизма»<sup>4</sup> может осуществляться на материале всех даршан. Однако в отечественной историко-философской индологии именно Наталья Анатольевна Железнова, которая одна представляет собой едва ли не целый институт джайноведения (отметим, что буддологию у нас в свое время развивали многие индивидуальности, не только Ф.И. Щербатской)<sup>5</sup>, убедительно демонстрирует эти системообразующие функциональные механизмы не только in genere, но и на конкретных текстах. На сей раз это было сделано на материале исполинского по объему субкомментария Акаланки Бхатты (VIII в.) к «Таттвартахдхигама-сутре» Умасвати (III–IV вв.), игравшего в джайнизме ту же роль, что и сутры брахманистских даршан в своих школьных традициях. То, что на ее многочисленные и фундаментальные труды до сих пор не было написано ни одной рецензии, свидетельствует лишь об отсутствии у нас научного сообщества в индологии (лучшая причина чего – вездешнее наше «малолюдие»), а также о том, что писать рецензии на коллег (не заказные – в положительную сторону или в противоположную) у нас как-то особенно не принято.

Школьная традиция джайнизма по своей «линейности» более всего напоминает традицию ньяйи. Здесь магистральная линия развития даршаны проходила через создание авторитетных субкомментариев более отчетливо, чем в случае с другими даршанами. Современником Умасвати был создатель сутр (я предпочитаю называть их сутракаринами – так мне больше нравится) ньяйи. Современником же автора первого – базового комментария к сутрам Умасвати по имени Пуджьяпада был

<sup>2</sup> О победах того же Акаланки над буддистами см. Введение к переводу. Разумеется, в буддийских «агиографиях» всегда побеждали буддисты. У ведантистов появился даже целый жанр *дигвиджая* («победа над всеми сторонами света»), в которых расписывались победы в диспутах с представителями других религий и школ уже Шанкары и его ведантийских оппонентов. Тут трудно не вспомнить ведийский торжественный обряд ашвамедха, где царь-завоеватель посылал своего коня на чужие территории, и сколько конь там ни пройдет, столько территорий должны завоевателю подчиниться.

<sup>3</sup> Л.К. Диксит приводил аргументы в пользу того, что тот же Умасвати написал «Бхашью» на «Таттвартахдхигама-сутру» [Malvania & Soni, 2007, p. 71]. Васубандху написал солидный комментарий на свою монументальную «Абхидхармакошу», Ишваракришне приписывается автокомментарий на его «Санкхья-карику», и только ограниченный объем данной рецензии мешает нам продолжить этот список намного дальше.

<sup>4</sup> Ссылаюсь на название очень хорошей и использованной Н.А. Железновой монографии (которую авторы выдавали по своим причинам за учебник), которая открывается словами: «Труды комментаторов пронизывают историю санскритской мысли до такой степени, которая не имеет параллелей в писаниях большинства других традиций: не будет преувеличением сказать, что большинство всех разъяснительных сочинений, доступных на санскрите, по крайней мере по своей форме являются комментариями» [Tubb, Boose, 2007, p. 1], о чем подробно писалось выше.

<sup>5</sup> См. монографии: [Железнова, 2005; Железнова, 2012], а также подробный энциклопедический словарь по джайнизму [Железнова, 2018] и перевод базового комментария к «Таттвартахдхигама-сутре» [Пуджьяпада, 2015].

наийик Ватсьяна (IV–V вв.), на мой взгляд, философ очень большой одаренности<sup>6</sup>. А вот Акаланке позиционно соответствует явно живший раньше его на столетие Уддйотакара (VII в.), комментатор Ватсьяны. Н.А. Железнова указывает и на комментатора самого Акаланки – Видьянандина (IX в.), «фолиант» которого, вероятно, будет не по силам даже ей, а ему тогда – как автору третьего поколения комментариев в ньяйе – будет соответствовать Вачаспати Мишра (X в.), и этим наследование комментаторов «по прямой линии» не завершается (Вачаспати Мишру комментировал Удаяна и т.д.) и по настоящее время. В одном отношении комментаторские традиции ньяйи и джайнизма отличаются от некоторых других. Например, от санкхьи, где среди комментариев к базовому тексту «Санкхья-карика» (IV–V вв.), помимо теоретических комментариев (авторы которых самостоятельно разрабатывали философские топосы и вводили новые в существующую традицию), каковыми были «Юктидипика» (скорее всего, VII–VIII вв.) и, конечно же, «Таттвакаууди» («Лунный свет истины») того же Вачаспати Мишры, большим авторитетом пользовались просто «разъяснительные» (как очень известная «Санкхьякарика-бхашья» Гаудапады) и явно учебные – для студентов и «аспирантов» школы. Среди комментариев найяиковских и джайнских мы таких (по крайней мере достаточного престижа) не обнаруживаем.

Поставив правильный акцент на контрвертивных новациях теоретического субкомментария, Н.А. Железнова обеспечила во введении читателю хороший доступ (из огромного текста) к джайнским полемическим позициям в общеиндийском дискуссионном клубе. Посмотрим, как он выглядел в оптике «Таттвартха-раджаварттики» (отмечено, что дискуссия ведется преимущественно при истолковании первого раздела сутр Умасвати и комментария Пуджьяпады, в котором зафиксирована джайнская философско-религиозная аксиоматика). Частотность указаний на оппонентов, которая аккуратно указывается во Введении, позволяет, на мой взгляд, определить не только основных философских соперников джайнов – ими оказываются вайшешики, буддисты, санкхьяики, отчасти найяики, – но также и статус тех, чьи взгляды не опровергаются. Обратим внимание на некоторые запоминающиеся эпизоды дискуссий у Акаланки<sup>7</sup>.

Дискуссия на онтологические темы начинается с джайнской претензии к вайшешикам (установившим, отметим, норму реалистической метафизики в индийской философии) в связи с тем, что их деление разновидностей связи между объектами является избыточным (они различали внешнюю связь между вещами [saṃbandha] и ингерентную, «присущную» – между субстанцией и ее качествами [samāvaya]) [I.1.14: 50, 222<sup>8</sup>], поскольку ингерентная является лишней. Расхождение, на самом деле, принципиальное, так как атомистическая онтология вайшешиков настаивала

<sup>6</sup> Достаточно упомянуть, что именно ему принадлежит экспозиция четырех шагов аналитической философской практики: 1) номинация объектов познания (*уддеша*), 2) их классификация (*вибхага*), 3) дефинирование (*лакшана*) и 4) верификация дефинирования (*парикша*), а также выявление различия между категориальными топосами ньяйи и «только познания Атмана» в Упанишадах, наряду с «записью» 16 категориальных топосов ньяйи в системе четырех метапараметров системы (субъект познания, источники знания, объекты познания, само познание). Подробно об этих и других его достижениях и методологическом значении для последовавшей традиции комментирования философских текстов в Индии см.: [Ньяя-сутра. Ньяя-бхашья, 2001, с. 121–136].

<sup>7</sup> Хороший путеводитель по «Таттвартха-раджаварттике» и, соответственно, по полемическим позициям дает и том, посвященный джайнизму в монументальной серии «Энциклопедия индийских философий», основанной К. Поттером [Malvania & Soni, 2007, p. 306–422].

<sup>8</sup> Здесь и далее римская цифра указывает на раздел сутр Умасвати, первая арабская – на номер сутры, вторая арабская – на «параграф» комментария Пуджьяпады, третья арабская (после двоеточия) – на страницы перевода субкомментария Акаланки Н.А. Железновой, четвертая арабская (после запятой) – на страницы ее комментария к переводу.

на делении сущего на монадические фракции, между которыми должно быть «посредничество» – даже между цветком и его расцветкой (что и в самом деле является «контринтуитивным», поскольку субстанции отдельно от качеств не существуют). Другое выступление против вайшешиковского атомизма было вызвано недопустимостью, согласно Акаланке, отделения знания от Атмана, которые соотносятся друг с другом не так, как топор лесоруба и сам лесоруб или посох и отшельник, который с ним ходит [I.9.11: 121–122]. Это замечание совершенно справедливо – в противоположность джайнской придирке к определению субстанции в «Вайшешика-сутрах», где она характеризуется как присущая (ингерентная) причина, наделенная атрибутами и действиями. Возражение Акаланки – между ними не может быть связи по причине их отличности друг от друга (имеется в виду, что атрибут отличен от субстанции) [II.8.24: 294] – попадает явно мимо цели, так как если бы они были тождественны, то нельзя было бы говорить о какой-либо связи, возможной только при нетождественности «связуемых» объектов. Зато, хотя и с полемическими перекладками, очень интересен новый «проход» джайна по онтологическому атомизму: если атрибуты отделены от субстанций, то мы лишаемся сразу и атрибутов, и субстанций, так как ни первые без вторых не держатся (как «бессубстратные»), ни вторые без первых (как «безатрибутные») [V.2.9]<sup>9</sup>.

Из критики буддизма, на мой взгляд, определенный интерес представляет джайнский протест против буддийского (и не только) допущения непосредственного сверхчувственного (йогического) знания (*pratyakṣa*) объектов. Акаланка ловит буддистов через цитату из Дигнаги, по которой такое непосредственное знание доступно только через органы чувств (без «добавок от осмысления») – на том основании, что у совершенного эти органы уже не работают, а он все знает [I.12.6: 136, 238]. Здесь явная подмена предмета обсуждения, поскольку при внерациональности обоих чувственное и сверхчувственное знания лежат все-таки в «разных коробках», что буддисты прекрасно осознавали. Зато самым точным попаданием было возражение Акаланки против буддийской теории мгновенности всего сущего (*кшаникавада*). Джайнский философ (как и другие оппоненты буддизма) резонно замечает, что данная теория прямо противоречит сопоставлению вещей и памяти, которая требует, разумеется, континуальности сознания (а не только замещения «до чистого листочка» потоком сознания *B* потока *A*). Очень резонно Акаланка устраняет и махаянское оправдание через допущение того, что «сознание-вместилище» (*алаявиджняна*), в котором накапливаются все «отпечатки» прошлых опытов псевдо-индивида, может взять на себя «бремя континуальности», – эта их «оборона» никак не убедительна, поскольку противоречит самой аксиоматике буддийского мировоззрения, определяемого учением о «всемгновенности» (от которого ни одна буддийская школа не отказывается) [V.19.32: 657–658].

Очень успешным был выстрел и по санкхье (которая все чаще, ко времени Акаланки, становилась «девочкой для битья» – достаточно вспомнить хотя бы ее многоступенчатую критику у Шанкары), которая допускала, что духовный субъект-пуруша может быть только «вкусителем» опыта, а не его «делателем» – одно без другого невозможно [II.10.1–2]. Помимо того, Акаланка уместно отмечает, что ни абсолютно пассивный пуруша, ни динамическая, но совершенно бессознательная первома-терия Пракрити не способны по отдельности быть ни одним, ни другим, а если «нули» прибавлять друг к другу, единицы не получится.

<sup>9</sup> Этот аргумент можно было бы направить и по совсем неожиданному – в рассматриваемом контексте – адресу: против последователей знаменитой теории предметов А. фон Майнлонга, у которых так называемые «нуклеарные» («ядерные») свойства спокойно отделяются от «экстрануклеарных», к которым относится и само существование вещи (наряду с возможностью и т.д.). См., к примеру: [Parsons, 1980, p. 23].

Комментарий Н.А. Железновой к тексту позволяет видеть, что Акаланка превосходно знал базовые тексты и комментарии к ним основных конкурентов джайнов – санкхьяиков, буддистов и найяиков-вайшешиков – и их понимание конечной цели человеческого существования, мыслимого всеми как освобождение от кармических последствий действий для субъекта при необходимом условии в виде различительного знания. При этом сопоставляются позиции разных даршан и по старинному предмету дискуссий (предшествовавших еще сложению классических даршан) – достаточно ли одного этого истинного знания или все-таки оно может быть результативным только при поддержке со стороны правильных (включая благочестивые) действий (всему этому посвящен весь многословный переход от толкований первой сутры Умасвати к толкованиям следующей [I.1–II.2: 59–72, 224–227]). Разумеется, Акаланка считал, что только джайнское понимание и закабаления, и освобождения души является правильным, но разочаровывает, не приводя аргументов в защиту этого тезиса и довольствуясь констатацией того, что все направления мысли признают освобождение избавлением от кармических совершенных в прошлом действий.

Почему же Акаланка не спорит с мимансаками и ведантистами? Исследовательница не ставит «каузального вопроса», но у меня есть два предположения. Возможно, что слава таких корифеев, как Кумарила Бхатта и Шанкара, в VIII в. пока еще оставалась таковой больше для своих, чем для чужих, а возможно, что джайны считали их слишком внешними для себя вследствие их брахманистской ортодоксальности, но я думаю, что причина все же скорее первая.

Особое место в труде Акаланки занимает, как отмечает Н.А. Железнова, обращение к цитатам из грамматистов – прежде всего школы великого Панини (IV в. до н.э.). Поскольку именно эта научная традиция благодаря своим действительно поразительным достижениям (первое из которых – создание целого метаязыка, применяемого к дескрипции огромного лингвистического материала) смогла стать в Индии «царицей наук», понятно, что все авторы, претендовавшие на любое место в «санскритском бомонде», должны были продемонстрировать умение применять грамматические термины и правила (как и сноровку в этимологизации понятий и даже самых обыденных слов) – по поводу и без повода. Потому и Акаланка пропорционально размерам своего произведения делает это обильно.

И он достигает своей главной цели – победить в ученом многословии и эрудиции всех комментаторов базовых текстов других даршан. В самом деле, ни одна из них не смогла еще к IX в. произвести «экзегетический продукт» сопоставимой весомости. Было только одно исключение – лишь чуть менее обстоятельный и более «мысленагруженный» трактат Джаянты Бхатты «Ньяяманджари» («Цветущая ветвь дерева ньяйи»), но это не был субкомментарий к сутрам.

Переходя теперь от Акаланки к его переводчице, не могу не заметить, в соответствии с индийской приязнью к каталогам добродетелей (в соответствии с общей привязанностью к каталогизации всего, что есть и чего нет<sup>10</sup>), что долготерпение (kṣamā) представляется ее главной кардинальной добродетелью. Притом эта добродетель поддается не только *квантификации* (результат многолетнего труда), но и *квалификации* (все, что можно было у автора прояснить, прояснено, что можно было в переводе обосновать, обосновано). При этом переводчице пришлось преодолеть и ту трудность, что сами комментируемые тексты (в данном случае тексты и Умасвати, и Пуджьяпады) представлены у Акаланки под его углом зрения,

<sup>10</sup> В самом деле, в «Вайшешика-сутрах» различались четыре основных разновидности небытия: небытие горшка до того, как его произвели, его небытие после того, как его разбили, взаимное небытие горшка в ткани и ткани в горшке), «неограниченное небытие» (IX.1–12). Позднее к ним время от времени прибавляли и новые разновидности.

а потому требовалось и «приспособление» переводов комментируемых текстов к переводу комментария. Другая же добродетель – мужество (vīrya), присутствие которой без труда обнаруживает себя в том, что перед нами – первый полный научный перевод грандиозного субкомментария на европейский язык<sup>11</sup>. Гораздо популярнее, по вполне понятным причинам, новые переводы после старых (и даже не очень), притом далеко, конечно, не только в индологии, а в данном случае мы переносимся с машиной времени в позапрошлый век, когда первопроходцы в санскритологии, не имея по существу и предшественников, вынуждены были опираться на собственные интеллектуальные ресурсы и на подсказки индийских ученых-пандитов<sup>12</sup>.

Рецензии (не заказные), однако, без критических замечаний не пишутся – такое считается прямым нарушением правил жанра. И их надо уважать.

Так, переводчица полностью воздерживается от оценочных суждений относительно философской креативности своего автора. А это было бы не лишне – равно как и сравнить эту креативность с достижениями его предшественника Пуджьяпады, и это демонстрировало бы, что философское наследие более чем тысячелетней давности может рассматриваться и с современной (а не только с исторической) точки зрения, то есть всерьез.

Спорить с переводчиком по поводу передачи отдельных терминов – задача неблагоприятная. Потому что у хорошего переводчика (а перед нами, вне сомнения, именно этот случай) они находятся в коррелятивной системе. Однако и санскритская терминология полисемантическая и оставляет нередко место для разномнений. Ограничусь ключевым понятием, вошедшим в само название произведения, – названием сутры Умасвати – *Tattvārthādhigamasūtra*. То, что *adhigama* означает «постижение» – прозрачно, то, что *artha* – значение/смысл, также затруднений не вызывает, однако *tattva* в качестве «реальности» требует, мне кажется, весьма серьезных обоснований, в книге отсутствующих. Для «реальности» в буддизме были задействованы в основном термины *sat* и *svabhāva*, в адвайта-веданте – *sattā*, *sat(ya)*, общеиндийскую популярность снискало и слово *vastu* (букв. «вещь»). *Tattva* в текстах функционирует преимущественно как «истина» (особенно как раз в названиях религиозных и философских текстов), а более специально – как обозначение (истинных) верховных принципов той или иной системы, первоначал, категорий. Например, в этом значении слово прочно и очень давно стало обозначать космологические начала системы санкхья, которая в классическом варианте насчитывала их 25, а потому знаток начал санкхьи и обозначался как *rañcaviṃśatitattvajña*<sup>13</sup>. Поскольку же категории джайнов, которым и посвящены сутры Умасвати, типологически с этими началами сопоставимы (хотя и не совпадают) и таковыми выделялись и извне – у индийских доксографов, то для названия его произведения «Сутры о постижении значения категориальных начал» вполне могли бы подойти<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Н.А. Железнова очень критически отзывается о частичном переводе комментария Акаланки на английский Н.Л. Джайна, указывая в первую очередь на его приблизительность. Упрек вполне реалистичен, так как индийские переводчики санскритских текстов в подавляющем большинстве случаев считают переводами свои переложения этих текстов (отсюда и почти повсеместное отсутствие у них квадратных скобок, являющихся маркерами буквального перевода). Вопрос же о том, считать плохой перевод также переводом или «непереводом», – вполне философский.

<sup>12</sup> Одного из них Н.А. Железнова благодарит во введении к переводу.

<sup>13</sup> Полностью этот стих (цитируемый не без разночтений во всех более-менее старинных комментариях к первому стиху «Санкхья-карики») звучит (в редакции авторитетного комментария Гаудапады) как: «Знаток 25 начал – в какой бы обители он ни жил – будь он с заплетенными волосами, бритый или с чубом – освободится, в том нет сомнения» [см. Лунный свет, 1995, с. 110, 246–247].

<sup>14</sup> Как кажется, этому не противоречит и ключевой пассаж из истолкования сутры I.2. у Пуджьяпады и Акаланки: ... *tattvena śradhānam*, – который нельзя без разрушения смысла переводить как «вера реальностью» [I.2.25: 77], но как «вера в соответствии с истиной» (подразумевается принятие на веру истинной системы категорий) вполне можно.

Не совсем понятна та стилистическая стратегия перевода, которая вынуждает читателя (и так не очень многочисленного) следить за цифроманией джайнов (чем большие числа – тем лучше!) в неудобочитаемом виде. Каково, например, ему узнавать, что в мифической земле Ратнапрабха (одной из очень многих) располагаются аж «девяносто девять тысяч девятьсот девяносто пять и пять по сто тысяч адов» (III.2: 374), когда без всякой потери для смысла можно было записать их цифрами как 9999500000? В таком случае его праведный гнев обратился бы только против автора, а не и против его переводчицы. Если читатель выдержит только что приведенные числа из области инферналистской картографии (в той же несчастной Ратнапрабхе), то через две страницы его ожидает еще одна захватывающая калькуляция, так как он узнает (и снова только в словах, не в цифрах), что там, «в шестой [земле] число центральных и промежуточных адов [составляет] шестьдесят три; число случайных адов – девяносто девять тысяч девятьсот тридцать два. Таким образом, в совокупности их всего девяносто девять тысяч девятьсот девяносто пять» (Там же). И надо отметить, что такого рода «вооружения», выражающие первозданный восторг джайнов по поводу возможности употреблять арифметические действия не только с малыми, но и с очень большими числами сопровождают переводы Н.А. Железновой в серии «Памятники письменности Востока» с полной регулярностью.

Еще за один технический момент по оформлению издания книги Н.А. Железнова разделяет ответственность с издательством. А именно, необходимые для ориентировки читателя колонтитулы позволяют ему следить только за 10 разделами текста, но не за комментариями к входящим в них сутрам. Поскольку же последних ни много ни мало, как 344, а толкования ко многим из них весьма пространные, то и обозначение номеров сутр на правой стороне колонтитулов могло бы быть для ответственного читателя (а другой этот фолиант не откроет) весьма облегчительным.

Самоочевидно, что эти замечания ни в малейшей степени не снижают значение титанической работы Н.А. Железновой над текстами джайнской философско-религиозной традиции ни в четыре раза, ни в два, ни даже на одну четверть (если подделаться под самую джайнскую стилистику, унаследованную, я думаю, от адживиков). А ей можно пожелать только успешного продолжения ее трудов.

### Список литературы

- Железнова, 2005 – Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М.: Восточная литература, 2005. 342 с.
- Железнова, 2012 – Железнова Н.А. Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: историко-философские очерки. М.: Восточная литература, 2012. 431 с.
- Железнова, 2018 – Железнова Н.А. Джайнизм: энциклопедический словарь. М.: Наука – Восточная литература, 2018. 367 с.
- Лунный свет, 1995 – Лунный свет Санкхьи. *Ишваракришна*. Санкхья-карика. *Гаудапада*. Санкхья-карика-бхашья. *Вачаспати Мишра*. Таттвакауmundи / Исслед., пер. с санскрита, коммент., словарь В.К. Шохина. М.: Ладомир, 1995. 384 с.
- Ньяя-сутра. Ньяя-бхашья, 2001 – Ньяя-сутра. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование / Пер. с санскрита, исслед. и коммент. В.К. Шохина. М.: Восточная литература, 2001. 504 с.
- Пуджьяпада, 2015 – *Пуджьяпада*. Сарвартхасиддхи / Вступит. ст., пер. с санскрита, прил. Н.А. Железновой. М.: Наука – Восточная литература, 2015. 390 с.
- Шохин, 2007 – Шохин В.К. Индийская философия. Шраманский период (середина I тыс. до н.э.). СПб: СПбГУ, 2007. 421 с.
- Malvania & Soni, 2007 – Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. X. Jain Philosophy. Pt. 1 / Ed. by D. Malvania & J. Soni. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007. 828 p.
- Parsons, 1980 – Parsons T. Nonexistent Objects. New Haven: Yale University Press, 1980. 258 p.
- Tubb, Boose, 2007 – Tubb G.A., Boose E.R. Scholastic Sanskrit: A Handbook for Students. New York: Columbia University, 2007. 300 p.

## “Megadeposit” of Jaina Philosophy in Russian

Vladimir K. Shokhin

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

Natalia Zheleznova’s unique contribution to Jaina studies in Russia, this time with her translation of the enormous Akalaṅka’s subcommentary (8<sup>th</sup> century C.E.) to the basic text of Jaina philosophy, the *Tattvārthādhigamasūtra* by Umāsvāti (3<sup>rd</sup>–4<sup>th</sup> centuries C.E.), is emphasized in this review. At the same time, two core formats of the whole Indian philosophizing are being conceptualized, i.e. the polemical building of Indian theoretical discourse as a whole, which is incorporated into the dialogical texture of any commentary aspiring at any importance (controversy with both real and speculative opponents) and commenting itself as the main mode of intellectual self-expression (up to self-commenting). In conclusion, some “technical” censures are passed upon the translator and an alternative interpretation of the term *tattva*, crucial for understanding the very title of Umāsvāti’s work, is offered.

**Keywords:** Indian philosophy, Jainism, controversy, commentaries, categorical topics, verbal translations, Umāsvāti, Akalaṅka, Natalia Zheleznova

### References

- Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. X, Jain Philosophy, pt. 1, ed. by D. Malvania & J. Soni. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007. 828 p.
- Lunnyj svet sankh’i. Ishvarakrishna. Sankh’ja-karika. Gaudapada. Sankh’ja-karika-bhash’ja. Vachaspati Mishra [Moonlight of Sankhya. Ishvarakrishna. Samkhya-karika. Gaudapada. Sankhya-karika-bhasya. Vachaspati Mishra. Tattvakaumudi], ed. by V.K. Shokhin. Moscow: Lodomir Publ., 1995. 384 p. (In Russian)
- N’jaja-sutra. N’jaja-bhash’ja [Nyaya sutra. Nyaya-bhashya], ed. by V.K. Shokhin. Moscow: Vostochnaja literatura Publ., 2001. 504 p. (In Russian)
- Parsons T. *Nonexistent Objects*. New Haven: Yale University Press, 1980. 258 p.
- Pudzh’japada. Sarvarthasiddhi [Pujyapada. Sarvarthasiddhi], ed. by N.A. Zheleznova. Moscow: Nauka – Vostochnaja literatura Publ., 2015. 390 p. (In Russian)
- Shokhin V.K. *Indijskaja filosofija. Shramanskii period (seredina I tys. do n.je.)* [Indian Philosophy. Shraman Period (mid-1<sup>st</sup> millennium BC)]. St. Petersburg: SPbGU Publ., 2007. 421 p. (In Russian)
- Tubb G.A., Boose E.R. *Scholastic Sanskrit: A Handbook for Students*. New York: Columbia University, 2007. 300 p.
- Zheleznova N.A. *Digambarskaja filosofija ot Umasvati do Nemichandry: istoriko-filosofskie ocherki* [Digambara Philosophy from Umasvati to Nemichandra: Historical and Philosophical Essays]. Moscow: Vostochnaja literatura Publ., 2012. 431 p. (In Russian)
- Zheleznova N.A. *Dzhajнизм: enciklopedicheskij slovar’* [Jainism: an Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Nauka – Vostochnaja literatura Publ., 2018. 367 p. (In Russian)
- Zheleznova N.A. *Uchenie Kundakundy v filosofsko-religioznoj tradicii dzhajнизма* [The Teachings of Kundakunda in the Philosophical and Religious Tradition of Jainism]. Moscow: Vostochnaja literatura Publ., 2005. 342 p. (In Russian)

## Информация для авторов

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

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

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

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

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

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

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

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

1) сведения об авторе(ах):

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

2) название статьи;

3) аннотация (от 200 до 400 слов);

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

5) список литературы.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Научно-теоретический журнал

**История философии / History of Philosophy**  
**2024. Том 29. 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 30.09.24.

Формат 70×108 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif.

Усл. печ. л. 12,57. Уч.-изд. л. 13,39. Тираж 1000 экз. Заказ № 20.

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>