

# ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2017. Том 22. Номер 2

## Главный редактор

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

## Редакционная коллегия

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

## Международный редакционный совет

*Джеффри Эндрю Бараиш* (Пикардийский университет им. Жюль Верна, Амьен, Франция), *Аудриус Бейнориус* (Вильнюсский университет, Вильнюс, Литва), *И.С. Вдовина* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.Н. Громов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Моник Кастийо* (Университет Париж-ХП, Франция), *Н.В. Мотрошилова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *А.В. Смирнов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.Т. Степаняц* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Мишель Юлен* (Сорбонна, Париж, Франция)

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

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

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

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

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

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

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

---

# HISTORY OF PHILOSOPHY

(ISTORIYA FILOSOFII)

2017. Volume 22. Number 2

---

## Editor-in-Chief

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

## Editorial Board

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

## Editorial Council

*Jeffrey Andrew Barash* (University of Picardy Jules Verne, Amiens, France), *Audrius Beinorius* (Vilnius University, Vilnius, Lithuania), *Monique Castillo* (University Paris-Creteil, Paris, France), *Michail Gromov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Michel Hulin* (Sorbonne, Paris IV, Paris, France), *Nelly Motroshilova* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Andrey Smirnov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Marietta Stepaniants* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Irena Vdovina* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

---

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

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

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

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

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

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

## СОДЕРЖАНИЕ

### ТЕОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

<i>В.И. Молчанов.</i> Различия и тавтологии. Проблемы и термины кантовского трансцендентализма .....	5
--	---

### МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

<i>М.А. Ведешкин.</i> «Когда я вышел уже из детского возраста, мой путь лежал через труды Платона и Аристотеля»: Аристотель и перипатетическая традиция в куррикулуме Юлиана Отступника .....	20
<i>Л.Э. Крыштон.</i> Христиан Томазий о религии и морали: начало Просвещения в Германии .....	29
<i>В.П. Визгин.</i> Экзистенциальные мотивы в «Дневнике» Мен де Бирана .....	44
<i>Д.А. Лунгина.</i> Казус А.П. Адлера и границы религиозного сообщения у Керкегора .....	56
<i>Р.Ю. Лопатюк.</i> Критика Гегелем понятия силы в небесной механике Ньютона .....	70
<i>Эдуар Жирар.</i> Историческая диалектика и экстериорность: два элемента ленинского учения .....	79
<i>Л.И. Титлин.</i> Является ли «я» объектом? Дискуссия буддистов с пудгалавадинами в «Пудгалавинишчае» Васубандху (Предисловие к публикации) .....	98
<i>Васубандху.</i> «Пудгалавинишчая». С комментариями «Спхутартха» Яшомитры. Фрагменты 928–932 .....	107

### РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

<i>О.И. Кусенко.</i> Рецепция евразийских идей в Италии .....	115
<i>А.С. Цыганков.</i> Эпистолярная биография С.Л. Франка .....	124
Информация для авторов .....	133

## TABLE OF CONTENTS

### THEORY AND METHODOLOGY OF HISTORY OF PHILOSOPHY

*Victor Molchanov*. Differences and Tautologies. Problems  
and Terms in Kant’s Transcendentalism ..... 5

### WORLD PHILOSOPHY: THE PAST AND THE PRESENT

*Mikhail Vedeshkin*. “After my nurture in childhood, my path took me through  
the discourses of Plato and Aristotle”: Aristotle and the Peripatetic Tradition  
in the curriculum of Julian the Apostate ..... 20

*Ludmila Kryshstop*. Christian Thomasius on Religion and Morality:  
The Beginning of the Enlightenment in Germany ..... 29

*Viktor Vizgin*. Existential Motives in Maine de Biran’s “Diary” ..... 44

*Darya Loungina*. The Adolph Peter Adler Case and the Limits of Religious  
Communication in Kierkegaard ..... 56

*Roman Lopatjuk*. Hegel’s Criticism of the Concept of Force  
in Newton’s Celestial Mechanics ..... 70

*Édouard Girard*. Historical Dialectics and Exteriority: Two Elements of Lenin’s Teaching ..... 79

*Lev Titlin*. Is the “Self” an Object? A Discussion of the Buddhists  
with the Pudgalavādins in “Pudgalaviniścaya” of Vasubandhu  
(Preface to the Publication) ..... 98

*Vasubandhu*. “Pudgalavinishchaya” with the Commentary “Sphutartha” of Yashomitra  
(excerpts 928–932) ..... 107

### REVIEWS

*Olga Kusenko*. Reception of Eurasian Ideas in Italy ..... 115

*Alexander Tsygankov*. Epistolary Biography of S.L. Frank. Review  
of «Semen Frank. The Strokes to the Portrait of a Philosopher» by T. Obolevich  
(Moscow: Biblical Theological Institute, 2017) ..... 124

Information for Authors ..... 133

## ТЕОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

*В.И. Молчанов*

### Различия и тавтологии. Проблемы и термины кантовского трансцендентализма\*

*Молчанов Виктор Игоревич* – доктор философских наук, главный научный сотрудник, профессор. Российский государственный гуманитарный университет, философский факультет. Российская Федерация, 125993, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: victor.molchanov@gmail.com

В статье ставится вопрос о структурно-эмпирических истоках трансцендентализма и проводится различие между кантовским и гуссерлевским пониманием задач философии. Рассматривается отношение терминов и проблем в историко-философском исследовании. Подробно анализируется отрывок из первого издания *Критики чистого разума* о различии радуги и дождя в эмпирическом и трансцендентальном измерениях. Выявляется неоднозначность основных понятий Канта, тавтологичность и противоречивость его аргументации. Анализируются переводы на русский язык основных терминов, связанных с указанным различием.

**Ключевые слова:** Кант, трансцендентализм, тавтология, философия, вещь в себе, опыт, явление, объект

Солнце светит днем, когда и без того светло.

*Козьма Прутков*

И со мной не однажды случалось, что ученые, которым я высказывал свое суждение о Канте, восклицали: «Ах, как я рад слышать это от Вас! Это также в точности и мое убеждение. Но его нельзя оглашать». Я не ведаю подобного человеческого страха. Напротив, я считаю это научным долгом, открыто заявлять в столь важном для современников вопросе свое настоящее мнение.

*Франц Brentano*

### I. Эмпирические истоки трансцендентализма

Опыт – необходимое условие жизни, ее первый и постоянно обновляющийся продукт. Можно ли отстраниться от опыта, чтобы исследовать и навязывать ему определенную ритмику, определенный схематизм? Попытки выйти за пределы опыта и тем самым посмотреть на опыт «со стороны» предпринимаются уже в рамках обычного опыта, или здравого рассудка, фиксирующего многообразие точек зрения,

\* Исследование поддержано грантом РФФИ, проект №17-03-00-845.

или «мнений». В метафизике попытки определить внеопытные основы опыта, при всем отличии от обыденного опыта и основывающегося на нем эмпиризма, также ориентируются на наличествующие формы опыта. Трансцендентализм возникает в философии Канта как попытка определения уже не столько наличного, сколько любого возможного опыта. Сами наличные формы опыта, прежде всего опыта научного, определяются через структуры опыта возможного. Трансцендентализм ставит вопрос не только о структуре любого возможного опыта, но и об условиях его возможности. При этом возникает вопрос об оправданности такого вопроса. Можно ли вообще отстраниться от опыта, не равнозначно ли это попытке выйти из пространства? Если «все наше познание начинается с опыта», как утверждает Кант во введении во второе издание *Критики чистого разума*, то относится ли это утверждение к трансцендентальному познанию?

Каковы содержательные истоки трансцендентализма? Является ли трансцендентализм учением или рядом учений, которые имеют лишь историко-философский интерес, или же это философское течение выражает и отражает определенные значимые тенденции за пределами чисто философских теорий, если, конечно, предположить наличие таковой «чистоты»?

По меньшей мере три «метафизических факта» создают подпочву трансцендентализма: 1) неизбежный переход каждого человека и групп людей от одного вида деятельности к другой и в этом смысле – от одного опыта к другому; 2) необходимость контроля и координации различных видов деятельности; 3) констатация изменения и имманентного развития познания и социальной жизни.

Сами переходы от опыта к опыту, существование которых присуще любому человеческому сообществу, вряд ли могут обуславливать попытки выхода за пределы опыта вообще для исследования и определения его структуры. Основным побудительным стимулом к этому служит, на наш взгляд, контроль и координация деятельности в эпоху осознания прогресса знания и «прогресса» истории. Трансцендентализм возникает на рубеже эпох – эпохи, в которой философия сохраняет еще свой статус «всеобщей науки», призванной если не дать ключ ко всем тайнам вселенной, то, по крайней мере, определить метод познания ее основных законов, и эпохи, в которой возникает и осознается существенный прогресс в научном познании на фоне существенных социальных преобразований. При столкновении этих двух миров – раз и навсегда структурно определенного (метафизика, эмпиризм и скепсис XVIII в. здесь мало чем отличаются друг от друга) и интенсивно изменяющегося и развивающегося – возникают попытки выявить общую и окончательную структуру, лежащую в основе прогресса познания (синтетическое априори, противоречие) и изменяющихся форм человеческой деятельности. Основная претензия трансцендентализма – стать пролегоменами к исследованию структуры любой будущей деятельности, любой формы теоретического знания, любой будущей философии. Изменение и развитие становится темой философии, но сама философия остается системосозидающей и заявляющей о своей действительной или возможной завершенности. Так называемое противоречие между методом и системой Гегеля есть не что иное, как несоответствие, если угодно, противоречие, между попыткой построить завершенную систему и разрабатываемой темой истории и развития. Первое такое противоречие обнаруживается именно у Канта: философия требует своей завершенности, однако мир признается при этом принципиально незавершенным.

В этом пункте как раз уместно сравнить кантовское и гуссерлевское понимание целей и задач философии: «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori. Система таких понятий называлась бы трансцендентальной философией. Однако и этого для начала было бы слишком много» [Кант, 1964, с. 121]. Отмечая, что речь пока идет только о трансцендентальной критике, которая является подготовкой к совершенной системе фило-

софии чистого разума, Кант указывает тем не менее на ее возможность: «Что такая система возможна и даже будет иметь вовсе не столь большой объем, – пишет Кант, – так что можно надеяться вполне завершить ее, – на это можно рассчитывать уже ввиду того, что не природа вещей, которая неисчерпаема, а именно рассудок, который судит о природе вещей, да и то лишь рассудок в отношении его априорных знаний, служит здесь предметом, данные (Vorgat) которого не могут остаться скрытыми от нас, так как нам не приходится искать их вовне себя, и, по всей вероятности, они не слишком велики, так что можно вполне воспринять их, рассмотреть их достоинство или негодность и дать правильную их оценку» [там же, с. 121–122]. Из этого пассажа следует ограниченность объема философских исследований, и это можно считать первым провозглашением конца философии – возможного конца, ибо трансцендентализм движется исключительно в сфере возможностей.

Напротив, высказанная Brentano и подхваченная Husserlem идея корреляции акта и содержания сознания не предусматривает какого-либо окончательного предела философских исследований: «Если теория познания хочет, тем не менее, исследовать проблемы отношения между сознанием и бытием, то она может иметь при этом в виду бытие только как коррелят сознания, как то, что нами “осмысливается” сообразно со свойствами сознания: как воспринятое, вспомненное, ожидавшееся, образно представленное, сфантазированное, идентифицированное, различенное, взятое на веру, предположенное, оцененное и т. д. <...> Всякий род предметов, которому предстоит быть объектом разумной речи, донаучного, а потом и научного познания, должен сам проявиться в познании, т. е. в сознании и, сообразно смыслу всякого познания, сделаться данностью. <...> При этом мы наталкиваемся на одну науку, о колоссальном объеме которой современники не имеют еще никакого представления, которая есть, правда, наука о сознании и все-таки не психология, – на феноменологию сознания, противоположную естествознанию сознания» [Гуссерль, 2005, с. 198, 199, 200].

Таким образом, бесконечности природы соответствует у Гуссерля, вопреки Канту, бесконечность модусов и позиций сознания. Философское исследование как таковое принципиально не может завершиться, любой предмет или его свойство «вовлекается» в сознание, делается предметом сознания, а рефлексия определяет модусы сознания, коррелятивные свойства предмета. Принципиальная незавершенность философии как исследовательского процесса становится принципом феноменологии.

«Философами мы становимся, – утверждает Гуссерль, – не благодаря философии <...> Не от философий, но от вещей (Sachen) и проблем должен исходить импульс к исследованию» [там же, с. 239]. В беседе с Д. Кэрнсом Гуссерль выразил эту же мысль в личном плане: «Я никогда не иду вперед, оставляя нерешенной какую-либо проблему. Поэтому я никогда не буду сочинять философию. Моя работа не в том, чтобы возводить, но в том, чтобы копать, копать там, где наиболее темно, и открывать проблемы, которых не видели, а если и видели, то не решились» [Cairns, 1973, p. 10]<sup>1</sup>.

На первый взгляд, Кант – предшественник Гуссерля в этом отношении, так как он отказывается от «критики книг и систем» и выдвигает вопросы, относящиеся прежде всего к наукам – математике и естествознанию. Однако такой отказ подразумевает у Канта критику «способности разума вообще в отношении всех знаний, к которым он может стремиться *независимо от всякого опыта*» [Кант, 1964, с. 76]. Речь идет опять-таки об установлении границ, о разграничении спекулятивного и научного, об определении источников, объема и границ метафизики, но не о расшире-

<sup>1</sup> “I never go on and leave a problem unsolved and that is why I shall never write a philosophy. My work is not that of building but of digging, of digging in that which is most obscure and of uncovering problems that have not been seen or if seen have not been solved”. Эти слова Гуссерля могут вызывать возражение: разве *Идеи I* и *Картезианские медитации* не являются попытками построить систему? В какой-то степени это так, однако цели, которые ставил перед собой Гуссерль, были иными, и если использовать метафору Гуссерля, то цели были в определении контуров полей, которые можно было бы вспахать, чтобы выращивать различные культуры.

нии сферы сознания и познания в связи с расширением тематического и проблемного поля. В отношении «вещей и проблем» как исходного пункта философии возникает вопрос, какого рода философскими проблемами являются кантовские вопросы: «как возможна чистая математика» и «как возможно чистое естествознание»? Может ли возможность быть исходным и конечным пунктом в постановке философской проблемы? Здесь уместно вспомнить замечание Гуссерля о том, что «даже самый смысл философской проблемы еще не приобрел научной ясности» [Гуссерль, 2005, с. 187]. Стало ли это яснее с 1911 г.?

Существование математики и физики – это факт, из которого исходит Кант. При этом он ставит вопрос о том, как этот факт возможен: «Так как эти науки действительно существуют, то естественно ставить вопрос, как они возможны: ведь их существование (Dasein) доказывает, что они должны быть возможны» [Kant В 21; Кант, 1964, с. 118]. Иначе говоря, ставится вопрос о том, как возможна действительность. Такого рода вопросы явились исходным пунктом немецкого идеализма, кульминацией которого стало «саморазвитие мирового разума», содержащего в себе все возможности любой действительности. Возможность становится основной категорией метода и выходит при этом за рамки положенного ей соответствия той действительности, возможностью которой она является. Возможность становится возможностью всего и всего, чего угодно. У Канта, и, видимо, впервые у Канта, это находит свое выражение в том, что вопрос о возможности науки не относится собственно к науке. Кант рассматривает не вопрос о возможности математики, но вопрос о возможности определенных утверждений, которые возможны также и вне математики как науки. Речь идет не о возможности арифметики, но о «возможности» счета ( $7 + 5 = 12$ ), «реализуя» которую человечество обходилось без математических доказательств тысячи лет. Точно так же утверждение, что прямая – это кратчайшее расстояние между двумя точками, становится геометрическим утверждением только при определенных условиях. Без этих условий – это эмпирическое обобщение обыденного опыта. «По прямой быстрее» – такое знание не предусматривает знакомства с «чистой математикой». Таким образом, ответы Канта на поставленные им вопросы касаются скорее возможности утверждений обыденного опыта, а не чистой науки. Однако возможность обыденного опыта – это явная «телега впереди лошади» – у опыта нет иных возможностей, кроме опыта. Это означает, что и в обыденном опыте есть свое априори как первичная действительность, а не возможность. Другой вопрос, синтетическое ли это априори или различающее.

Даже если принять все сказанное в «трансцендентальной эстетике» за истинное, по крайней мере, то, что касается пространства, то все же априорные формы чувственности не специфицированы в отношении науки. Они относятся скорее к обыденному опыту, чем к научному знанию. Иными словами, когда Кант пытается доказать, что «все математические суждения синтетические», то доказывает он, если это, конечно, можно назвать доказательством, лишь то, что некоторые суждения обыденного опыта, в данном случае – счета, являются синтетическими. (Я отвлекаюсь здесь от спора о том, являются ли на самом деле математические суждения синтетическими, и тем более от обсуждения соотношения синтетического и аналитического.) Во всяком случае, сам Кант, когда приводит примеры действительно математических суждений:  $a = a$  и  $(a+b) > a$ , признает их аналитический характер [см. Кант, 1964, с. 115]. Дело здесь даже не в смешении обыденного опыта и научного исследования, а скорее в замене обоснования научного исследования руководством по педагогике: как научить ребенка считать.

Обыденный опыт зачастую высказывает себя в отдельных утверждениях, хотя их фоном всегда является гипотетическая целостность опыта. Научное исследование всегда выражается в теориях, а не в суждениях, какими бы значимыми они ни были. В целом ресурс *Критики чистого разума* явно недостаточен, чтобы обсуждать условия возможности математических теорий, а не отдельных утверждений.

## II. Термины и проблемы

Напряжение между проблемой и термином, сочетание и взаимоотношение содержательных и терминологических проблем – одна из важнейших черт философии и одна из важнейших тем истории философии. Чем ближе наука к гуманитарной проблематике, тем настоятельней предпосылка различия терминов, концепций и проблем. Философия, в отличие от конкретных наук и от обыденного опыта, вообще не может существовать без этого различия, разве что в своих догматических вариантах.

История термина не совпадает с историей предмета или положения дел, обозначаемого термином. Как правило, термины, введенные тем или иным мыслителем, используются последователями и историками для институционализации школы или направления; вместо определенного употребления термина в рамках определенной проблемы и определенного учения термины получают расширительное значение. Термины претерпевают, с одной стороны, своего рода субстантивацию, т. е. обретают дефинитивное, «предметное» значение: термин соответствует уже не контексту, но некой дефиниции, под которую подводится ряд философских учений. С другой стороны, термины историзируются и соответствуют опять-таки не контексту, но некой истории учений и истории понятий. При этом предполагается, что существует трансцендентализм «на все времена», диалектика «на все времена», а также материализм, идеализм и т. д., претерпевающие определенные модификации у различных мыслителей и в различных школах. Философские школы и направления начинают при этом напоминать треугольник, пригодный во всех отношениях, – общий треугольник Локка. Конечно, легко отказаться от той вульгарной мысли, что борьба материализма и идеализма составляет стержень историко-философского процесса, однако в плане субстантивации терминов, т. е. превращения того или иного термина во внеконтекстуальную характеристику «всемирно-исторического значения», высказывания о том, что трансцендентализм Гуссерля отличается от трансцендентализма Канта (на первый взгляд, вполне respectable тезис) или что Гегель понимал под диалектикой совсем иное, чем Кант, мало чем отличаются от первого тезиса. Можно возразить, конечно: разве не отличаются эти виды трансцендентализма, разве не иное понимал Гегель под диалектикой? Этот вопрос подразумевает, однако, «родовую сущность» как трансцендентализма, так и диалектики, материализма и т. д. Между тем здесь релевантны не отношения рода и вида, но отношения обозначения, проблемы и концепции: термином «трансцендентализм» у Гуссерля обозначается нечто иное, чем у Канта, термином «диалектика» у Гегеля – иное, чем у Канта. При такой формулировке не теряется различие между термином и тем, что он обозначает.

Очевидно, что язык исследования не должен совпадать с языком исследуемых текстов. Однако множество работ, которые описывают учение Канта на кантовском, Гуссерля – на гуссерлевском и особенно Хайдеггера – на хайдеггеровском языке и т. д., нарушают это правило. В данном случае, если представить одну из основных задач исследования как выявление существенных черт кантовского трансцендентализма, то это уже будет уступкой указанному смешению. При такой постановке вопроса предполагается, что существует некий трансцендентализм вообще и задача состоит в том, чтобы определить специфические признаки трансцендентализма Канта. Далее, если поставить задачу сравнить кантовский и гуссерлевский, а также любой другой трансцендентализм, то предпосылки будут теми же. Более аккуратное обращение с языком исследования указывает на то, что «сначала была проблема», постановка которой закрепляется введением определенного термина. (Разумеется, если исходить из уже готового текста, а не из творческой биографии автора.) Причем выбор термина является более или менее случайным, зависит от «воли» автора, от его литературных предпочтений и т. д. Так, появление термина «трансцендентальный» в *Критике чистого разума* не было предопределено средневековой философией, где этот термин появился.

Вряд ли, однако, можно рассуждать об истории в сослагательном наклонении и предполагать, что Кант вполне мог бы обойтись без этого термина, так же как Гуссерль – без «эпохе» и проч. Дело и трудность этого дела в том, что невозможно принимать в расчет только содержание поставленных проблем как таковое, ибо они всегда выражены с помощью определенной терминологии и определенных языковых средств, причем первая и вторые не совпадают, несмотря на все усилия Гегеля сделать философию сугубо терминологической: движение категорий должно было бы не просто соответствовать, но и выразить движение мысли.

Выбранные термины служат не только для фиксации проблем, но и для указания на новизну учения, на отличие учения, в котором используется определенный термин, от учений и концепций предшественников и современников, а также для последователей и испытавших влияние; в дальнейшем – для эпигонов и для институционализации этого учения и направления в целом. Любая институционализация, в том числе и философская, реализуется терминологически. Так появляются «эмпиризм», «рационализм», «трансцендентализм», «позитивизм», «феноменология», «экзистенциализм» и «персонализм», а также многие другие измы, наряду с «номинативными определениями» направлений: кантианство, гегельянство и т. д. Институционализация течений и направлений и закрепление соответствующих терминов в учебниках, словарях и т. п. идут рука об руку. В этих рамках вполне оправдан вопрос о том, каковы существенные свойства кантовского трансцендентализма. Вопрос другого рода, учитывающий различие термина, проблемы и концепции, формулируется следующим образом: какие вопросы и какой способ их решения можно было бы назвать, в той или иной степени следуя терминологии и учению Канта, трансцендентальными?

Соотнесение истории учения и истории термина, причем не столько внешней истории, сколько внутренней истории термина – его устойчивости или изменчивости внутри определенного учения – необходимое условие соотнесения терминологии и контекста, в котором она возникает и функционирует. Фактичность термина состоит в том, что он вводится для обозначения определенной проблемы в рамках определенного учения и в рамках определенного «живого языка».

Таким образом, речь идет не о том, чтобы исследовать трансцендентализм вообще, сравнивая затем разных его «представителей». В этом случае мы опять попадаем в пустоту дефиниций вне контекста. Речь идет о том, чтобы указать исходный пункт устойчивой тенденции, по крайней мере, терминологически устойчивой, которую можно обозначить как «трансцендентализм». В этом смысле трансцендентализм начинается с Канта и существует в виде устойчивой тенденции в послекантовской философии.

В историко-философском плане, отвлекаясь от исследования значений этого термина в докантовской и в кантовской философии докритического периода, мы должны обратиться к *Критике чистого разума*. Здесь термин «трансцендентальный» употребляется не только для обозначения определенных понятий, но и для обозначения философии в целом, которая претендует на статус философии нового типа – трансцендентальной философии. Сам Кант, как известно, предпочитал говорить не о трансцендентальном повороте, но о коперниканском перевороте, и это, видимо, послужило образцом для всех дальнейших переворотов, поворотов и возвратов в послекантовской философии. Коперниканский переворот коперниканского переворота попытался осуществить Гуссерль. Насколько этот переворот был антитрансценденталистским? При этом речь идет не столько об известном тексте Гуссерля «Первоковчег Земля», сколько об общих трансценденталистских, антитрансценденталистских и квазитрансценденталистских тенденциях феноменологии. Этот вопрос, который мы в данной статье не обсуждаем, опять-таки потребовал бы различия терминов, проблем и концепций.

Как известно, основной вопрос *Критики чистого разума* – как возможно приращение знания без непосредственной опоры на опыт, т. е. на кантовском языке: «как возможны синтетические суждения a priori?». Ответ на этот вопрос должен дать

ключ к вопросам: как возможна чистая математика и как возможно чистое естествознание? Как возможна вообще метафизика? К числу своего рода вспомогательных вопросов относятся вопросы о том, как возможны пространство и время, как возможен внешний и внутренний опыт, как возможно соединение чувственности и рассудка в познании? Если опыт понимать достаточно широко, то обобщающим вопросом является вопрос «как возможен опыт?». И наконец, вопрос в *Пролегоменах*, который выглядит весьма странно, с точки зрения наивного реализма и, можно сказать, «наиболее трансцендентально»: «как возможна сама природа?». Очевидна общая форма всех этих вопросов: как возможно? Эти вопросы выходят за пределы того, что дано в опыте (в широком смысле слова), здесь не спрашивается, что такое математика, что такое физика или метафизика, но спрашивается об их возможности! Кантовские вопросы в самом деле заслуживают названия «трансцендентальных», так как они нацелены на нечто такое, что не поддается описанию с помощью традиционных категорий. Вполне вероятно, что именно по этой причине Кант выбрал термин средневековой философии: трансцендентальное есть не что иное, как транскатегориальное. Но возникает другой вопрос: не является ли это транскатегориальное метафизическим? Если мы выходим за пределы опыта, чтобы исследовать опыт, где гарантия, что мы не возвращаемся к традиционной метафизике? Во всяком случае, известно неоднозначное понимание метафизики у Канта. Этот вопрос приводит нас к вопросу об условиях самого трансцендентального познания. Кажется, что это уводит нас в бесконечность, однако мы спрашиваем не вообще о каком-то трансцендентальном познании, но о том, каким образом это понятие вводится в *Критике чистого разума*. При этом различие явлений и вещей в себе (или самих по себе) составляет, как известно, необходимый элемент такого введения.

### III. Эмпирические и трансцендентальные различия<sup>2</sup>

Посмотрим теперь, какие же вопросы сам Кант называет трансцендентальными и сводится ли философия Канта, представленная в *Критике чистого разума*, к трансцендентализму.

Вместо традиционного различия эмпирического и идеального Кант вводит два различия: 1) между эмпирическим и категориальным (чувственностью и рассудком) и 2) между эмпирическим и трансцендентальным. Последнее различие разъясняется через различие между эмпирическим различием явления и самого по себе предмета и трансцендентальным различием между ними на примере различия между радугой и дождем. Проследить и проанализировать то, каким образом Кант проводит это различие, одно из основных различий его философии, составляет нелегкую задачу. На первый план выходит здесь проблема соотношения реального и фиктивного: описания реального различия и в этом смысле реального опыта и фиктивного, невозможного различия и тем самым фиктивного, невозможного опыта. Кроме того, мы сталкиваемся с проблемой перевода основных кантовских терминов на русский язык. Основным предметом анализа нам послужит известный отрывок из *Критики чистого разума*, в котором, как в капле (дождевой) воды, отразилось все многообразие терминологических и содержательных проблем: «Обычно мы различаем среди явлений (*unter Erscheinungen*) то, что принадлежит созерцанию их существенно и имеет силу для

<sup>2</sup> Литература о Канте и трансцендентализме огромна, и часть ее известна автору. Однако в данной статье я отвлекаюсь от массива литературы, ибо предлагаю, во-первых, терминологический анализ параллельно содержательному (такие исследования мне неизвестны, и видимо, их просто нет); во-вторых, я выбираю для анализа определенный отрывок из *Критики чистого разума*, практикуя так называемый экземпляризм – на малом отрезке текста представить сочетание терминов и концепций (такой метод исследования кантовской философии мне также неизвестен); в-третьих, в отдельной статье, посвященной понятию вещи в себе, я анализирую комментарии к переводам и переводы терминов Канта на русский язык.

всякого человеческого чувства вообще, и то, что ему (созерцанию! – *В.М.*) (derselben) принадлежит лишь случайно, так как имеет силу не для отношения к чувственности вообще, а только для особого положения или устройства того или другого чувства. О первом виде познания говорят, что оно представляет сам (по себе) предмет (den Gegenstand an sich selbst), а о втором – что оно представляет только явление этого предмета. Однако это лишь эмпирическое различие. Если остановиться на этом (как это обыкновенно делают) и не признать (как это следовало бы сделать) эмпирическое созерцание опять-таки только явлением, так, чтобы в нем не было ничего относящегося к *какой-либо* (курсив мой. – *В.М.*) вещи самой по себе (irgendeine Sache an sich selbst), то наше трансцендентальное различие утрачивается и мы начинаем воображать, будто познаем вещи в себе (Dinge an sich), хотя в чувственно воспринимаемом мире мы везде, даже при глубочайшем исследовании его предметов, имеем дело только с явлениями. Так, радугоу мы будем называть только явлением, которое возникает при дожде, освещенном солнцем, а этот дождь – вещью самой по себе (die Sache an sich selbst). И это совершенно правильно, если только мы понимаем это понятие лишь физически, как то, что определено в общем [для всех] опыте (allgemeine Erfahrung) при любом положении [данного предмета] в отношении чувств, однако в определенном созерцании только так, а не иначе. Но если мы возьмем это эмпирическое как таковое (dieses Empirische überhaupt) и спросим, отвлекаясь от его сопряженности (Einstimmung) с любыми человеческими чувствами, представляет ли оно некий предмет сам по себе (einen Gegenstand an sich selbst) (мы говорим не о каплях дождя, так как они как явления уже суть эмпирические объекты), то этот вопрос об отношении представления к предмету трансцендентален; при этом не только капли оказываются лишь явлениями, но и сама круглая форма их и даже пространство, в котором они падают, сами по себе – ничто, но лишь модификации или основы нашего чувственного созерцания; трансцендентальный же объект (das transzendente Objekt) остается нам неизвестным» [Кант А 45–46 (пер. мой. – *В.М.*); ср.: Кант, 1964, с. 146–147].

Практикуя «медленное чтение», мы рассмотрим различие между двумя различиями – эмпирическим и трансцендентальным. Литературная основа перевода Н.О. Лосского в этом отрывке, как, впрочем, и во всем тексте, остается практически без изменений во всех современных русскоязычных изданиях *Критики чистого разума*. Изменения касаются в основном терминологии. Однако перевод терминов как таковых связан не только с концепцией автора текста и ее интерпретацией, но и с самим текстом, его стилистикой, с выбором и введением новых терминов и, что самое главное, с различием терминов и нетерминологических языковых выражений, которые по своей форме, проще говоря, написанию, могут совпадать с терминами. При анализе этого отрывка, а также других текстов Канта мы как раз сделаем акцент на различии между терминами и языковыми выражениями, «физическая сторона» которых совпадает. Различие термина и слова как не-термина – основа жизненности философского текста. Философское исследование, которое забывает об этом различии, превращается в догматическое учение. Истоки терминов – язык в его нетерминологическом функционировании. Когда-то Гейне рекомендовал показывать ночным духам для устрашения *Критику чистого разума*, теперь пытаются иногда запугать «простых людей» «трансцендентальной апперцепцией» и «схематизмом чистых рассудочных понятий»: при чтении или произнесении этих слов сознанию непрофессионала должно явиться нечто неизмеримо сложное, почти непостижимое, своего рода вещь в себе.

Приведенный выше отрывок условно можно разделить на четыре чередующиеся части – две «эмпирические» и две «трансцендентальные». Если выделить общую «логическую» структуру первой «эмпирической» части этого текста, то обнаружится, что среди явлений мы различаем сами по себе предметы, или предметы сами по себе, и явления. Аналогичным было бы такое высказывание: среди явлений деревьев

мы различаем (обычно!) сами деревья и их явления. Очевидно, что термин «явление» в первой части рассуждения Канта неоднозначен: он принимает то весьма широкое значение, то узкое. Двойствен и термин «созерцание»: не ясно, идет ли речь об акте созерцающего сознания или же о созерцаемом в явлении. Когда Кант пишет о созерцании явления и о том, что действительно для любого человеческого чувства (или же случайно по отношению к этим чувствам), то кажется, что речь идет об акте сознания. Когда же Кант предлагает признать «эмпирическое созерцание опять-таки только явлением», то речь здесь скорее идет о созерцаемом, но не об акте созерцания. Можно было бы предположить, что здесь имеются в виду внутренние состояния, но это предположение вряд ли состоятельно: ведь далее речь идет о радуге и дожде. Когда же Кант вводит термин «познание» и говорит о двух его видах, то здесь опять уже явно речь идет об актах познания, которые представляют то сам предмет, то явление.

Теперь обратим внимание на терминологию и употребляемые языковые выражения при проведении этого различия. «Среди явлений мы различаем обыкновенно то» (*Wir unterscheiden sonst wohl unter Erscheinungen das, was*) – само построение этой фразы вызывает недоумение, так как среди явлений, или между явлениями, обычно различают не «то», а «те», т. е. различают явления по их типу. Лосский передает *unter Erscheinungen* в единственном числе – «в явлении» [см. Кант, 1999, с. 93–94], как будто речь идет о разделении одного явления на две части. Однако очевидно, что речь идет о двух явлениях – одно мы называем «сам предмет», другое – «только его явление». Так, радуга – это одно явление, которое мы называем только явлением, а дождь – другое, которое мы называем вещью самой по себе (уже не предметом, но вещью (*die Sache*)). (Здесь уместно было бы спросить (в стиле Деррида): кто такие «мы»? Кто из нас отважился бы (в здравом рассудке) назвать дождь по отношению к радуге *die Sache an sich selbst* (а на русском языке – вещь самой по себе), тем более что речь идет не просто о «дожде самом по себе» – такого дождя никто не видел, но о том, что дождь – условие радуги, т. е. он стоит в каком-то отношении к радуге (назвать это отношение причинным или нет – другой вопрос; каким же образом дождь может быть самим по себе, если между ним и радугой определенные отношения?), пусть даже «мы» принадлежали бы ученому миру Германии XVIII в.?) Редакторы передают *unter Erscheinungen* – «в явлениях» [Кант, 1964, с. 146; Кант, 1994, с. 81; Кант, 2006 (2), с. 81, 83], т. е., как говорится, не нашим и не вашим. При этом не хотят замечать дательного падежа женского рода, который указывает на то, что речь идет о принадлежности случайности созерцанию, но не явлениям. Из-за перевода *unter Erscheinungen* в единственном числе в переводе Лосского не ясно, к чему относится случайность – то ли к явлению, то ли к созерцанию. Не исключено, что Лосский тоже относил случайность к явлению, и, может быть, именно поэтому он передал это слово в единственном числе. Этот перенос «случайности» с созерцания на явление не случаен, и дело здесь, видимо, не столько в невнимательности редакторов, сколько, во-первых, в неопределенности кантовского текста, из которого не ясно, отличается ли акт созерцания от его содержания и отличается ли вообще созерцание от явления, во-вторых, в желании редакторов (такова природа редактирования) сделать текст Канта более определенным, более понятным. Неприметный шаг к этому – приписать случайность явлениям, а не созерцанию, тем самым уравнивая созерцание и явление и элиминируя «созерцание» как термин вообще. Отнести «существенность» к явлениям, а не к созерцанию труднее – мешает все же достаточная определенность немецкого текста. Разумеется, кантовский текст становится понятнее, если *явление* отождествляется с *созерцанием*, так как при переходе к трансцендентальной позиции (во второй части текста) уже нет речи о созерцании, но только о явлениях и предметах.

Вторая часть рассуждения (первая «трансцендентальная») представляет собой скрытую тавтологию. По существу, Кант говорит следующее: явление, которое с эмпирической точки зрения мы называем самим предметом, с трансцендентальной

точки зрения нужно называть тоже явлением. Иначе говоря, явление на самом деле (Кант настаивает, что трансцендентальную точку зрения нужно признать) есть явление. То, что «на самом деле» мы имеем дело с явлениями, утверждается здесь именно с трансцендентальной точки зрения, которая как раз отрицает всякое «на самом деле»: в опыте не даны ни предметы в себе, ни предметы сами по себе, но всегда только явления. Различая среди созерцаемого в явлениях (примем вариант, что речь идет все же о созерцаемом, т. е. о содержании) существенное и случайное, Кант с самого начала приглашает нас в мир явлений, где различаются существенные явления (с эмпирической точки зрения называемые самими предметами) и случайные явления. Об этих вторых, случайных явлениях (или все же созерцаниях?) Кант как будто забывает, когда приглашает нас перейти на трансцендентальную позицию. Эти случайные явления оказываются тогда явлениями существенных явлений, при этом случайность и существенность различаются посредством чувств, и только «общий [для всех] опыт» косвенно указывает, что рассудок все же в этом участвует. «Случайные явления существенных явлений» – это явный абсурд, если при этом не подразумевается предмет и его случайное (ситуативное) явление. Но как раз «сам предмет», или «предмет в себе самом», или «предмет сам по себе» (все это вариации различных языковых выражений – ведь сначала речь идет об эмпирической сфере) ставится под вопрос в трансцендентальной позиции.

Переходя теперь к третьей, т. е. второй «эмпирической», части этого отрывка, можно поставить вопрос: куда же отнести радугу – к случайным явлениям или существенным? Радугу видят многие и с разных позиций, с разной остротой зрения и т. д. Скорее радуга – это то, что в эмпирическом мире тоже можно было бы назвать предметом самим по себе (если условятся, что это выражение приемлемо в обыденной речи). Если же речь идет о научном познании, которое допытывается, что же стоит за этой данностью, то мы действительно назовем радугу явлением. Но тогда с трансцендентальной точки зрения радуга – это явление дождя, т. е. явление явления, а дождь, капли, их округлая форма, пространство, в котором они падают, суть явления неизвестно чего.

Различие радуги и дождя не является, как это ни странно, иллюстрацией эмпирического различия, сделанного в первой, «эмпирической» части текста. В первой части речь идет о существенном и несущественном при созерцании явления, или, точнее, при созерцаемом явлении, но мы не можем назвать несущественным, а тем более случайным восприятие радуги. Радуга довольно частое явление – явление в смысле действительного физического процесса, восприятие которого не случайно, хотя и меняется в зависимости от положения наблюдателя. Однако меняется от положения наблюдателя и восприятие дождя, так же как и восприятие любого предмета.

Кант не мог бы начать рассуждение с предметов, т. е. следующим образом: в эмпирическом мире мы различаем сами предметы и их явления. В этом случае он рассуждал бы об эмпирическом мире с эмпирической точки зрения, и переход к трансцендентальной позиции потребовал бы особых процедур. (Гуссерль осознал необходимость таких процедур, переводящих эмпирическую позицию, которая также неоднородна и скорее иерархична, в феноменологическую. Другое дело, насколько убедительными были эти обоснования.) Кант начинает рассуждение уже с трансцендентальной точки зрения, которая оказывается тавтологичной, т. е. невозможной. Превратить предмет в явление посредством простого переименования, как это делает Кант, не представляется возможным. Если мы назовем предмет явлением, то второе, «случайное» явление будет, как мы уже отмечали, явлением явления. Поэтому Кант вынужден начать рассуждение не с предметов, но с явлений: всё есть явления, и среди них мы различаем то, что в эмпирическом мире называют предметом самим по себе (когда все чувства показывают одно и то же), и то, что называют явлением. Кант называет это различие эмпирическим, тем самым представляя это описание как описание эмпирического мира. Однако является ли само описание эмпирическим, а

не схематическим? Иначе говоря, исходит ли это описание из определенного опыта или же это квазиописание и само различие только квазиэмпирическое или, лучше сказать, наполовину эмпирическое. На половинчатый в этом смысле характер описания указывает уже термин «предмет в себе самом», или «предмет сам по себе». Какими бы оттенками смысла ни наделить термин *Gegenstand an sich selbst* при переводе на русский язык, так или иначе, таких выражений в обыденной речи и даже в научном лексиконе не существует. Этот полуэмпирический и полутрансцендентальный термин указывает на уже принятую предпосылку неэмпирического различия – явления и вещей в себе или самих по себе (значения основных «вещественных» терминов Канта – тема отдельного исследования).

В четвертой, второй «трансцендентальной» части текста Кант предлагает отвлечься от всякой согласованности с чувствами и спросить, показывает ли «это эмпирическое вообще» (не ясно, что имеется в виду, то ли дождь, то ли сам факт радуги при дожде – Лосский так и переводит – «эмпирический факт») предмет сам по себе. Возникает вопрос: каким образом можно отвлечься от «этого эмпирического вообще», и «вообще», что могло бы означать это словосочетание? Можно говорить об эмпирическом вообще, или эмпирическом как таковом, понимая под этим абстракцию от конкретно эмпирического. Однако мы имеем дело с весьма странным словосочетанием: «*это эмпирическое вообще* (курсив мой. – В.М.)». Не должны ли мы все-таки выбрать: или *это эмпирическое*, или *эмпирическое вообще*? Кант предлагает задать вопрос о том, может ли этот гибрид из *это* и *вообще* показать предмет в себе, или сам по себе, т. е. независимо о чувственности. Иначе говоря, отвлекаясь от чувственности, нужно ответить на вопрос, можно ли достичь самого по себе предмета независимо от чувственности, т. е. отвлекаясь от нее. Этот вопрос можно конкретизировать: если мы закроем глаза, то не перестанем ли мы что-либо видеть?

Тавтологичность трансцендентализма как в утверждениях, так и в вопрошаниях очевидна; как же обстоит дело с постановкой и разрешением определенных проблем с трансцендентальной точки зрения?

#### IV. Идентификация и «общий опыт»

Эмпирическое различие между самим предметом и его ситуативным явлением (случайным все же явление предмета назвать трудно, так же как и его созерцание) является основой идентификации предмета. Постановка проблемы идентификации в эмпирической сфере, хотя это уже тавтология, ибо ни в какой другой эта проблема не возникает, является безусловной заслугой Канта. Отказ от субстанций совершился уже в английском эмпиризме: существование и свойства вещи уже не нуждаются в особой подпорке. Однако сама проблема еще не была поставлена: восприятие как критерий существования у Беркли не дает еще возможности идентифицировать предмет; принцип первичности перцепции относительно идей у Юма – также. Первые подходы к ней наметил Кант с помощью «общего опыта» и эмпирического различия «самого предмета» и его «явления». В основе этого различия лежит, как мы видели, другое различие – между существенным и случайным в созерцании явленного. Если мы осознаем, что наша идентификация предмета действительна относительно всех наших чувств, мы говорим, не сомневаясь, что это сам предмет, а не то, чем он нам кажется. К примеру, мы воспринимаем предмет различными органами чувств и с различного расстояния, и при этом он дан нам как один и тот же предмет. Мы можем сказать: перед нами сам предмет, и определение его свойств не зависит от того или иного воспринимающего его органа чувств и положения. В плане постановки проблемы идентификации предмета Кант несомненно новатор: существование и свойства предмета определяются не через субстанцию, какого бы рода она ни была, но посредством согласованности воспринимающих предмет органов чувств.

Для Канта физическое понятие о самом предмете (или предмете самом по себе), т. е. о дожде как физическом явлении, предстает в общем [для всех] опыте (*allgemeine Erfahrung*). Этот термин встречается дважды в первом издании *Критики*, во втором остается только один раз – в рассматриваемом нами отрывке. Лосский передает этот термин в обоих случаях как «всеобщий опыт». Редакторы [Кант, 1964] переводят это выражение в данном месте как «обычный для всех опыт» [там же, с. 146], а в тексте первого издания (в приложении), где несколько проясняется, что же такое *allgemeine Erfahrung*, – как «всеобщий опыт» [там же, с. 708]. Такой перевод сохраняется и в издании [Кант, 1994]. В издании [Кант, 2006 (1)] в обоих случаях дан перевод Лосского. Формально перевод верен, ибо *allgemein* может означать как «общий», так и «всеобщий», но сомнение возникает уже в связи с тем, что, по Канту, как раз опыту не присуща всеобщность. Поэтому попытка редакторов издания [Кант, 1964] сделать перевод этого места более точным по смыслу оправданна, хотя и не вполне удовлетворительна. Обычный опыт может быть и обыденным.

Перевод термина предполагает не только сопоставление с концепцией, но и реконструкцию проблемы. Какова же проблема? Для Канта – это проблема единства опыта как необходимая предпосылка объективности познания. «Общий [для всех] опыт» (так я предлагаю переводить этот термин) у Канта – это не универсальный, или всеобщий, опыт; но это опыт, необходимый «для всех» и у всех. Тем не менее это все же опыт, и он противопоставляется Кантом априорному познанию: он не дает необходимости и всеобщности познанию. В *Прологоменах* этот термин вообще отсутствует, здесь мы имеем как раз дело не с общим, но именно с обыденным опытом (*gemeine Erfahrung*). «Общий опыт» – это как бы третий путь, соединяющий в себе опыт, понятый как восприятие и множественность восприятий (одно из значений опыта у Канта) и синтеза рассудка, из которых синтез рекогниции в понятии выходит в данном случае на передний план. Краткие, но емкие разъяснения того, что такое общий опыт, мы находим в *Opus postumum*: «Если рассматривать объективно, то существует только Один опыт, и если субъективно говорят об опытах, то они не что иное, как части и законосообразно связанные агрегаты одного синтетически // общего опыта (*allgemeine Erfahrung*)» [Kant, 1936, S. 247]. Аналогичное место мы находим в первом издании *Критики* сразу же за экспликацией синтеза рекогниции в понятии: «Существует только один опыт, в котором все восприятия представлены как непрерывно и закономерно связанные; точно так же существует только одно пространство и время, в котором (во времени. – *В.М.*) имеют место все формы явлений и все отношения бытия и небытия. Если говорят о различных опытах, то восприятий может быть много лишь в той мере, в какой они принадлежат одному и тому же общему опыту. Сплошное и синтетическое единство восприятий составляет как раз форму опыта, и она есть не что иное, как синтетическое единство явлений согласно понятиям» [Kant A 110; см. также: Кант, 1964, с. 707–708<sup>3</sup>]. Речь идет при этом об одном опыте не в нумерическом смысле: не об одном-единственном, но об одном как едином. Точно так же пространство одно не в том смысле, что второго вообще нет, а в том, что в любом созерцании пространство – единая его форма, а в едином времени (все же только во времени (*in welcher*), а не в пространстве и времени, как это во всех трех упомянутых русских изданиях) имеют место все отношения бытия и небытия.

Очевидно, что Кант как в первом, так и во втором случае говорит о языковой форме: не нужно говорить об опыте во множественном числе, потому что опыт – это всегда единство, и если мы скажем «много опытов», мы вынуждены будем искать для них какой-то один единый опыт. Так что речь идет не о различиях в опыте, как в двуязычном издании, и не о различном опыте, как у Лосского, а именно о слове «опыт» во множественном числе. Общий опыт у Канта – это по существу синтез, который дает, или, если употребить более современный термин, конституирует, предмет, от-

<sup>3</sup> В переводе Лосского изменен акцент, и при этом не только основная мысль Канта отходит на задний план, но и допущена ошибка: только во времени, но не во времени и в пространстве.

крывая путь, так полагает Кант, к объективности познания: «Любой общий опыт доказуем, любой отдельный особенный недоказуем», – пишет Кант [Кант, 1966, с. 443]. Доказуемость общего опыта означает лишь то, что в нем может быть предьявлен синтезированный предмет, в отличие от отдельного опыта, который соответствует лишь одной позиции относительно чувственности и предмета предьявить не может.

Таким образом, общий опыт имеет непосредственное отношение к проблеме идентификации (рекогниции) предмета, и эта проблема отнюдь не является специфически кантовской, хотя Кант здесь, повторим еще раз, новатор в плане ее постановки, но одной из основных проблем философии и психологии. Однако общий опыт как опыт согласования чувств все же не является конечной инстанцией. Этот опыт основан, в свою очередь, на опыте различия и сопряженности частей и целого, который является фундаментальным опытом сознания в широком смысле слова: познания, эмоциональной жизни и практических действий.

Кант фактически зафиксировал этот опыт в качестве фундаментального, но догма изначального противопоставления чувственности и рассудка воспрепятствовала сделать это явным. У Канта этот опыт относится только к области эмпирии, и в этом смысле общий опыт противопоставляется трансцендентальной установке (вопрос о том, каким образом Кант пытается применить опыт идентификации за пределами эмпирии, т. е. к вещам в себе, в этой статье мы не рассматриваем).

Общий опыт является исходным пунктом рассуждений Канта о вещи в себе. В трансцендентальной установке как раз и должен, по замыслу Канта, совершиться выход за пределы опыта, следовательно, за пределы общего для всех опыта. Вряд ли, однако, можно миновать эмпирию при постановке трансцендентальных вопросов. Кроме того, вряд ли можно выйти за пределы фундаментального опыта различия частей и целого, не получив при этом тавтологии или абсурда.

Обращаясь к описанию общего опыта, Кант говорит, однако, не о воспринимаемых предметах, но о воспринимаемых, или созерцаемых, явлениях. Таким образом, сразу же предполагается, что мы имеем дело только с явлениями, из которых одни мы называем так, а другие иначе. Причем описанию опыта, или эмпирического мира, навязывается терминологическая форма, применяемая затем к трансцендентальному различению, или трансцендентальному миру. Идентифицированный предмет предлагается называть предметом самим по себе или предметом в себе (Лосский сразу же переводит *Gegenstand an sich selbst* как «вещь в себе», не замечая, что речь идет пока об эмпирическом различении, при котором «вещи в себе» пока еще не «проявляют себя»).

Движение терминологии сквозь учения и проблемы тематизируется не часто, хотя это чрезвычайно важный аспект историко-философского исследования. Особенно важным это исследование становится тогда, когда автор вводит новую терминологию или широко употребляет синонимические термины. Таков случай Канта. С помощью однотипных терминологических форм *an sich* и *an sich selbst*, к которым по очереди добавляются *Sache*, *Gegenstand*, *Ding*, *Objekt* и даже *Subjekt* (сколько всего «в себе» и «самого по себе!»), к описанию опыта (в данном случае опыта идентификации) примешивается, или лучше, сказать, подмешивается, трансцендентальная составляющая. Вопрос в том, случайна ли эта «очередь» или же Кант выстраивает термины (это касается прежде всего первых трех – *Sache*, *Gegenstand*, *Ding*) в определенном порядке, в соответствии с их функциями?

Поскольку речь идет об эмпирическом мире, в котором любой и каждый предмет дан в опыте, называть какой-либо предмет предметом самим по себе или предметом в себе было бы, по меньшей мере, странно. К примеру (пример Вл. Соловьева), если мы распознаем, что перед нами самовар, а не шахматная доска и это согласуется с любым и каждым нашим чувством, то вряд ли мы будем называть самовар предметом самим по себе. Если строго следовать Канту, то созерцание «предмета самого по себе» таково, что оно имеет силу для любого чувства и любого положения. Мы могли бы сказать, что в этом случае созерцание предмета не зависит от какого-либо чувства

или положения. Но у Канта это выражено, как мы видели, в позитивном модусе: «имеет силу для всякого человеческого чувства вообще». В таком случае о каком же предмете в себе или самом по себе может идти речь, если его идентификация прямо связана с человеческой чувственностью? Речь может идти только о том, что «на самом деле», а это «само дело» вовсе не требует, чтобы оно было само по себе – на то оно и «дело». Однако форма *an sich selbst* (язык, тем более терминологический, – это «страшная сила») подталкивает нас к тому, чтобы преодолеть «ошибку» эмпирического мировоззрения и объявить: на самом деле никакого предмета самого по себе в эмпирическом мире быть не может, этот предмет – только явление, и никакого «на самом деле» на самом деле не существует.

То, что невозможно в плане общего опыта – опыта сочетания частей и целого, опыта различения частей и целого, не обязательно невозможно практически. Деформация опыта осуществляется через насилие, иррациональность действий, желаний, целей. Как таковой трансцендентализм – это попытка выйти за пределы опыта, чтобы выявить условия его возможности. Мы видели, что такая попытка с логической точки зрения ведет к тавтологиям. Таким образом, трансцендентализм не основывается ни на опыте, ни на логике. Однако фактически и практически он не только возможен, но и действителен как схематизм действия и управления в сообществах самого различного типа в эпоху осознаваемых интенсивных изменений. Такого типа управление основывается не на опыте коммуникации между управляющими и управляемыми, но на варьировании структурных связей управляющих и внедрении в сознание управляемых формально-структурного элемента как парадигмы действий. Такой тип управления можно было бы назвать социальным трансцендентализмом. Своей кульминации социальный трансцендентализм достигает в тоталитарных государствах в эпоху их становления и «развития», где идеальным контролем над действиями и поведением является схематизм внутреннего опыта. Человеческое Я должно стать трансцендентальным, или чистым (как в теории), чтобы быть способным сопровождать все возникающие представления. Тем самым все представления подвергаются контролю на предмет их принадлежности своему, а не чужому сознанию.

Концепции, которые пытаются обосновать возможность исследования опыта «извне», можно назвать радикальным трансцендентализмом. Умеренный трансцендентализм не предполагает выхода за пределы опыта как такового, но сам переход от опыта к опыту рассматривает как особый, «сверхъестественный», или «противоестественный» (*widernatürlich* – термин Гуссерля), вид опыта или вообще не рассматривает его как определенный тип опыта. Такова феноменологическая редукция Гуссерля в *Идеях I*. Исследование опыта как опыта и переходов от опыта к опыту как определенный вид опыта (для этого необходимым понятием становится иерархия опыта) покидает почву трансцендентализма.

### Список литературы

- Гуссерль, 2005 – Гуссерль Э. Избр. работы. М.: Территория будущего, 2005. 459 с.  
 Кант, 1964 – Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. 799 с.  
 Кант, 1994 – Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. 741 с.  
 Кант, 1999 – Кант И. Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского. С вариантами пер. на рус. и европ. яз. Отв. ред., сост. и авт. вступ. ст. В.А. Жучков. М.: Наука, 1999. 665 с.  
 Кант, 2006 – Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2. Ч. 2. М.: Наука, 2006. 935 с.  
 Cairns, 1973 – Cairns D. My own life // F. Kersten, R. Zaner, ed. Phenomenology: Continuation and criticism. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973. XII, 267 p.  
 Kant, 1936 – Kant's Gesammelte Schriften. Bd. XXI. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter & Co, 1936. 645 S.  
 Kant, 1966 – Kants Gesammelte Schriften. Bd. XXIV. Berlin, 1966. 496 S.  
 Kant, (A, B) – Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Leipzig & Reclam, 1979. 1022 S.

## Differences and Tautologies. Problems and Terms in Kant's Transcendentalism

*Victor Molchanov*

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow, Professor. Russian State University for the Humanities. 6 Miuskaya square, Moscow, 125993, Russian Federation; e-mail: victor.molchanov@gmail.com

In this paper I raise a question of the structural and empirical origins of transcendentalism. The difference between the Kantian and Husserlian understanding of the tasks of philosophy as well as the relation of terms and problems in historical and philosophical research is considered. The passage from the first edition of the Critique of Pure Reason concerning the difference between rainbow and rain in empirical and transcendental dimensions is analyzed in detail. The ambiguity of Kant's basic concepts, the tautological and contradictory nature of his arguments are revealed. The translations into Russian of the main Kant's terms are analyzed.

**Keywords:** I. Kant, transcendentalism, tautology, philosophy, thing in itself, experience, appearance, object

### References

- Cairns D. My own life. In: F. Kersten, R. Zaner, ed. *Phenomenology: Continuation and criticism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973. XII, 267 p.
- Husserl E. *Izbrannye raboty* [Selected Works]. Moscow: Territoria buduschhego Publ., 2005. 459 p. (In Russian)
- Kant I. *Sochineniia v shesti tomah* [Works, 6 vols.], vol. 3. Moscow: Mysl Publ., 1964. 799 p. (In Russian)
- Kant I. *Sobranie sochineniy v vosmy tomah* [Works, 8 vols.], vol. 3. Moscow: Choro Publ., 1994. 741 p. (In Russian)
- Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of pure Reason], transl. by N.O. Lossky. S variantami perevoda na russkiy i evropeiskie iaziki. Otvetstvenniy redactor, sostavitel i avtor vstupitelnoi statii V.A. Schhuchkov. Moscow: Nauka Publ., 1999. 665 p. (In Russian)
- Kant I. *Sochineniia na nemetskom i russkom iazikah* [Works in German and Russian], vol. 2, part 2. Moskow: Nauka Publ., 2006. 935 p. (In Russian)
- Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. XXI. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyer & Co, 1936. 645 S.
- Kants Gesammelte Schriften*, Bd. XXIV. Berlin: Walter de Gruyer & Co, 1966. 496 S.
- Kant, (A, B) – Kant I. *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Reclam, 1979. 1022 S.

## МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

*М.А. Ведешкин*

### **«Когда я вышел уже из детского возраста, мой путь лежал через труды Платона и Аристотеля»: Аристотель и перипатетическая традиция в куррикулуме Юлиана Отступника\***

*Ведешкин Михаил Александрович* – кандидат исторических наук, научный сотрудник. Институт всеобщей истории РАН. Российская Федерация, 119334, г. Москва, Ленинский пр-т, 32а; e-mail: Balatar@mail.ru

Настоящая статья нацелена на выявление источников знаний императора Флавия Клавдия Юлиана о перипатетической философии и наследии Аристотеля посредством анализа философских интересов его учителей и наставников. В статье также дается оценка их влияния на становление будущего Отступника.

**Ключевые слова:** Юлиан Отступник, Аристотель, перипатетики, Поздняя Античность, образование в Поздней Античности

Император Флавий Клавдий Юлиан, вошедший в историю под прозвищем Отступник, был не только выдающимся реформатором и полководцем, но также талантливым литератором и оригинальным религиозным мыслителем. Исследователи творческого наследия императора справедливо выделяют прямую зависимость его теософских трудов от традиций теургической школы неоплатонизма. Вместе с тем образование Юлиана не ограничивалось изучением трудов Платона, Плотина, Порфирия и Ямвлиха. Мощное влияние на формирование философско-религиозной концепции императора оказали труды Аристотеля и философов-перипатетиков.

Несмотря на то, что в целом Юлиан оценивал Аристотеля ниже Платона<sup>1</sup>, его преклонение перед Стагиритом несомненно. В своих трудах Юлиан не только часто упоминал об Аристотеле как о боговдохновенном мудреце [см., например: Юлиан. Ор. III. 107b; VI. 237c-d], но и обильно цитировал его произведения. Анализ трудов Юлиана позволяет утверждать, что император был знаком с достаточно значительной частью корпуса текстов Аристотеля. Так, в трактате «К царю Солнцу», посвященном центральному божеству теософии Юлиана Гелиосу, император доказывал первенство солярного божества среди прочих сил и животворное влияние светила на человека, апеллируя к таким сочинениям Стагирита, как «Физика», «О душе» и «Никомахова этика» [Юлиан. Ор. IV. 131b; 133d, 138a, 142d; 151d].

В трактате «К Матери богов» Юлиан, обосновывая божественную природу души и критикуя перипатетическую традицию Ксенарха и Теофраста, прибегал к терминологии и прямым цитатам из Аристотеля [Юлиан. Ор. V. 162-164; 178c]. Выступая против «невежественных киников», осмеливавшихся недостаточно почти-

\* Работа выполнена в рамках Проекта (№ 15–18–300005), поддержанного РНФ.

<sup>1</sup> С точки зрения Юлиана, наследие Аристотеля должно было изучаться лишь в контексте платоновской традиции [Юлиан. Ор. V. 162b].

тельно отзываться о классической мифологической традиции, император полагал Аристотеля своим союзником и прибегал к его авторитету, защищая скрытые истины, якобы содержащиеся в древних преданиях [Юлиан. Or. VI. 185a; 190; 197d; 202d; Or. 217b; 236d; 237c-d]. **Одним из основных предметов знаменитого эпистолярного спора, разгоревшегося между Юлианом и философом Фемистием, являлся вопрос об истинном понимании разработанной в «Политике» концепции добродетельной жизни и соотношении достоинств жизни политической и теоретической** [Юлиан. Ep. Ad Them. 256c; 260d].

В целом среди всех упоминаемых и цитируемых Юлианом философов и писателей Аристотель стоит на третьем месте, уступая лишь Гомеру и Платону<sup>2</sup>. Целью данной статьи является выявление источников знаний Юлиана о наследии Аристотеля и перипатетической традиции.

Впервые Юлиан столкнулся с творчеством Аристотеля в весьма юном возрасте. После убийства родни Юлиана в ходе инспирированного Констанцием II солдатского мятежа 337 г.<sup>3</sup>, мальчик был вверен заботам его родича – епископа Евсевия Никомедийского<sup>4</sup>, который приставил к ребенку евнуха-варвара Мардония в качестве педагога. Мардоний был ответственен за воспитание и образование оставшегося сиротой мальчика с 337 по 342 г.<sup>5</sup> Мардоний служил семье Юлиана на протяжении трех поколений и воспитывал еще его мать – Басилину<sup>6</sup>. Многолетнее изучение культурного наследия Греции сделало варвара-раба ревностным поклонником классической традиции. Судя по всему, ребенок был очень привязан к своему наставнику. В своих сочинениях Юлиан вспоминал о нем с неизменной теплотой и на протяжении всей жизни продолжал руководствоваться внушенными им идеалами [см.: Юлиан. Or. VIII. 241; Ep. ad Athen. 274; Misopog. 351ff]<sup>7</sup>. Согласно свидетельству самого императора, этот, как его называл Юлиан, «скиф» [см.: Юлиан. Misopog. 352a-b] **стал первым проводником Отступника в мир классической литературы и философии. Вероятно, именно от Мардония Юлиан получил первые знания об Аристотеле и его учении. В трактате «Мисопогон» император упоминал, что Мардоний почитал наследие Аристотеля наравне с трудами Платона и Теофраста и неизменно поддерживал своего подопечного в стремлении изучать философию** [Юлиан. Misopog. 353].

В 342 г. Юлиан и его единокровный брат Галл были сосланы в Македонию – одно из императорских поместий, расположенное в Каппадокии. Здесь к ним был приставлен штат христианских наставников, стремившихся воспитать молодых людей в духе новой веры [см.: Euparius. V. Soph. 473]. Несмотря на отмечаемую самим Юлианом «несерьезность» этих занятий [см.: Юлиан. Ep. ad Ath. 274], юноша все же нашел способ продолжить образование. Глава его наставников-надзирателей, о котором император в дальнейшем писал с нескрываемой неприязнью<sup>8</sup>, Георгий Каппадокийский имел весьма солидную библиотеку, включавшую в себя помимо христианской литературы подборку трудов по философии и риторике. Юлиану было позволено брать оттуда книги. За шесть лет пребывания в Македониуме [см.: Юлиан. Ep. ad Athen. 271] молодой человек основательно с ней ознакомился [Юлиан. Ep. 51(107)]<sup>9</sup>. К сожалению, данных о трудах, составлявших эту библиотеку, не сохранилось. Впрочем, на-

<sup>2</sup> Анализ цитирований у Юлиана см. в [Bouffartigue, 1992, Ch. VIII; Schwarz, 1892].

<sup>3</sup> Об уничтожении младших ветвей дома Констанция Хлора в 337 г. см. [Burgess, 2008].

<sup>4</sup> О родстве епископа Евсевия и Юлиана упоминал Аммиан Марцеллин. См. [Ammianus. XXII. 9.4]. Так как Евсевий не был связан кровнородственными отношениями с домом Констанция Хлора, епископ несомненно являлся родичем Юлиана по матери.

<sup>5</sup> Сам Юлиан писал, что он был вверен заботам Мардония в семилетнем возрасте [Юлиан. Misopog. 352]. Ср. [Libanius. Or. XVIII. 11].

<sup>6</sup> См. [ibid.].

<sup>7</sup> О благотворном влиянии евнуха на будущего императора также писал Либаний [Libanius. Or. XVIII.11]. О нем же см. в [Soc. III. 1].

<sup>8</sup> В письме к александрийцам, растерзавшим Георгия в декабре 361 г., император признавал, что его каппадокийский воспитатель был достоин подобной участи [Юлиан. Ep. 29(60)].

<sup>9</sup> Нумерация писем Юлиана дается по изд. Фурмана, в скобках приведена нумерация изд. Биде.

личие в ней сочинений Аристотеля весьма вероятно. Юлиан вспоминал собрание Георгия как «богатейшую и громадную библиотеку трудов самых разных философов» [Юлиан. Ер. 50(106)]. Едва ли такая основательная коллекция не включала трудов одного из самых влиятельных философов античности.

В 348 г., после того как Галл был принят ко двору Констанция II, Юлиан был вызволен из Макеллума. Новым местом его пребывания был назначен Константинополь, где он продолжил свое обучение под руководством христианского софиста Экеболия<sup>10</sup>. Вероятно, в то же время будущий император начал слушать лекции недавно начавшего преподавать в столице философа Фемистия<sup>11</sup>. Фемистий являлся виднейшим в IV столетии исследователем наследия Аристотеля. Его перу принадлежали известные как на грекоязычном Востоке, так и на латинском Западе парафразы Аристотеля<sup>12</sup>, а также ряд учебных комментариев на различные трактаты Стагирита. Сам Юлиан впоследствии признавал, что его учитель был истинным знатоком творчества Аристотеля. Юлиан шутливо отмечал, что цитировать Аристотеля в письме к Фемистию так же бессмысленно, как и «привозить в Афины сову» [Юлиан. Ер. ad Themistius. 260]<sup>13</sup>. По прошествии более чем двадцати лет после смерти императора Фемистий упоминал, что Юлиан признавал за ним первенство среди современных философов [Themistius. Or. XXXI. 354]. Очевидно, во время занятий с Фемистием будущий император серьезно углубил свое знание перипатетической философии.

Несмотря на уважение, которое Юлиан испытывал к своему учителю, в их отношениях не было теплоты. Непреодолимой преградой между Фемистием и его учеником являлось то положение, которое константинопольский философ занимал при дворе ненавистного Юлиану Констанция II. Еще одним фактором, определившим напряженность отношений между Юлианом и Фемистием, станет коренное противоречие в оценке современных им философских школ. Фемистий принадлежал к числу комментаторов-формалистов, отрицавших распространенные в IV столетии мистические интерпретации наследия классических авторов и критически относившихся к популярности теургической школы Ямвлиха Халкидского с ее чрезмерным почтением к пифагорейству и халдейским оракулам [см.: Them. Or. XXIII. 295; Penella, 1999, p. 122, примеч. 25]. Его экзальтированный ученик, напротив, предпочитал пафос теургического богопознания аналитической традиции [см., например: Юлиан. Or. V. 162b]. Эти противоречия в итоге приведут к тому, что после вступления Юлиана на престол Фемистий не будет вхож в ближайшее окружение императора<sup>14</sup>. Обучение

<sup>10</sup> О нем: [Jones, Martindale, Morris, 1971, p. 409].

<sup>11</sup> Факт обучения Юлиана у Фемистия является дискуссионным. Несмотря на то, что император в письме к Фемистию прямо упоминал о своем ученичестве у константинопольского философа [Юлиан. Ер. ad Them. 257; 259], ряд авторов продолжает отрицать ценность данного свидетельства. См., напр.: [Bouffartigue, 1992, p. 22, 299–300; Prato, Fomago, 1984, p. 47]. Большинство исследователей признают, что Юлиан все же брал уроки у Фемистия. См.: [Bradbury, 1987, p. 236; Brauch, 1993a; Daly, 1980, p. 2–3; Heather, Moncur, 2001, p. 139; Henck, 2001, p. 175; Smith, 1995, p. 27; Vanderspoel, 1995, p. 118]. О времени знакомства Юлиана с Фемистием см.: [Vanderspoel, 1995, p. 118].

<sup>12</sup> Фемистиевы парафразы «Первой» и «Второй Аналитики», переведенных на латинский язык знаменитым вождем римской языческой знати второй половины IV в. Веттием Агорием Претекстатом, пользовались широкой известностью на Западе на протяжении, по крайней мере, нескольких столетий. Именно их использовал Бозций [Boethius. Comm. In Arist. Peri Hermineas. II. 3–4].

<sup>13</sup> Ср.: «в Тулу со своим самоваром».

<sup>14</sup> Об отношениях Фемистия и Юлиана см.: [Daly, 1980; Elm, 2012, p. 82ff; Heather, Moncur, 2001, p. 138ff; Vanderspoel, 1995, p. 125–134]. Согласно данным Свиды, при Юлиане Фемистий занимал пост префекта Константинополя (Suda. Theta, 122). На это же намекает и сохранившийся арабский текст послания Фемистия к Юлиану (т. н. Risāla), переводчик которого Ибн Зура в заглавии обозначал Фемистия как «визиря» Юлиана [Vanderspoel, 1995, p. 241]. Эти свидетельства позволили некоторым исследователям утверждать, что Фемистий был близок к Юлиану, пользовался его расположением и действительно занимал пост префекта Константинополя в конце 361 – начале 362 г. См.: [Brauch, 1993b; Brauch, 1993a; Swain, 2013, p. 83–87]. По той причине, что ни один из современников (в том числе и сам Фемистий [см. в особенности: Themistius. Or. XXXIV]) не упоминал, что занимал какой-либо пост при Юлиане, данная точка зрения остается маргинальной.

Юлиана у Фемистия не могло продолжаться более двух лет. Уже в 350 г. август Константин, обеспокоенный ростом популярности Юлиана в столице, приказал юноше покинуть Константинополь и вернуться в Никомедию.

В 351 г. его старший брат Галл был провозглашен цезарем Востока, что дало Юлиану относительную свободу передвижения и выбора преподавателей. На протяжении последующих трех лет Юлиан обучался в крупнейших культурно-образовательных центрах Малой Азии. Именно тогда молодой человек впервые познакомился с исповедовавшими теургический неоплатонизм ямвлихианского толка представителями Пергамской школы. Это знакомство оказало решающее влияние на формирование религиозных и философских воззрений Отступника. Будущий император последовательно обучался у главы школы Эдесия Каппадокийского и его учеников: Евсевия Миндского, Хризафия Сардского и Максима Эфесского. Так как сочинения Эдесия не сохранились, невозможно с точностью установить влияние Аристотеля на его философскую концепцию. О том, что Эдесий считал изучение перипатетической традиции необходимым, свидетельствовал ученик Хризафия Евнапий Сардский, отмечавший, что первые годы занятий его наставника у Эдесия были посвящены изучению не только Платона, но и Аристотеля [Eunapius. V. Soph. 501]. Прямым указанием на ту высокую роль, которую занимал курс Аристотеля в школе Эдесия, является упоминание Юлиана о том, что изучением перипатетической традиции занимался один из известнейших учеников Эдесия – Приск Эпирский, посвятивший Аристотелю, по крайней мере, одно произведение [Юлиан. Ер. 2(6)].

Можно предположить, что, продолжая традиции учителя Эдесия – Ямвлиха Халкидского, неоплатоники пергамской школы прежде всего уделяли внимание трудам Аристотеля в плане их согласия с Платоном [см. Hadot, 2015, p. 65–73; Smith, 1995, p. 38]. Согласно ямвлиховой концепции, платонизм был прямым продолжением учения Пифагора – «божественного» основателя эллинской философии, а все положения Аристотеля, не согласовавшиеся с трудами пифагорейцев (например, Архита Таренского), считались заведомо неверными и происходили от недостатка понимания [Hadot, 2015, p. 68ff]. Сам Юлиан, слушавший лекции Эдесия, позднее упоминал, что «предположения Аристотеля несовершенны, когда они не приведены в согласие с положениями Платона» [Юлиан. Or. V. 162b]. Можно предположить, что читавшийся в школе Эдесия курс Аристотеля был выхолощен от всех положений, противоречащих Платону в рецепции ямвлихианской традиции.

Среди учеников Эдесия Юлиан всегда особенно отмечал Максима Эфесского. Мистик и теург Максим оказал решающее влияние на философское и религиозное становление императора. Очевидно, именно благодаря общению с ним Юлиан окончательно порвал с христианством и обратился к почитанию древних богов. Переписка Юлиана с Максимом свидетельствует о величайшем почтении, которое испытывал император к своему бывшему учителю, воспринимая его как духовного отца [см. Юлиан. Ер. 13(8); (12); (59)]. После своего вступления на престол Юлиан призвал Максима ко двору и окружил его высочайшими (а по мнению ряда современников, даже чрезмерными) почестями<sup>15</sup>.

Современникам Максим, «отвергавший любые логические исследования чудесного» [Eunapius. V. Soph. 470], запомнился в основном волхвованием [см.: *ibid.* 470–471], анимированием статуй [*ibid.* 476] и предсказаниями будущего [Theodoretus. HE. III. 28]. Однако обучение Юлиана в Эфесе едва ли ограничивалось изучением тайн теургии. Судя по свидетельствам философов последующих поколений, интересы мистика были гораздо обширнее. Неоплатоникам V–VI вв. Максим был известен прежде всего как комментатор Аристотеля. Согласно данным Симпликия, эфесский теург написал комментарий на «Категории» [Simplicius. In Cat. I. 13–16]

<sup>15</sup> О влиянии Максима на Юлиана и его положении при дворе Отступника см. [Eunapius. V. Soph. 476–478; Ammianus. XXII. 7.3; XXIX. 1.42; Socrates. III. 1; Sozomenus. V. 2; Libanius. Or. XII. 34; XIII. 12; XIV. 32; XVIII. 155–156].

и «О небе» [Simplicius. In Arist. Phys. 4. P. 592. 6-10]. По свидетельству Аммония и Давида Анахта, Максим уделял пристальное внимание перипатетическому учению о силлогизмах. Продолжая традиции Теофраста, Боэта, Порфирия и Ямвлиха, Максим называл совершенными и не нуждающимися ни в чем постороннем все терминологически обоснованные силлогизмы. Тезисы Максима вызвали критику Фемистия, защищавшего аристотелевскую концепцию силлогизмов, согласно которой совершенными являлись лишь силлогизмы, построенные по первому типу<sup>16</sup>. Вандерспоел, опираясь на данные такого позднего источника, как Свида [Sud. Mu, 174], высказывал предположение, что споривший с Фемистием Максим – это не Максим Эфесский, а Максим Византийский [Vanderspoel, 1987]. Данная гипотеза опровергается сохранившимся в армянском переводе гораздо более ранним текстом «Толкования на Аналитику» Давида Анахта. В нем споривший с Фемистием Максим назван «Максимом Урхийским, учеником Ямвлиха» [Давид Непобедимый. In An. 11]. В поздней Античности и Средневековье армяне называли сирийскую Эдессу Урхой. Очевидно, что переводчик Давида Анахта с греческого на армянский принял имя учителя Максима – Эдесия за место его рождения. Максим Эфесский стал Максимом Эдесским, таким образом в тексте армянского переводчика появился Максим Урхийский. В оригинальном тексте Давида Максим должен был именоваться Максимом, учеником Эдесия, ученика Ямвлиха, что подтверждает и традиционную идентификацию участников спора, и интерес Максима к Аристотелю.

В начале 362 г.<sup>17</sup> диспут двух философов был вынесен на суд их царственного ученика, который присудил победу Максиму [Ammonius In. An. Pr. I. 1.108; Давид Непобедимый. In An. 11]. Вероятно, именно этот спор побудил Юлиана написать сочинение «О трех типах»<sup>18</sup> [ibid.; Sud. Iota, 437] – единственную из его работ, полностью посвященную перипатетической традиции.

Еще одним (и, пожалуй, самым неожиданным) наставником Юлиана, влияние которого могло сказаться на приобщении юноши к наследию Аристотеля, был странствующий христианский софист и философ, основатель арианской секты аномеев-евномииан – Аэций Антиохийский. Происходивший из низов римского общества и сменивший множество учителей Аэций смог получить превосходное образование и стать одним из наиболее оригинальных христианских мыслителей своей эпохи<sup>19</sup>. Из числа многих соперничавших богословов середины IV столетия Аэция выделяло превосходное знание Аристотеля. По свидетельствам современников, Аэция прославило именно виртуозное владение аристотелевской диалектикой, дававшее ему преимущество в теологических диспутах [Socrates. II. 35; Eriphanius. Panar. 56(76).2; Gregorius Nyssenus. Adv. Eunom. I. 6]. Около 351 г. он был представлен Галлу, в то время цезарю Востока, и вскоре стал его доверенным лицом и придворным богословом [Philostorgius. III. 27; Gregorius Nyssenus. Adv. Eunom. I. 6].

Узнав об общении младшего брата с язычниками и справедливо заподозрив его в вероотступничестве, Галл, стремившийся укрепить благочестие Юлиана, прислал к нему Аэция [Юлиан. Ep. 82W<sup>20</sup>]<sup>21</sup>. В итоге Юлиану удалось развеять опасения Галла, убедив Аэция в своем искреннем следовании евангельским заветам [ibid.]. Несмотря на то, что Юлиан вынужденно обманывал своего нового знакомца, у юноши сложилось самое благоприятное впечатление о христианском философе. После своего

<sup>16</sup> Памятником данной полемики является адресованное Юлиану сочинение Фемистия «Против Максима и Боэта», сохранившееся в арабском переводе. Франц. пер. данного сочинения см. в [Badawī, 1987, p. 166–180]. О споре см. подробнее [Barnes, 2014].

<sup>17</sup> Если спор не проходил заочно, то первые месяцы 362 г. – единственное возможное время для данного диспута. Именно в это время и Юлиан, и Фемистий, и Максим находились в Константинополе.

<sup>18</sup> До настоящего времени не сохранилось.

<sup>19</sup> О происхождении и образовании Аэция см. [Philostorgius. III. 15-17] (с симпатией), [Eriphanius. Panar. 57(77); Gregorius Nyssenus. Adv. Eunom. I. 6; Suda. Alpha, 57] (в отрицательном ключе).

<sup>20</sup> Нумерация по изданию Райта.

<sup>21</sup> Ср. [Philost. III. 27].

восшествия на константинопольский престол Юлиан вернул Аэция из изгнания, куда того отправил Констанций II, призвал его ко двору [Юлиан. Ep. 15(25); Soz.V. 5; Philostorgius. VI. 7] и даже подарил имение на Лесбоце [Philostorgius. IX. 4]. Можно предположить, что взаимная симпатия Аэция и Юлиана основывалась на общем для них преклонении перед философией Аристотеля.

В 354 г. Юлиан был вынужден снова прервать свои занятия. Подозрительный император Констанций II, только что казнивший единокровного брата Юлиана Галла, вызвал юношу ко двору. Более полугода Юлиан фактически находился на положении пленника. Лишь в начале 355 г., благодаря заступничеству императрицы Евсевии, ему было позволено вернуться к обучению. Новым местом его пребывания были назначены Афины – город, в IV в. остававшийся крупнейшим образовательным и культурным центром восточных провинций Римской империи. Здесь Юлиан прошел обряд инициации в Элевинские мистерии, обучался риторике у Гимерия и Проэресия и, кроме того, сдружился с еще одним учеником Эдесия, знатоком перипатетического учения Приском Эпирским. Приск стал последним из череды философов, всерьез повлиявших на молодого Юлиана. В своей переписке Юлиан отмечал, что не имеет полного права именоваться учеником Приска [Юлиан. Ep. 2(6)]. Вероятно, Юлиану не довелось лично слушать лекций Приска. Однако труды афинского философа, посвященные Аристотелю, произвели на Юлиана сильное впечатление. В своем письме к Приску император отмечал, что, прочитав это произведение, он стал не «тирсосноцем», но «вакхантом» Аристотелева учения [ibid.], т. е. из ученика превратился в посвященного<sup>22</sup>. Дружба Приска и Юлиана продлится многие годы. Приск будет навещать своего царственного друга в Галлии, а после захвата Юлианом верховной власти афинский неоплатоник станет наравне с Максимом ближайшим советником и придворным философом Отступника [см.: Jones, Martindale, Morris, 1971, p. 730].

После непродолжительного нахождения в Афинах Юлиан был снова вызван ко двору Констанция. Период ученичества Юлиана закончился. На исходе осени 355 г. молодой человек был облечен в цезарский пурпур и отправлен освобождать Галлию. Таким образом, практически все воспитатели и учителя, так или иначе повлиявшие на формирование философских и религиозных воззрений Юлиана, всерьез занимались изучением аристотелевского наследия и смогли привить будущему императору интерес к перипатетической философии.

## Список литературы

### Источники

Давид Непобедимый. – *Давид Анахт*. Соч. / Пер. с древнеарм. С.С. Аревшатяна. М.: Мысль, 1975. 262 с.

Юлиан. – *Император Юлиан*. Полн. собр. творений / Пер. Т.Г. Сидаша, Д.Е. Фурмана. СПб.: Квадривиум, 2016. 1088 с.

Ammianus – *Ammianus Marcellinus*. History. Vol. I–III / With an Eng. trans. by J.C. Rolfe. Cambridge; L.: Loeb Classical Library, 1935–1940.

Ammonius. In. An. Pr. – *Ammonii in Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium*. Berolini: G. Reimeri, 1899. 98 S.

Boethius. Comm. In Arist. Peri Hermineas. – *Boethii Commentarii in librum Aristotelis peri hermeneias* / Ed. K. Meiser. Lipsiae: B.G. Teubner. 1877–1880.

Epiphanius. Panar. – *Epiphanius*. Opera Omnia // *Patrologia graeca* (далее – PG). Т. 41–43. Paris: J.P. Migne, 1858.

Eunapius. V. Soph. – *Eunapius*. Lives of the Philosophers and Sophists // *Philostratus and Eunapius. The Lives of the Sophists* / With an eng. trans. by W.C. Wright. L.; Cambridge: Loeb Classical Library, 1921. P. 343–565.

<sup>22</sup> О прекрасном знании Приском творчества Аристотеля упоминал в своей переписке и Либаний. См. [Libanius. Ep. 947F].

- Gregorius Nyssenus. Adv. Eunom. – *Gregorius Nyssenus. Opera Omnia* // PG. T. 44–46. Paris: J.P. Migne, 1863.
- Libanius. – *Libanius. Opera*. Vol. I–XII. Leipzig: B.G. Teubner. 1903–1927.
- Philostorgius. – Philostorgius. Historia Ecclesiastica* // PG. T. 65. Paris: J.P. Migne, 1864. Col. 459–638.
- Simplicius. In Arist. Phys. – *Simplicius. On Aristotle Physics 4.1–5 and 10–14* / Trans. by J.O. Urmson. L.: Bloomsbury, 1992. 232 p.
- Simplicius. In Cat. – *Simplicius. On Aristotle, Categories 1–4* / Trans. by M. Chase. L.: Duckworth, 2003. 191 p.
- Socrates. – *Socrates Scholasticus. Historia ecclesiastica* // PG. T. 67. Paris: J.P. Migne, 1859. Col. 30–843.
- Sozomenus. – *Sozomenus. Historia ecclesiastica* // PG. T. 67. Paris: J.P. Migne, 1859. Col. 843–1131.
- Sud. – Suda On Line. URL: <http://www.stoa.org/sol/> (дата обращения: 25.04.17).
- Themistius. Or. – *Themistii orationes quae supersunt*. Vol. 1–3 / Ed. by H. Schenkl, G. Downey. Lpz., 1965–1974.
- Theodoretus. HE. – *Theodoretus. Opera Omnia* // PG. T. 80–84. Paris: J.P. Migne, 1864.

### Исследования

- Burgess, 2008 – *Burgess R.W. The Summer of Blood: The «Great Massacre» of 337 and the Promotion of the Sons of Constantine* // *Dumbart. Oaks Pap.* 2008. T. 62. P. 5–51.
- Badawī, 1987 – *Badawī 'Abd al-Rahmān. La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987. 218 p.
- Barnes, 2014 – *Barnes J. Boethius and Finished Syllogisms* // *Strategies of Argument: Essays in Ancient Ethics, Epistemology, and Logic* / Ed. by M.-K. Lee. N. Y.: Oxford University Press, 2014. P. 175–198.
- Bouffartigue, 1992 – *Bouffartigue J. L'Empereur Julien et la culture de son temps*. Paris: Etudes augustinienes, 1992. 752 p.
- Bradbury, 1987 – *Bradbury S. The Date of Julian's Letter to Themistius* // *Greek Roman Byzantine Stud.* 1987. T. 28. no. 2. P. 235–251.
- Brauch, 1993a – *Brauch T. Themistius and the Emperor Julian* // *Byzantion*. 1993a. T. 63. P. 79–115.
- Brauch, 1993b – *Brauch T. The Prefect of Constantinople for 362 AD: Themistius* // *Byzantion*. 1993b. T. 63. P. 37–78.
- Daly, 1980 – *Daly L.J. In a Borderland: Themistius' Ambivalence toward Julian* // *Byzantinische Z.* 1980. T. 73. no. 1. P. 1–11.
- Elm, 2012 – *Elm S. Sons of Hellenism, Fathers of the Church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome*. Berkeley: University of California Press, 2012. 576 p.
- Hadot, 2015 – *Hadot I. Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*. Leiden: BRILL, 2015. 198 p.
- Heather, Moncur, 2001 – *Heather P., Moncur D. Politics, Philosophy and Empire in the Fourth Century: Themistius' Select Orations*. Liverpool: Liverpool University Press, 2001. 320 p.
- Henck, 2001 – *Henck N. Constantius' paideia, Intellectual Milieu and Promotion of the Liberal Arts* // *Camb. Class. J.* 2001. T. 47. P. 172–187.
- Jones, Martindale, Morris, 1971 – *Jones A.H.M., Martindale J.R., Morris J. The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. I. A.D. 260–395. Cambridge: Cambridge University Press, 1971. 1176 p.
- Penella, 1999 – *Penella R.J. The Private Orations of Themistius*. Berkeley: University of California Press, 1999. 271 p.
- Prato, 1984 – *Prato C., Fomaro A. Giuliano Imperatore: Epistola a Temistio*. Lecce: Milella, 1984. 101 p.
- Schwarz, 1892 – *Schwarz W. Julianstudien* // *Philologus*. 1892. no. 51. P. 623–653.
- Smith, 1995 – *Smith R. Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*. L.; N. Y.: Routledge, 1995. 301 p.
- Swain, 2013 – *Swain S. Themistius, Julian and Greek Political Theory under Rome*. Cambridge; N. Y.: Cambridge University Press, 2013. 229 p.

Vanderspoel, 1987 – *Vanderspoel J.* The Fourth Century Philosopher Maximus of Byzantium // *Anc. Hist. Bull.* 1987. Т. 1. no. 3. P. 71–74.

Vanderspoel, 1995 – *Vanderspoel J.* Themistius and the Imperial Court: Oratory, Civic Duty, and Paideia from Constantius to Theodosius. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995. 308 p.

## **“After my nurture in childhood, my path took me through the discourses of Plato and Aristotle”: Aristotle and the Peripatetic Tradition in the curriculum of Julian the Apostate**

*Mikhail Vedeshkin*

PhD in History, Research Fellow. Institute of World History, Russian Academy of Sciences. 32a Leninsky av., 119334, Moscow, Russian Federation; e-mail: Balatar@mail.ru

The present article examines the sources of Emperor Flavius Claudius Julian’s knowledge of peripatetic philosophy and the legacy of Aristotle, through analysis of philosophical interests of his tutors and mentors as well as their influence on the personal development of the future Apostate.

**Keywords:** Julian the Apostate, Aristotle, Peripatetics, Late Antiquity, education in Late Antiquity

### **References**

#### **Primary sources**

David the Invincible. *Sochineniya* [Works], trans. by S.S. Arevshatyan. Moscow: Mysl’ Publ., 1975. 262 p. (In Russian)

Emperor Julian. *Polnoe sobranie tvorenii* [Complete Works], trans. by T.G. Sidash, D.E. Furman. St.-Petersburg: Kvadrivium, 2016. 1088 S. (In Russian)

Ammianus Marcellinus. *History*. Vol. I–III, with an eng. trans. by J.C. Rolfe. Cambridge; London: Loeb Classical Library, 1935–1940.

*Ammonii in Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium*. Berolini: G. Reimeri, 1899. 98 s.

*Boethii Commentarii in librum Aristotelis peri hermeneias*, ed. by K. Meiser. Lipsiae: B.G. Teubner. 1877–1880.

Epiphanius. *Opera Omnia*. In: *PG*, t. 41–43. Paris: J.P. Migne, 1858.

Eunapius. *Lives of the Philosophers and Sophists*. In: Philostratus and Eunapius. *The Lives of the Sophists*, with an Eng. trans. by W.C. Wright. London; Cambridge: Loeb Classical Library, 1921. P. 343–565.

Gregorius Nyssenus. *Opera Omnia*. In: *PG*, t. 44–46. Paris: J. P. Migne, 1863.

Libanius. *Opera*, vol. I–XII. Leipzig: B.G. Teubner. 1903–1927.

Philostorgius. *Historia Ecclesiastica*. In: *PG*, t. 65. Paris: J.P. Migne, 1864. Col. 459–638.

Simplicius. *On Aristotle Physics 4.1–5 and 10–14*, trans. by J.O. Urmson. London: Bloomsbury, 1992. 232 p.

Simplicius. *On Aristotle, Categories 1–4*, trans. by M. Chase. London: Duckworth, 2003. 191 p.

Socrates Scholasticus. *Historia ecclesiastica*. In: *PG*, t. 67. Paris: J.P. Migne, 1859. Col. 30–843.

Sozomenus. *Historia ecclesiastica*. In: *PG*, t. 67. Paris: J.P. Migne, 1859. Col. 843–1131.

*Suda On Line*. 2000–2016 Available at: <http://www.stoa.org/sol/> (accessed: 25.04.2017).

*Themistii orationes quae supersunt*, vol. 1–3, ed. H. Schenkl, G. Downey. Lpz., 1965–1974.

Theodoretus. *Opera Omnia*. In: *PG*, t. 80–84. Paris: J.P. Migne, 1864.

#### **Secondary sources**

Burgess R.W. The Summer of Blood: The “Great Massacre” of 337 and the Promotion of the Sons of Constantine, *Dumbart. Oaks Pap*, 2008, t. 62, pp. 5–51.

Badawī ‘Abd al-Rahmān. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987. 218 p.

- Hadot I. *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*. Leiden: BRILL, 2015. 198 p.
- Barnes J. Boethius and Finished Syllogisms, *Strategies of Argument: Essays in Ancient Ethics, Epistemology, and Logic*, ed. by M.-K. Lee. New York: Oxford University Press, 2014, pp. 175–198.
- Bouffartigue J. *L'Empereur Julien et la culture de son temps*. Paris: Etudes augustinienes, 1992. 752 p.
- Bradbury S. The Date of Julian's Letter to Themistius, *Greek Roman Byzantine Stud.*, 1987, vol. 28, no. 2, pp. 235–251.
- Brauch T. Themistius and the Emperor Julian, *Byzantion*, 1993a, vol. 63, pp. 79–115.
- Brauch T. The Prefect of Constantinople for 362 AD: Themistius, *Byzantion*, 1993b, vol. 63, pp. 37–78.
- Daly L.J. In a Borderland: Themistius' Ambivalence toward Julian, *Byzantinische Z.*, 1980, vol. 73, no. 1, pp. 1–11.
- Elm S. *Sons of Hellenism, Fathers of the Church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome*. Berkeley: University of California Press, 2012. 576 p.
- Heather P., Moncur D. *Politics, Philosophy and Empire in the Fourth Century: Themistius' Select Orations*. Liverpool: Liverpool University Press, 2001. 320 p.
- Henck N. Constantius' paideia, Intellectual Milieu and Promotion of the Liberal Arts, *Camb. Class. J.*, 2001, vol. 47, pp. 172–187.
- Jones A.H.M., Martindale J.R., Morris J. *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. I. A.D. 260–395. Cambridge: Cambridge University Press, 1971. 1176 p.
- Penella R.J. *The Private Orations of Themistius*. Berkeley: University of California Press, 1999. 271 p.
- Prato C., Fomaro A. *Giuliano Imperatore: Epistola a Temistio*. Lecce: Milella, 1984. 101 p.
- Schwarz W. Julianstudien, *Philologus*, 1892, no. 51, pp. 623–653.
- Smith R. *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*. London; New York: Routledge, 1995. 301 p.
- Swain S. *Themistius, Julian and Greek Political Theory under Rome*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2013. 229 p.
- Vanderspoel J. *The Fourth Century Philosopher Maximus of Byzantium*, *Anc. Hist. Bull.*, 1987, vol. 1, no. 3, pp. 71–74.
- Vanderspoel J. *Themistius and the Imperial Court: Oratory, Civic Duty, and Paideia from Constantius to Theodosius*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995. 308 p.

*Л.Э. Крыштон*

## **Христиан Томазий о религии и морали: начало Просвещения в Германии**

*Крыштон Людмила Эдуардовна* – кандидат философских наук, доцент. Российский университет дружбы народов. Российская Федерация, 117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6; e-mail: [ricpatric@gmail.com](mailto:ricpatric@gmail.com)

Христиан Томазий (1655–1728) – один из известнейших мыслителей своего времени – положил начало изменению стиля философствования в Германии со схоластического на жизненно ориентированный, в силу чего его принято считать основателем Просвещения в Германии. Интерес Томазия к вопросам, ответы на которые значимы для каждого человека, а не только для узкой группы ученых профессионалов, прослеживается во всех его основных работах, которые по преимуществу относятся к сфере практической философии. Основой его философских взглядов можно считать концепцию «разумной любви», разрабатываемую им, по его собственному убеждению, строго в соответствии с новозаветным учением, в котором любовь к ближним ставится выше, чем любовь к самому себе. Эта любовь является неким идеалом, приближаться к которому человек оказывается способным только с помощью Божией, так как его природа признается в корне испорченной. Таким образом, моральная философия представляет у Томазия как своего рода приуготовление человека к постижению высших истин, доступных лишь в божественном Откровении, в чем мы видим характерное для раннего Просвещения противоречие между стремлениями возвеличивания человеческого разума и признанием его подчиненным истинам Откровения.

**Ключевые слова:** Томазий, Просвещение, мораль, религия, добродетель, Бог, Откровение, разум, вера

Христиан Томазий, в свое время известнейший [Vollhardt, 1997, S. 4–7], а ныне упоминаемый только в среде узких специалистов по истории философии Просвещения мыслитель<sup>1</sup>, нередко считается родоначальником Просвещения в Германии [Ciafarone, 1990, S. 15; Schneiders, 1983, S. 85; Schneiders, 1979, S. 4]. Такая оценка имеет под собой ряд веских причин, основной из которых можно считать его открытую критику школьной философской традиции, господствовавшей тогда в университетах Германии, и настойчивые призывы сменить тип философствования на практический

<sup>1</sup> В забвении, постигшем Томазия, не последнюю роль сыграли гегельянцы, пренебрежительно относившиеся к философским взглядам несистематических мыслителей, к которым они причисляли и Томазия ввиду им же самим признаваемой приверженности эклектике [Bienert, 1934, S. 37–39]. В результате столь негативной оценки философские взгляды Томазия долгое время не привлекали к себе внимания исследователей. Как отмечает Ф.М. Бернارد, монография Г. Лудена, посвященная Томазию, вышла в самом начале XIX в. [Luden, 1805] и долгое время оставалась единственной [Bernard, 1971, p. 221]. Со второй половины XX в. ситуация стала меняться, результатом чего стал целый ряд работ, как затрагивающих идеи Томазия в контексте анализа эпохи Просвещения, так и посвященных непосредственно Томазию [Grunert, 2009].

и жизненно ориентированный. Именно воплощение в жизнь последнего и приводит к тому, что раннее Просвещение в Германии называют также «сократическим веком» [Ciafardone, 1990, S. 15]. Переориентация Томазия на жизненно важные для отдельного человека темы прослеживается во всех сферах его философских интересов. И прежде всего в том, что значительная часть его трудов посвящена разбору вопросов практической философии, среди которых немаловажное место занимали вопросы морали и правил добродетельной жизни. Другой значимой чертой философии Томазия был повышенный интерес к вопросам естественного права, который обуславливался как объективными внешними условиями (значимостью вопросов разработки данной дисциплины и очищения ее от теологического обоснования), так и обстоятельствами его жизни. Родившись в семье потомственных юристов, Томазий с юных лет начал постижение данного раздела философии. Его первым учителем стал его собственный отец – Яков Томазий (1622–1684), преподававший Томазию основы естественного права по Гроцию и Пуфендорфу. Именно влияние правовой доктрины последнего и будет впоследствии отчетливо прослеживаться у зрелого Томазия<sup>2</sup>.

В творчестве Томазия принято выделять два периода, рубежом между которыми стал его духовный кризис 90-х гг. XVII в. Именно в это время наиболее отчетливо проявляется влияние на Томазия со стороны пиелистов. Находясь практически на пике своей славы, философ упрекает себя в тщеславии. Вместо того чтобы руководствоваться им же самим провозглашаемыми принципами морали, он сделался критиком других и стремился изменить все общество. Все это привело Томазия к глубокому разочарованию в силах человеческого духа и к уверенности, что в деле морального развития надеяться можно лишь на Бога, но никак не на естественные силы человека<sup>3</sup>. Эту уверенность в необходимости морального и духовного обновления и совершенствования человека Томазий сохранил до конца своих дней. И именно второй период творчества мыслителя представляет для нас наибольший интерес с философской точки зрения, хотя многие идеи, высказываемые в работах этого периода, сохраняют преемственность со взглядами раннего периода<sup>4</sup>, что нередко делает проблематичным выявление четкой хронологической последовательности становления и развития его взглядов.

<sup>2</sup> В то же время влияние Пуфендорфа не следует абсолютизировать. Так, несмотря на значительное сходство по целому ряду вопросов, можно констатировать, что во многом Томазий расходится с Пуфендорфом. Так, в частности, крайнее сходство мы усматриваем во взглядах двух мыслителей на процесс образования государства посредством заключенного договора, однако лишь в работах “*Institutiones iurisprudentiae divinae*” (1688) и “*De jure principis circa adiaphora*” (1695). В более поздней работе “*Fundamenta iuris naturae et gentium*” (1705) Томазий, по всей видимости, отказывается от этих взглядов, представляя несколько видоизмененную концепцию [см. Fritsch, 2004, S. 54–56]. В отношении же веротерпимости, концепцию которой мы находим у Пуфендорфа в не менее развитом виде, чем у Томазия, мы также можем отметить, что Томазий сделал решительный шаг вперед, включив в сферу лиц, на которых должны распространяться принципы толерантности, не только представителей основных христианских конфессий, но также социан, арминиян и приверженцев других (нехристианских) религий и даже язычников [см. *ibid.*, S. 62–63; Zurbuchen, 1996, S. 178–180]. Кроме того, можно сказать, что принцип обоснования естественного права из принципов разума без отсылки к библейским текстам проводился Томазием гораздо более последовательно, в чем склонны усматривать основное отличие доктрины Томазия от взглядов Пуфендорфа [Dreitzel, 1997, S. 27, 35–36; Hunter, 2007, p. 86].

<sup>3</sup> О значимости этого духовного кризиса для Томазия, а также о сомнительности его отвращения от своих страстей см.: [Schneiders, 1979, S. 5–6]. Впрочем, далеко не все исследователи сводят сложность изучения взглядов Томазия к сложности проведения границы между ранним и поздним периодами его творчества. Так, например, Х. Драйтцель указывает на изменчивость и непостоянство взглядов Томазия (даже в рамках одного и того же периода) как на одну из основных сложностей изучения взглядов этого мыслителя. Другой, не менее важной проблемой, по его мнению, оказывается объемность его наследия, сопрягающаяся с проблемой установления аутентичности значительной его части, см.: [Dreitzel, 1997, S. 20–21].

<sup>4</sup> Прежде всего это касается идеи необходимости отделения церкви от государства и идеи подчиненности рассудка воле, которые отчетливо высказывались Томазием уже в его работе «*Institutiones iurisprudentiae divinae*» (1688). В связи с этим мне кажется, что более уместным было бы рассматри-

### Учение о морали и академическая ученость

Основы морального учения Хр. Томазия были достаточно полно и отчетливо сформулированы им в двух работах – «Об искусстве любить разумно и добродетельно, или Введение в учение о нравах» (1692) и «О лекарстве от неразумной любви и о необходимых для этого познаниях себя самих, или Практика учения о нравах» (1696). Как видно из самих названий этих работ, органично складывающихся в единое целое – учение о нравах, Томазий продвигается в своем исследовании предметов того, что сейчас принято называть этикой, последовательно и планомерно. Сначала он выявляет основные принципы добродетельного поведения, проясняя все связанные с этим понятия и дефиниции. Затем переходит к рассмотрению возможностей применения всего этого на практике, т. е. в обыденной повседневной жизни людей. И уже в самом этом подходе мы усматриваем две тесно связанные друг с другом и в полной мере проявляющиеся в философии Томазия черты Просвещения и связанного с ним «сократического поворота». С одной стороны, мыслители обращают свои силы на возвышение человеческого разума (рассудка)<sup>5</sup>, полагая, что только правильное использование этой величайшей человеческой способности может привести человечество к развитию и реализации своего предназначения. Но, с другой стороны, мыслителей больше не интересует такое развитие разума, которое наблюдалось в предшествующей философской традиции и которое можно было до некоторой степени считать бесплодным, так как, замыкаясь на детальной разработке метафизических вопросов, он ничего не привносил в повседневную жизнь человека, а операция вывода конкретных жизненных рекомендаций требовала значительных усилий, навыков и сноровки и при всем этом не была однозначной. Томазий не просто сам следует принципиально иной стратегии, но и открыто артикулирует свою критику в адрес

вать в качестве коренного перелома в творчестве Томазия именно год выхода в свет этой работы, а не сам факт духовного кризиса, постигшего философа несколько позже. Сам же факт духовного кризиса – связанного с острым переживанием греховности не столько своих поступков, сколько своих волевых устремлений, пронизанных прежде всего тщеславными амбициями, – который привел Томазия к утверждению принципиальной невозможности для человека побороть свою ущербность и греховность без Божьей помощи, стал в свою очередь возможен только благодаря этому уже свершившемуся перевороту в его взглядах на природу взаимодействия воли и рассудка. Только по причине того, что не рассудок контролирует волю, а воля полностью направляет рассудок, положение людей столь печально, так как в распоряжении человека не остается никаких естественных средств борьбы с порочными наклонностями воли, а следовательно, уповать остается только на средства сверхъестественные, т. е. на Бога. Высказывается в ранних работах Томазия и мысль об отличии правового регулирования от регулирования поведения по любви, см. [ibid., S. 27].

<sup>5</sup> Отчетливое разделение разума и рассудка как двух разных познавательных способностей человека и выстраивание их в такой иерархической последовательности, что разум оказывается высшей способностью, следует, по всей видимости, возводить к Канту. До Канта эти термины хотя и различались, однако это различие не было столь четким и вполне допускало синонимичное словоупотребление. В частности, таким образом эти два слова употребляет Томазий, не проводя четкого различия этих способностей, в том числе и по функциям. Если для Канта рассудок был способностью судить, а разум – способностью умозаключать, то Томазий под разумом, так же как и под рассудком, понимает «все мысли вообще» [Thomasius, 1699, S. 34, 13], приписывая рассудку функцию как выносить суждения о том, что есть истинное или ложное, благое или злое [ibid., S. 2], так и открывать новые истины, выводить их из ранее известных и с пользой их применять [ibid., S. 4]. Таким образом, можно отметить, что даже если в эпоху раннего Просвещения и проводилось различие между понятиями *Vernunft* (разум) и *Verstand* (рассудок), то нередко таким образом, что высшей способностью оказывался скорее *Verstand*, чем *Vernunft*, и именно первый наделялся определенным духовным значением, см. [Schneiders, 1979, S. 9]. Если принять это во внимание, становится гораздо понятнее, почему Бог наделялся волей и рассудком (*Verstand*) вместо более привычного нам сегодня разума и нередко именовался «рассудительным» (*verständiges*) существом, а не разумным, см. [Kinle, 1834, S. 55; Erhardt, 1841, S. 2] и др. По всей видимости, возводить эту традицию следует к лютеровскому переводу Библии. Так, «разумное сердце» (3 Царств 3:12), которым наделяет своего раба Бог, переводится Лютером на немецкий язык как “*verständiges Hertz*” (1. Könige 3.12. Ср.: Sprüche 18. 15, 28. 7). Отголоски этой традиции мы находим в изобилии и у Канта, см. [Kant, 1998a, A 40; Kant, 1994, с. 412–413; Kant, 1937, S. 97, 115, 202; Kant, 2016, с. 90, 106, 187 и др.].

предшествующей схоластической традиции (называемой им «ученостью» в противоположность «мудрости»). Он полагает, что она не только не способна сама по себе привести человека (ни того, кто сам занимается такого рода учеными изысканиями, ни тех, кого он пытается поучать) к добродетельной жизни, которая и является высшим благом [Thomasius, 1726b, S. 76–77], но еще и мешает этому, так как сама является не чем иным, как порождением порока – прежде всего порока тщеславия, который с легкостью сочетается с другими пороками [Thomasius, 1726a, S. 126, 185, 207].

### Разумная любовь как основной принцип морали

Но если Томазий отрицает ученость – веками проповедуемую в христианской западноевропейской традиции в качестве инструмента постижения истины – как возможное средство к добродетельной жизни, то что же тогда он предлагает взамен? Выяснению того, что из себя представляет добродетельная жизнь, посвящена его работа «Об искусстве любить разумно и добродетельно». Здесь этика (*Sitten-Lehre*) понимается Томазией как такое учение, которое «показывает человеку, в чем состоит его подлинное и наивысшее счастье, как он может его достичь, а также устранить и побороть препятствия, вызванные им самим» [Thomasius, 1726b, S. 57]. Быть счастливым<sup>6</sup> же для человека означает «обладать высшим благом» [ibid., S. 58]. Но как в логике истину мы не можем найти ни в одних лишь представлениях человека, ни в одних лишь внешних предметах, но должны искать ее в соответствии первых вторым [ibid., S. 83], так и благо человека не может заключаться ни в одних лишь мыслях (рассудке), ни в одних лишь склонностях и желаниях (воле), а должно состоять в их гармоничном объединении [ibid.]. А это гармоничное объединение есть не что иное, как «душевный покой» (*Gemühts-Ruhe*). Но так как человек был задуман и сотворен Богом как существо социальное [ibid., S. 91]<sup>7</sup>, он не может рассматриваться вне социума и реализацию своих человеческих качеств (отличающих его от животных) должен искать также в социуме, в общении с другими людьми. Поэтому Томазий полагает, что в самой сущности человека заложено стремление к единению с другими ему подобными существами, причем с подобными ему по духу, так как на первом месте у Томазия стоит единение именно душ людей [ibid., S. 87]. Значит, человек, находящийся в состоянии душевного покоя, будет стремиться объединиться с другими людьми, пребывающими в таком же самом состоянии. Это состояние Томазий именуется разумной любовью и именно его считает присущим человеческой природе [ibid., S. 88].

В понятии «разумная любовь» равно важны оказываются два компонента – любовь и разумность этой любви. Любовь важна для Томазия, так как именно с любви для него все и начинается. Стремление к единению с близким себе по духу оказывается для него естественным стремлением человека и первоначальным двигателем как индивидуальной жизни человека, так и построения общества, жить в котором человек призван по замыслу Божию. Если же любви в поступках человека нет, то мы никогда не сможем говорить о нем как о человеке добродетельном, сколь бы хороши его поступки ни были. В лучшем случае мы получим лишь видимость добродетели (*Schein-Tugend*). Но и второй компонент – разумность – не менее важен, ведь любовь как естественное стремление к единению с близким себе по духу приводит к тому, что порочный человек ищет возможностей объединиться с людьми с такими же по-

<sup>6</sup> В провозглашении счастья в качестве главной цели человека мы легко усматриваем влияние аристотелевской традиции, так часто подвергавшейся яростной критике со стороны Томазия, см. [Kaufmann, 2000, p. 244].

<sup>7</sup> Главным подтверждением этому у Томазия служит факт наличия у человека речи. Если бы человек не задумывался как социальное существо, ему не нужна была бы речь, служащая для передачи его мыслей другим людям [Thomasius, 1726b, S. 25–26].

роками<sup>8</sup> и старается попасть в ситуации, способствующие возвращению этого порока. Но очевидно, что такое чувство любви не приближает человека к добродетели, а лишь удаляет его от нее, в силу чего Томазию и потребовалось вводить дополнительное ограничение этого понятия. Любовь делится на два типа: разумная и неразумная. И именно разумная любовь представляет собой любовь добродетельную, тогда как неразумная – любовь порочную. У любви неразумной Томазий выделяет три основные разновидности, различаемые по той порочной страсти, которая лежит в ее основе, – сладострастие, тщеславие и алчность [Thomasius, 1726a, S. 158]. Любовь же разумная может быть только одного вида, так как она представляет собой любовь ко всем людям (даже к грешникам и к нашим врагам) и при этом к другим больше, чем к себе самому [Thomasius, 1726b, S. 88, 208, 347 и др.]. Однако при этом необходимо помнить, что речь идет о стремлении к единению душ, а не тел, в силу чего Томазий крайне скептически настроен по отношению к любви между супругами, так как она, по его мнению, зачастую преследует именно эту вторую цель, делая ее первостепенной<sup>9</sup> [ibid., S. 260–261].

### «Разумное искусство» добродетельной жизни

Но Томазий не ограничивается исследованием того, что из себя представляет разумная любовь и как ее отличить от любви неразумной, а идет дальше. Ведь если он определяет этику как такое учение, которое научает человека, как достичь счастья, а залогом счастья является разумная любовь, приводящая к душевному покою, то ничто так не мешает человеку достичь этого счастья, как любовь неразумная, этот самый душевный покой нарушающая<sup>10</sup>. А следовательно, необходимо выработать определенные методы борьбы со всем, что приводит к неразумной любви, а именно с тремя основными страстями человека – сладострастием, алчностью и тщеславием. Такая методика оказывается предельно проста. Любовь – это стремление к единению с тем, что рассудок принимает за доброе [Thomasius, 1726b, S. 159]. Подверженные порочным страстям люди принимают свои порочные склонности за благо, в силу чего стремятся к тому, что поддерживает и усиливает в них их пороки, и избегают того, что могло бы их побороть. Поэтому для начала необходимо уяснить себе, что счастье может заключаться только в разумной любви, т. е. в любви к другим в большей степени, чем к себе

<sup>8</sup> Исключение будут составлять только алчные люди, в целом лишенные способности к любви и ищущие единения не с людьми вообще – и уж тем более с такими же алчными, как они, – а только с деньгами или заменяющими их ценными предметами [Thomasius, 1726a, S. 325–333].

<sup>9</sup> Вполне возможно, что такой повышенный интерес к проблематике любви и детальное рассмотрение разных ее видов в контексте обсуждения евангельской заповеди любви как принципа выстраивания отношений людей между собой и с Богом вызваны сложностью перевода евангельских текстов на немецкий язык. Если в древнегреческом языке мы находим несколько разных слов для обозначения разных типов любви, то в немецком, равно как и в большинстве европейских языков, для обозначения всех этих разновидностей у нас есть одно-единственное слово – *Liebe* (любовь). В силу этого применительно к евангельским текстам, написанным на древнегреческом языке, вопрос о том, какая именно любовь подразумевалась, выглядел бы несколько надуманным, так как слово *ἀγάπη* ясно дает понять, что речь здесь идет не о чувственной любви (*ἔρως*), а о чувстве, напоминающем скорее дружеское расположение. Однако для немецкого языка развернутые пояснения относительно того, как именно следует понимать в данном случае «любовь», были вполне оправданы. Находим мы замечания на сей счет и у Канта, утверждавшего, что в евангельской заповеди любви под любовью следует понимать все-таки уважение и преданность моральному закону, так как любовь, как и любое чувство, нельзя вменить в долг [см.: Kant, 1998b, A 147-150; Кант, 1997, с. 499–503].

<sup>10</sup> В данном случае, название труда Томазия «О лекарстве от неразумной любви и о необходимых для этого познаниях себя самих» говорит само за себя. Неправильный образ жизни, выражающийся в неразумной любви, причиной которой оказывались человеческие пороки, рассматривался как некая духовная болезнь, рекомендации по выходу из этого состояния – как лекарство, а этика – как врачебное искусство, аналогичное медицине. Такое же сравнение с медициной было характерно и для логики, воспринимавшейся как искусство исцеления от предрассудков и заблуждений разума, см. [Schneiders, 1983, S. 87].

самому. Только такая любовь может помочь человеку обрести внутренний душевный покой, который не будет зависеть ни от каких внешних изменений, в том числе и внешних неблагоприятных обстоятельств, неподвластных самому человеку. Эта задача убеждения себя в подлинной сущности счастья полностью возлагается на рассудок человека и расценивается Томазием как своего рода подготовка к подлинной борьбе с пороками. Сама же эта борьба заключается в избегании общения с порочными людьми и ситуаций, способствующих совершению порочных поступков, а также в упражнениях по возвращению добродетели. Все это должно реализовываться волей человека, так как именно она является способностью желания в человеке, благодаря которой только и становится возможным что-либо достичь [Thomasius, 1726b, S. 37]. Поэтому Томазий и говорит, что воля ближе к добру, чем рассудок, но не благодаря себе, так как по своей природе она зла [ibid., S. 79], а потому, что без воли рассудок не был бы способен достичь ничего – ни злого, ни доброго.

Таким образом, душа рассматривается как состоящая из двух частей – рассудка и воли. И третьего между ними нет и быть не может [ibid., S. 81]. И подобно тому, как добро проистекает из гармоничного сочетания рассудка и воли, так же и зло берет свое начало не в одной лишь воле и не в одном лишь рассудке, но в неправильном их сочетании [ibid., S. 83]. Поэтому в развитии порока и в его дальнейшем поддержании виноватыми оказываются как бы две стороны. И логичным кажется, что и в преодолении такого плачевного положения дел должны принимать участие также две стороны человеческой души – и рассудок, уясняя себе, что является подлинным благом, и воля, претворяя в жизнь меры, направленные на преодоление выявленной порочной страсти.

Однако здесь как раз и начинаются проблемы. Во-первых, если вина за зло и возлагается на обе стороны, то распределяется она явно неравномерно, так как рассудок признается Томазием лишь инструментом воли, т. е. способностью, от воли зависящей и ею направляемой<sup>11</sup>. Выражается это прежде всего в том, что именно воля (изначально испорченная) побуждает рассудок признавать за доброе то, что таковым на самом деле не является. В результате хотя рассудок вроде бы и отвечает за зло в человеке, однако ответственность эта представляется весьма странной: каким образом можно быть ответственным за то, к чему оказываешься предопределен направляющей и руководящей волей, лежащей в основе суждений рассудка?<sup>12</sup>

Во-вторых, волю Томазий считает изначально злой и испорченной. Таким образом, несмотря на его заверения, что зло возникает из сочетания рассудка и воли, основная тяжесть вины за развитие порока в человеке ложится именно на волю как

<sup>11</sup> Интересно в связи с этим заметить, что даже разбираемые Томазием главные предрассудки рассудка – предрассудок торопливости (*Vorurteil der Übereilung*) и авторитета (*Vorurteil der Autorität*), – которые подробно исследуются в его работе по логике [Thomasius, 1699, S. 197–203], рассматриваются им как выводимые из более глубоких предрассудков воли. Причем оказывается, что рассудочный предрассудок торопливости восходит к предрассудку воли, который Томазий называет предрассудком нетерпения, а рассудочный предрассудок авторитета – к волевому предрассудку подражания. Причем второй – предрассудок подражания – значительно хуже предрассудка нетерпения [Thomasius, 1726a, S. 23–24, 35–36]. В более поздних работах Томазий не разбирает тему предрассудков подробно, см. [Schneiders, 1983, S. 110], однако и в них мы можем найти упоминания о том, что предрассудкам рассудка предшествуют предрассудки воли. Шнайдерс утверждает, что благодаря такому сведению всех предрассудков к предрассудкам воли отчетливо подчеркивается, что возникновение предрассудков носит характер морального порока, и таким образом предрассудки окончательно превращаются в моральную проблему [ibid., S. 109, 112].

<sup>12</sup> Именно в отношении проблемы взаимодействия разума и воли ярче всего прослеживается влияние на Томазия со стороны Локка, особенно заметное в ранних работах мыслителя [Bernard, 1971, p. 226–231]. Также значительное сходство мы можем усмотреть и в отношении некоторых моральных идей. Так, в частности, подчеркиваемая Томазием выгодность добродетельного поведения людей и внешних богослужебных ритуалов, призванных продемонстрировать другим членам общества веру индивида в Бога, а следовательно, его благонадежность, находит определенную параллель в утверждениях Локка о том, что «добродетель по большей части одобряют не потому, что она врожденна, а потому, что полезна» [Локк, 1985, с. 118].

на ведущую и определяющую способность человеческой души. Именно она содержит в себе некую изначальную злостность и поэтому предопределяет рассудок к неверным суждениям относительно того, что есть благо и какие средства ведут к его достижению. А из этого уже и проистекает порочность характера человека, входящая со временем в привычку и начинающая сама себя транслировать и воспроизводить в каждой новой жизненной ситуации<sup>13</sup>.

Ситуация усугубляется тем, что Томазий настойчиво подчеркивает непреложную истинность учения о недостаточности естественных сил человека для достижения им добродетели, видя именно в этом основное отличие истинного учения Лютера от католицизма, называемого им папизмом (*Papstthum*). По мысли Томазия, католики, опираясь на ложные в отношении свободы воли учения Аристотеля и Декарта, приписывают человеческим силам неподобающее могущество, наделяя человека способностью по своему собственному естеству, без божественного вмешательства прийти к добродетельному образу жизни. Именно это заблуждение Томазий считает одним из самых опасных в сфере морали, так как оно перекрывает человеку путь к добродетели и, следовательно, к счастью, приписывая его собственным силам то, что присуще только Богу. Ведь если воля человека изначально зла, а рассудок является ее инструментом, то это означает, что своими собственными силами, без вмешательства извне человек в принципе неспособен выйти из состояния порока. Необходимое же вмешательство извне – это не что иное, как Бог. Именно он закладывает в каждом человеке изначальные семена разумной любви, которые неустанно напоминают ему о том, каким человеком он должен был бы быть. И в этом проявляется божественная благодать. И именно Бог посылает человеку такие ситуации, в которых он порой вынужден отказываться от своих порочных страстей. Это вызывает у испорченного человека злость и гнев, так как он склонен, руководимый злыми наклонностями, воспринимать эти ситуации как ниспосланное ему несчастье, хотя на самом деле они являются величайшим благом, посылаемым Богом своим любимым детям. И в этом последнем проявляется божественное провидение.

Таким образом, только введение в рассмотрение фигуры Бога позволяет устранить проходящее сквозь все этическое учение Томазия и кажущееся на первый взгляд неразрешимым противоречие между утверждениями о подчиненности рассудка воле при одновременной изначальной испорченности воли и тщательно разрабатываемыми разумными правилами борьбы с пороками [ср.: Schneiders, 1983, S. 110]. Поскольку воля человека изначально испорчена, именно она толкает рассудок к вынесению ложных суждений относительно того, что на самом деле является благом. И при этом Томазий утверждает, что рассудок, в соответствии с предлагаемыми им правилами, должен сначала распознать, в чем заключается подлинное благо, а потом воля должна бороться с выявленными таким образом порочными страстями. Но как злая воля может бороться со злом в себе самой? Да и как рассудок, полностью руководимый в своих суждениях этой злой волей, способен распознать свою собственную ошибку? Без вмешательства Бога это рассуждение кажется верхом нелогичности и даже абсурдности. Однако по факту оказывается, что рассудок способен распознать, что привык видеть благо не в том, в чем оно на самом деле заключается, благодаря заложенным Богом в душе каждого человека семенам разумной любви. А бороться с выявленными таким образом пороками приходится не той изначальной испорченной воле человека, а некой другой – доброй – воле, являющейся опять же результатом действия божественной благодати в нас [Thomasius, 1726a, S. 514]. Только это и делает возможным применение правил разумного искусства (как Томазий именует раз-

<sup>13</sup> Правда, стоит отметить, что сколько-либо веских обоснований утверждения об изначальной злостности человеческой воли у Томазия мы не находим. По всей видимости, для него это являлось само собой разумеющейся данностью. И скорее следует согласиться с теми исследователями, которые возводят учение Томазия об исконно злой воле человека к библейскому сюжету грехопадения, см. [Schneiders, 1979, S. 17; Lehmann-Brauns, 2004, S. 323; Lutterbeck, 2003, S. 96].

рабатываемые им методы борьбы с пороками). И даже не просто возможным, но и необходимым [ibid., S. 500, 514], так как «хотя человек и не способен, если его не удерживает страх перед другой порочной страстью (*passion*) или наказанием, сдерживать господствующую страсть и крайне редко способен (*carabel*) противостоять сильному возбуждению, так чтобы она не прорывалась во внешних деяниях и упущениях, то он все же способен по свободной воле совершать все больше и больше зла и посредством преднамеренного искания случая и добровольной склонности к таким деяниям, которые еще больше усиливают его страсть (*affect*), еще больше ее возбудить и таким образом стать еще хуже» [ibid.]. Но при применении правил разумного искусства необходимо не забывать о крайней ограниченности естественных способностей человека и доверять Богу больше, чем себе. Однако такой четко артикулируемый подход Томазия неизбежно ставит перед нами традиционный философский вопрос о взаимодействии разума и веры.

### Философия и теология, разум и вера глазами Томазия

Провозгласив необходимость дополнения изложенных им разумных рассуждений и правил божественной мудростью [ibid., S. 521], Томазий считает свою задачу изложения этического учения полностью выполненной, так как, по его мнению, подлинная философия должна вести к подлинной теологии: «Любая подлинная философия должна быть не иначе, как такой, что она как будто бы за руку ведет человека к подлинной теологии» [ibid.]. **И здесь мы усматриваем явное противоречие в его философских взглядах, которое является крайне показательным в контексте анализа эпохи раннего Просвещения. С одной стороны, весь ход размышлений Томазия оказывается пронизан стремлением развести сферы деятельности теологии и философии, закрепив за последней право только на те суждения, которые могут быть выведены при помощи разума, т. е. на основе одних лишь естественных сил человека, без обращения к божественному Откровению. Это имеет ряд крайне важных последствий. И прежде всего то, что раз философия в принципе не может заниматься материями сверхъестественными, то ей нельзя вменить в вину тот факт, что философские исследования проводятся иначе и приходят к иным выводам, нежели теологические, т. е. к выводам, не идентичным церковным догмам (хотя вовсе не обязательно им противоречащим). В этом усматривается стремление к освобождению философии из-под теологического гнета, к ее эмансипации [Schneiders, 1985, S. 66–67; Schneiders, 1990, S. 113; Vollhardt, 1997, S. 12–13]. В этом процессе видят одну из черт, характерных для немецких просветителей. Ее планомерное развитие мы находим впоследствии в «Споре факультетов» Канта. И примечательным является то, что эта особенность просветительского типа мышления оказывается в не меньшей степени характерной и для просветителей ранних. Именно на этой борьбе за освобождение философии, за ее эмансипацию нередко и делается акцент исследователями философских взглядов Томазия [Schneiders, 1979, S. 7, 12; Lehmann-Brauns, 2004, S. 332, 334–335; Lutterbeck, 2003, S. 77].**

Но, с другой стороны, если мы присмотримся внимательнее к этой томазианской борьбе за независимость философии от теологии, то обнаружим в ней и другой аспект, который для ранних просветителей являлся не менее, если даже не более, важным, чем выше обозначенный. Ведь по сути Томазий, разделяя сферы философии и теологии, ставит последнюю выше первой. Цель практической философии – вывести человека из животного состояния и не более того [Thomasius, 1726a, S. 521]. Дальнейшее совершенствование человека на путях добродетели – это уже задача не философского рассмотрения, и достигается она не на путях философского исследования, а только на путях христианской веры в Бога Святой Троицы [ibid., S. 521, 533, 538, 543, 547 и др.]. Задача философии ограничивается подведением к тем дверям,

которые открывают перед человеком дальнейший путь. Такая позиция не просто не отрицает божественное Откровение (разумно ли оно или нет), но провозглашает истины последнего выше истин, достижимых на путях философского размышления. Философ должен приуготовить человека к истинам Откровения, должен доступными ему разумными методами показать, что Бог существует и вера в Бога и познание Его природы необходимы для добродетельной жизни отдельного гражданина и мирного устройства всего общества. А вот дальнейшее постижение Бога и предоставление средств к оному – это уже в задачи философии не входит, но не потому, что это вообще не нужно, так как это неразумно, а лишь потому, что этим занимается другая наука – теология, причем теология, имеющая дело с божественным Откровением. И вот эту сторону взглядов Томазия на сущность и роль философии исследователи немецкого Просвещения нередко оставляют без внимания.

Безусловно, эта постановка вопроса о соотношении философии и теологии упирается в конечном счете в проблему соотношения разума и веры. И снова, так же как и в случае предыдущего вопроса, здесь можно отметить некоторую однобокость рассмотрения деятельности Томазия. Так, нередко можно встретить оценки данного мыслителя как борца за освобождение разума, сторонника его возвеличивания. Это и рассматривается как одно из основных подтверждений преимущественно просветительского характера философских взглядов Томазия. Наиболее ярким представителем такой исследовательской позиции можно считать В. Шнайдерса, который не просто подчеркивает резкое возрастание значимости разума и оценки самых различных предметов (в том числе и предметов морали и религии) при помощи разума, но и утверждает, что именно начиная с Томазия мы можем говорить о перевороте в осмыслении разума. Уже у Томазия мы видим начало переориентации в понимании разума с разума, подчиненного вере, на разум нормативный. И даже вера теперь, чтобы доказать свое право на существование, должна показать себя как разумная. Такой подход Шнайдерс усматривает уже у ранних просветителей и считает, что именно такое отношение к разуму впоследствии пройдет красной нитью сквозь всю эпоху Просвещения [Schneiders, 1979, S. 8; Schneiders, 1983, S. 87].

Следует признать, что в такой оценке как Томазия, так и всего немецкого Просвещения есть определенное здоровое зерно. Ведь если под необходимостью показать разумность веры понимать педантичное выделение того в религии, до чего мы можем прийти, используя один лишь разум, то вряд ли найдутся исследователи, которые отрицали бы значимость этой проблемы для Просвещения. Эта тема действительно поднималась в том или ином виде подавляющим большинством просветителей, причем именно эти размышления по сути и привели к формированию концепта «разумной религии» или «религии разума», наиболее систематически представленного уже на закате Просвещения Кантом. Зачатки же этой идеи мы отчетливо видим уже у Томазия.

Однако в целом оценку Шнайдерса нельзя считать корректной, так как один аспект взглядов Томазия полностью исключается им из сферы внимания. Ведь попытки вычленив разумные компоненты в религии относятся только к стадии философского рассмотрения, которое является пропедевтикой к более высокой науке, божественной мудрости, доступной только уверовавшим во Христа как Сына Божия, что является истиной сверхъестественной, а посему по определению нашему разуму недоступной, в силу чего и открытой Богом в Откровении<sup>14</sup>. Таким образом, естественная религия (т. е. основанная полностью на истинах разума) оказывается для Томазия лишь предварительной ступенью к религии Откровения, и о нормативности

<sup>14</sup> Впрочем, ради справедливости следует сказать, что в некоторых работах Шнайдерс делает оговорку, что разум человеческий в эпоху раннего Просвещения «признавал божественный разум над собой», см., напр.: [Schneiders, 1983, S. 84]. Однако дальше этой оговорки Шнайдерс не идет, и дальнейший анализ раннего Просвещения всегда проводится им с акцентом на нормативную функцию разума, стремящегося к автономии и самоопределению.

разума в оценке предметов религии здесь приходится говорить лишь в ограниченном и относительном значении. Оценка же Шнайдерса имеет явные черты ретроспективности, так как он пытается приписать ранним просветителям в лице Томазия подход, характерный для просветителей более позднего периода, если и не отвергавших истины Откровения открыто, то по крайней мере крайне скептически к ним относившихся и действительно готовых анализировать их с позиции «религии разума», что отчетливо прослеживается в том числе и у Канта. Томазий же хотя невольно и дал импульс движению в этом направлении, но сам сторонником такого подхода явно не был. Напротив, свою задачу он усматривал лишь в том, чтобы к этим истинам Откровения подвести тех заблудших, которые по каким-то причинам к ним еще не причастны. Для тех же, кто уже вкусил их, Томазий полагал ненужным ознакомление с его работами. Да и те, кто читает труд Томазия, после усвоения доказанных в нем истин должны «отбросить прочь эту книгу и держаться одного лишь только Слова Божия» [Thomasius, 1726a, S. 527].

### Религия у Томазия

Но если высшую задачу подлинной философии Томазий усматривал в том, чтобы довести человека до дверей, открывающих путь к высшей, уже божественной мудрости, то как он оценивал религию и церковь? Прежде всего следует сказать о том, что он достаточно четко разделял церковь как некий земной институт со своими нормами, предписаниями, церемониями и обрядами, и собственно христианскую веру. В истинности, полезности и необходимости последней для человека Томазий не сомневался. То, что существует Бог, сотворивший небо и землю и пославший своего едиnorodного сына Иисуса Христа во спасение человечества, дабы указать подлинный путь к добродетельной и счастливой жизни, – все это, равно как и ряд более частных истин христианской веры, было для него непреложной истиной. Не верующие в это люди не имели возможности стать добродетельными, как, впрочем, и вообще стать людьми. Столь пренебрежительную оценку атеистов и безбожников Томазий высказывает открыто, сравнивая их с разными животными, в зависимости от степени их неразумности, проявляющейся в разных вариантах отрицания христианских истин. Так, атеист считается подобным обезьяне, «так как он знает о Боге так же много, как и обезьяна» [Thomasius, 1726b, S. 151], тогда как суеверный сравнивается с глупым ослом или свиньей, «чьи внешние поступки совершенно явно отличаются от человеческих поступков и упущений (*Thun und Lassen*)» [ibid.]. Это сравнение еще раз подчеркивает, насколько важной для человека Томазий считал веру в Бога и почему он полагал только такую философию способной вывести человека из животного состояния к человечности, которая приводит человека к убежденности в необходимости признания Бога и божественного вспоможения на пути добродетельной жизни.

Но убежденность Томазия в необходимости веры в Бога для того, чтобы человек был человеком, а не разновидностью животного, вовсе не означает, что он был рьяным сторонником и поборником интересов церкви. И даже напротив. Скорее нам приходится констатировать, что Томазий был более евангельски настроенным, чем многие священнослужители евангелической церкви его времени, так как, пытаясь следовать духу самого новозаветного учения, он не мог не замечать ряд явных расхождений с ним в том варианте его реализации, которую он видел в церковных институтах, что неизбежно приводило его к достаточно резкой критике последних.

Основным пунктом критики Томазия оказывалась культовая сторона религии. Как известно, любая религия имеет ту или иную структуру обрядов и церемоний, являющихся существенной частью религиозного вероисповедания. По большей части мы определяем принадлежность человека к тому или иному верованию именно по факту исполнения им конкретных обрядовых предписаний. Это верно для нашего

времени. В не меньшей степени верным это было и для времен Томазия. Но именно против этой внешней обрядовости Томазий и выступал. Именно она, причем не конкретная ее реализация, а сам факт наличия этой внешней обрядовости и вызывал наиболее принципиальную критику. И основания для этой критики Томазий находил в своем моральном учении, которое он полагал полностью соответствующим учению евангельскому [Thomasius, 1726a, S. 525–527]. **Единственный путь к человеческому счастью** – это любовь к другим людям [Thomasius, 1726b, S. 191]. Только она способна даровать душевный покой, который и является высшим благом. И Бог, замышляя это о человеке при его сотворении, вложил в сердца людей естественное стремление к единению душ с себе подобными в любви. Именно это следование воле Бога и является добродетельным поведением. И нет более разумного способа служения Богу, как исполнение заповеди любви к ближнему. Но человек испорчен по своей природе, его воля изначально зла, и по причине этой своей злостности он видит большее благо в себялюбии, нежели в любви к ближнему. Любить ближнего больше, чем самого себя, для него сложно. И он ищет пути компенсировать недостаток подлинного служения Богу различными суррогатами – внешними службами и церемониями [ibid., S. 191–192]. Однако на этом пути человек не может снискать ни подлинной добродетели, ни благоволения Бога. Эти поступки лишь внешне кажутся проявлениями любви к Богу, на самом же деле являются только ее видимостью, так как вместо того, чтобы исполнять предписание, заповеданное Богом, человек придумывает свои собственные, угодные самому же человеку и удобные для него самого способы умиловить Бога. Однако такое поведение в высшей степени неразумно, так как Бог всеведущ. Его, в отличие от людей, не представляется возможным обмануть внешними поступками. Он прозревает сердца людей. Поэтому все внешние церемонии, если считать их целью желание человека продемонстрировать Богу свою любовь и верность, совершенно бесполезны. Если человек исполняет заповедь Бога и любит своего ближнего больше себя самого, то он и так угоден Богу, без каких-либо дополнительных обрядов и церемоний, ибо исполняет Его волю, в чем в полной мере проявляется и любовь, и верность, и доверие человека к Богу. Если же человек не любит своего ближнего, то все церемонии и обряды тем более бесполезны, так как никакая видимость не способна ввести в заблуждение всевидящего Бога.

Однако здесь необходимо оговориться, что тот факт, что внешние церемонии и обряды не нужны Богу, еще не означает для Томазия, что они в целом бесполезны и излишни. Томазий делает оговорку, что вовсе не выступает против внешних ритуалов как таковых, но лишь утверждает, что невозможно вывести, каковы они должны быть, из одной только природы, не прибегая к помощи божественного Откровения [см. Fritsch, 2004, S. 50–52]. Природа же указывает нам скорее на то, что все внешние богослужения должны быть средствами, а не самоцелью, и поэтому нет смысла утверждать необходимость их исполнения самих по себе [Thomasius, 1726b, S. 137], так как ни душевный покой, ни общественный мир, ни разумная любовь не уменьшатся, если будут устранены богослужебные обряды и церемонии [ibid., S. 138]. Такая позиция, с одной стороны, полностью соответствует обозначенному Томазием еще во введении к «Искусству любить разумно и добродетельно» намерению говорить только как философ, а не как теолог, т. е. разбирать предметы морали так, как это позволяют естественные способности человека. С другой же стороны, философские размышления Томазия являются не чем иным, как своего рода попытками приуготовления человека к принятию божественной благодати, если Бог решит даровать ему таковую.

Безусловно, в таком взгляде на обрядовую сторону религии можно усмотреть значительное сходство со взглядами пиетистов, противопоставлявших личное благочестие и неукоснительное внешнее следование предписанным ритуалам. Вопрос о степени возможного влияния на Томазия со стороны пиетистски настроенных мыслителей и религиозных деятелей и по сей день остается дискуссионным. Так, В. Бинерт открыто называл Томазия «этическим пиетистом» [Bienert, 1934, S. 215]. Подобную точку зрения

разделяет и М. Ханспетер [Hanspeter, 1997, S. 249]. Однако мы можем найти и прямо противоположное мнение, выраженное наиболее отчетливо В. Шнайдерсом, утверждавшим, что влияние пиетистов на Томазия было крайне ограниченным по времени и сводилось по сути лишь к годам его духовного кризиса (90-е гг. XVII в.) [Schneiders, 1971, S. 230–231]. Тем не менее эти две позиции при ближайшем рассмотрении оказываются не столь уж далекими друг от друга, в силу чего наиболее оправданным представляется умеренный взгляд, в соответствии с которым некоторое влияние пиетизма хотя и признается, однако не абсолютизируется. Скорее, ярко выраженное у Томазия противопоставление внутренней набожности и внешних ритуальных форм следует объяснять общей для того времени тенденцией поиска духовного возрождения и обновления Германии после тридцатилетней войны [Ciafardone, 1990, S. 21]. Кроме того, такого же рода противопоставление мы замечаем затем и у Вольфа, и у других немецких просветителей вплоть до Канта. Причем если вопрос о возможном непосредственном влиянии пиетистов на философов раннего Просвещения представляется весьма разумным и оправданным, то в отношении мыслителей позднего Просвещения, когда пиетизм уже успел подвергнуться сильной догматизации и выхолащиванию, он выглядит просто надуманным. Таким образом, стремление к укреплению внутренней преданности Богу в противовес доскональному следованию внешним богослужениям, воспринимавшееся как обращение к истокам евангельского учения, следует считать характерной чертой немецкого Просвещения вообще, присущей философам не в меньшей степени, чем религиозным мыслителям, заложенной еще в раннем Просвещении и выразившейся затем в построении проектов разумной религии в эпоху позднего Просвещения.

## Итоги

Таким образом, мы видим, что основой философских построений Томазия в полной мере можно считать его идею «разумной любви», развиваемую им, по его же собственному мнению, в соответствии с духом евангельской заповеди любви Христа. Представляя собой такой вид любви, который ищет блага своих ближних больше, чем своего собственного, разумная любовь признается своего рода идеалом, который оказывается недостижимым для человека, полагающегося лишь на свои естественные силы и способности, ввиду изначальной испорченности воли человека, руководящей его рассудком. Однако невозможность достижения идеала разумной любви и вместе с тем добродетельной жизни с опорой на собственные силы вовсе не означает принципиальной невозможности их достижения, так как именно здесь ярче всего проявляется сила веры человека в Бога и Его заботу о людях. Введение же Бога в философские размышления, с одной стороны, помогает Томазию разрешить явное противоречие между призывами к нравственному самосовершенствованию и видимой невозможностью осуществления ононого. С другой же стороны, это открывает перед нами еще более глубокое противоречие между присущим ему стремлением возвеличить человеческий разум и освободить философию от теологического гнета, разделив предметные сферы и методы обоих дисциплин, и традиционным утверждением подчиненности философии теологии, а человеческого разума – истинам христианского Откровения.

## Список литературы

- Кант, 1994 – Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // *Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. / Под ред. А.В. Гульги. Т. 1. М.: Чоро, 1994. С. 383–498.
- Кант, 1997 – Кант И. Критика практического разума // *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз. / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. Т. 3. М.: Ками, 1997. С. 277–733.
- Кант, 2016 – Кант И. Лекции о философском учении о религии / Пер. и коммент. Л.Э. Крыштоп. М.: Канон+, 2016. 384 с.

- Локк, 1985 – *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // *Локк Дж.* Соч.: в 3 т. / Под ред. И.С. Нарского, А.Л. Субботина. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 76–582.
- Bernard, 1971 – *Bernard F.M.* The “Practical Philosophy” of Christian Thomasius // *Journal of the History of Ideas.* 1971. Vol. 2 (32). P. 221–246.
- Bienert, 1934 – *Bienert W.* Der Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Christian Thomasius. Halle: Akademischer Verlag, 1934. 550 S.
- Ciafardone, 1990 – *Ciafardone R.* Einleitung // *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung* / Hrsg. von R. Ciafardone. Stuttgart: Philipp Reclam, 1990. S. 11–38.
- Dreitzel, 1997 – *Dreitzel H.* Christliche Aufklärung durch fürstlichen Absolutismus. Thomasius und die Destruktion des frühneuzeitlichen Konfessionsstaates // *Christian Thomasius (1655–1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung* / Hrsg. von F. Vollhardt. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1997. S. 17–50.
- Erhardt, 1841 – *Erhardt C.* Christliches Hausbuch, oder das große Leben Christi. Augsburg: Rieger Verlag, 1841. 610 S.
- Fritsch, 2004 – *Fritsch M.J.* Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung. Naturrechtliche Begründung – konfessionelle Differenzen. Hamburg: Meiner Verlag, 2004. 409 S.
- Grunert, 2009 – *Grunert F.* (Hrsg.) Bibliographie der Thomasius-Literatur (1945–2008). Halle, 2009. 102 S.
- Hanspeter, 1997 – *Hanspeter M.* Christian Thomasius und der Pietismus im Spiegel ihrer Wirkungsgeschichte. Zur philosophiegeschichtlichen Bedeutung der Thomasius-Rezeption im Baltikum // *Christian Thomasius (1655–1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung* / Hrsg. von F. Vollhardt. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1997. S. 235–250.
- Hunter, 2007 – *Hunter J.* The Secularisation of the Confessional State: the political thought of Christian Thomasius. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 210 p.
- Kant, 1998a – *Kant I.* Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes // *Kant I.* Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 617–738.
- Kant, 1998b – *Kant I.* Kritik der praktischen Vernunft // *Kant I.* Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 103–302.
- Kant, 1937 – *Kant I.* Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / Hrsg. von K. Beyer. Halle: Akademischer Verlag, 1937. 290 S.
- Kaufmann, 2000 – *Kaufmann M.* Die Rolle des Decorum in der Ethik des Christian Thomasius // *Jahrbuch für Recht und Ethik. Annual Review of Law and Ethics.* 2000. Vol. 8. P. 233–245.
- Kinle, 1834 – *Kinle K.* Katechesen für die Elementar-Schüler nach dem Leitfaden des Kathedismus der Erzdiözese. Bd. 1. Nürnberg: Schrag Verlag, 1834. 516 S.
- Lehmann-Brauns, 2004 – *Lehmann-Brauns S.* Weisheit in der Weltgeschichte. Philosophiegeschichte zwischen Barock und Aufklärung. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2004. 440 S.
- Luden, 1805 – *Luden H.* Christian Thomasius nach seinen Schicksalen und Schriften dargestellt. B.: Unger Verlag, 1805. 329 S.
- Lutterbeck, 2003 – *Lutterbeck K.-G.* Das decorum Thomasiai als Faktor sozialer Kohäsion oder: Systematische Strukturen im Denken eines Eklektikers // *Thomasius im literarischen Feld. Neue Beiträge zur Erforschung seines Werkens im historischen Kontext* / Hrsg. von M. Beetz, H. Jaumann. Tübingen, 2003. S. 77–101.
- Schneiders, 1971 – *Schneiders W.* Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius. Hildesheim: Olms, 1971. 368 S.
- Schneiders, 1979 – *Schneiders W.* Vernunft und Freiheit. Christian Thomasius als Aufklärer // *Studia Leibnitiana.* 1979. Bd. 11. Hft. 1. S. 3–21.
- Schneiders, 1983 – *Schneiders W.* Aufklärung und Vorurteilskritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1983. 358 S.
- Schneiders, 1985 – *Schneiders W.* Der Philosophiebegriff des philosophischen Zeitalters. Wandlungen in Selbstverständnis der Philosophie von Leibniz bis Kant // *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung* / Hrsg. von R. Vierhaus. Göttingen, 1985. S. 58–92.
- Schneiders, 1990 – *Schneiders W.* Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland. Hamburg: Meiner, 1990. 190 S.
- Thomasius, 1699 – *Thomasius Chr.* Einleitung zu der Vernunftlehre. Halle: Rengerischer Buchladen, 1699. 225 S.
- Thomasius, 1726 – *Thomasius Chr.* Von der Artzeney wider die unvernünftige Liebe, und der zuvor nöthigen Erkenntniß Sein Selbst. Oder: Ausübung der Sitten-Lehre. Halle: Salfeld, 1726. 552 S.

Thomasius, 1726 – *Thomasius Chr.* Von der Kunst vernünftig und tugendhaft zu lieben, als dem einzigen Mittel zu einem glückseligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen, oder: Einleitung der Sitten-Lehre. Halle: Salfeld, 1726. 552 S.

Vollhardt, 1997 – *Vollhardt F.* “Die Finsterniß ist nunmehr vorbei”. Begründung und Selbstverständnis der Aufklärung im Werk von Christian Thomasius // Christian Thomasius (1655–1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung / Hrsg. von F. Vollhardt. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1997. S. 3–13.

Zurbuchen, 1996 – *Zurbuchen S.* Gewissensfreiheit und Toleranz: Zur Pufendorf-Rezeption bei Christian Thomasius // Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung / Hrsg. von F. Palladini, G. Hartung. B.: Akademie Verlag, 1996. S. 169–180.

## **Christian Thomasius on Religion and Morality: The Beginning of the Enlightenment in Germany**

*Ludmila KryshTOP*

PhD in Philosophy, Assistant-Professor. Peoples' Friendship University of Russia. 6 Miklucho-Maklaya Str., Moscow, 117198, Russian Federation; e-mail: ricpatric@gmail.com

Christian Thomasius (1655–1728), one of the best known thinkers of his times, has initiated the change in the style of German philosophizing from the scholastic to a more life oriented one, and is therefore traditionally regarded as the father of German Enlightenment. Thomasius' interest for the questions, the answers to which can be of importance not only for the closed circle of academic specialists but also for each human being, can be traced in all his main writings, which chiefly belong to the sphere of practical philosophy. The foundation of Thomasius' philosophical views is his doctrine of “rational love”, developed, as he saw it, in line with the teaching of the New Testament that one should love one's neighbor more than oneself. This love is an ideal a human being can approach only with God's help, as his own nature is inherently corrupt. Thus moral philosophy in Thomasius is preparing a human being for the attainment of higher truth through revelation. Here we see a typical early-Enlightenment contradiction between seeking to praise human reason and acknowledging its obedience to truths revealed by God.

**Keywords:** Thomasius, Enlightenment, moral, religion, virtue, God, revelation, reason, faith

### **References**

Bernard F.M. The “Practical Philosophy” of Christian Thomasius, *Journal of the History of Ideas*, 1971, vol. 32, no. 2, pp. 221–246.

Bienert W. *Der Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Christian Thomasius*. Halle: Akademischer Verlag, 1934. 550 S.

Ciafardone R. Einleitung. In: *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, hrsg. von R. Ciafardone. Stuttgart: Philipp Reclam, 1990. S. 11–38.

Dreitzel H. Christliche Aufklärung durch fürstlichen Absolutismus. Thomasius und die Destruktion des frühneuzeitlichen Konfessionsstaates, *Christian Thomasius (1655–1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, hrsg. von F. Vollhardt. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1997. S. 17–50.

Erhardt C. *Christliches Hausbuch, oder das große Leben Christi*. Augsburg: Rieger, 1841. 610 S.

Fritsch M.J. *Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung. Naturrechtliche Begründung – konfessionelle Differenzen*. Hamburg: Meiner Verlag, 2004. 409 S.

Grunert F. (Hrsg.) *Bibliographie der Thomasius-Literatur (1945–2008)*. Halle, 2009. 102 S.

Hanspeter M. Christian Thomasius und der Pietismus im Spiegel ihrer Wirkungsgeschichte. Zur philosophiegeschichtlichen Bedeutung der Thomasius-Rezeption im Baltikum, *Christian Thomasius (1655–1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, hrsg. von F. Vollhardt. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1997. S. 235–250.

Hunter J. *The Secularisation of the Confessional State: the political thought of Christian Thomasius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 210 p.

Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. In: Kant I. *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Bd. 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 617–738.

Kant I. Edinstvenno vozmozhnoje osnovanie dla dokazatelstva bytija Boga [The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God]. In: Kant I. *Sobranije sochinenij v 8 tt.* [Writings in 8 vol.], ed. by A.V. Gulyga, vol. 1. Moscow: Choro Publ., 1994, pp. 383–498. (In Russian)

Kant I. Kritik der praktischen Vernunft. In: Kant I. *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Bd. 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. S. 103–302.

Kant I. Kritika prakticheskogo razuma [Critique of Practical Reason]. In: Kant I. *Sochinenija na nemetskom i russkom jazykach* [Writings in German and Russian], ed. by N. V. Motroshilova, vol. 3. Moscow: Kami Publ., 1997, pp. 277–733. (In Russian)

Kant I. *Lekzii o filosofskom uchenii o religii* [Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion], trans. into Russian by L. E. Kryshtop. Moscow: Kanon+ Publ., 2016. 384 p. (In Russian)

Kant I. *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, hrsg. von K. Beyer. Halle: Akademischer Verlag, 1937. 290 S.

Kaufmann M. Die Rolle des Decorum in der Ethik des Christian Thomasius, *Jahrbuch für Recht und Ethik. Annual Review of Law and Ethics*, 2000, vol. 8, pp. 233–245.

Kinle K. *Katechesen für die Elementar-Schüler nach dem Leitfaden des Kathedismus der Erzdiözese*, T. 1. Nürnberg: Schrag Verlag, 1834. 516 S.

Lehmann-Brauns S. *Weisheit in der Weltgeschichte. Philosophiegeschichte zwischen Barock und Aufklärung*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2004. 440 S.

Locke J. Opyt o chelovecheskom razumienii [An Essay Concerning Human Understanding]. In: Locke J. *Sochinenia v 3 tt.* [Writings in 3 vol.], ed. by I.S. Narsky, A.L. Subbotin, vol. 1. Moscow: Mysl', 1985, pp. 76–582. (In Russian)

Luden H. *Christian Thomasius nach seinen Schicksalen und Schriften dargestellt*. Berlin: Unger Verlag, 1805. 329 S.

Lutterbeck K.-G. *Das decorum Thomasii als Faktor sozialer Kohäsion oder: Systematische Strukturen im Denken eines Eklektikers, Thomasius im literarischen Feld*. Neue Beiträge zur Erforschung seines Werkens im historischen Kontext, hrsg. von M. Beetz, H. Jaumann. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2003, S. 77–101.

Schneiders W. *Aufklärung und Vorurteilskritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1983. 358 S.

Schneiders W. Der Philosophiebegriff des philosophischen Zeitalters. Wandlungen in Selbstverständnis der Philosophie von Leibniz bis Kant, *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*, hrsg. von R. Vierhaus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985. S. 58–92.

Schneiders W. *Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland*. Hamburg: Meiner Verlag, 1990. 190 S.

Schneiders W. *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*. Hildesheim: Olms, 1971. 368 S.

Schneiders W. Vernunft und Freiheit. Christian Thomasius als Aufklärer, *Studia Leibnitiana*, 1979, Bd. 11, H. 1, S. 3–21.

Thomasius Chr. *Einleitung zu der Vernunftlehre*. Halle: Rengerischer Buchladen, 1699. 225 S.

Thomasius Chr. *Von der Artzeney wider die unvernünfftige Liebe, und der zuvor nöthigen Erkänntniß Sein Selbst. Oder: Ausübung der Sitten-Lehre*. Halle: Salfeld, 1726. 552 S.

Thomasius Chr. *Von der Kunst vernünfftig und tugendhaft zu lieben, als dem einzigen Mittel zu einem glückseligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen, oder: Einleitung der Sitten-Lehre*. Halle: Salfeld, 1726. 552 S.

Vollhardt F. “Die Finsternüß ist nunmehr vorbey”. Begründung und Selbstverständnis der Aufklärung im Werk von Christian Thomasius, Christian Thomasius (1655–1728). *Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, hrsg. von F. Vollhardt. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1997, S. 3–13.

Zurbuchen S. *Gewissensfreiheit und Toleranz: Zur Pufendorf-Rezeption bei Christian Thomasius, Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung*, hrsg. von F. Palladini, G. Hartung. Berlin: Akademie Verlag, 1996. S. 169–180.

*В.П. Визгин*

### **Экзистенциальные мотивы в «Дневнике» Мен де Бирана\***

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

В творчестве Мен де Бирана (1766–1824), основоположника традиции французского спиритуализма, важное место занимает его обширный «Дневник». Разноплановые пласты дневниковых записей французского мыслителя фокусируются в единое смысловое целое фундаментальным экзистенциально-метафизическим вопросом о «точке опоры» в потоке изменений. Этот вопрос, глубоко переживаемый автором «Дневника» не только как теоретическая проблема, но и как личный духовно значимый вопрос, служит стимулом и «пружиной» его философского поиска. В статье особое внимание уделено «переключке» Бирана со стоиками и Паскалем, ставившим, по сути дела, аналогичный вопрос, но в ином контексте. Прослеживаются также некоторые моменты соответствия между Мен де Бираном и таким наследником основанной им традиции, как Габриэль Марсель. Как показано в статье, именно на оси этого вопроса вместе с последовательными попытками его решения артикулируется характерная для бирановской мысли в целом экзистенциальная «мелодия». Автор делает вывод, что «Дневник» основателя французского спиритуализма можно охарактеризовать как дневник экзистенциального философа *avant la lettre*.

**Ключевые слова:** Мен де Биран, французский спиритуализм, экзистенциальная философия, философия и мудрость, философия и религия

Французский спиритуализм наряду с немецким послекантовским идеализмом и экзистенциальной мыслью Кьеркегора – самые значительные, на мой взгляд, философские достижения первой половины XIX столетия. Начало спиритуалистической традиции во Франции было положено Мен де Бираном (1766–1824), 250 лет со дня рождения которого мы отмечаем. Основать новую традицию, направление мысли может только выдающаяся личность, очень мощный мыслитель. Именно такой личностью и философом был Мен де Биран.

Наиболее сильное впечатление при знакомстве с трудами Мен де Бирана у меня оставил «исключительно важный в философском отношении “Дневник”» [Кротов, 2000, с. 4]. Эта работа – яркое свидетельство того, что мысль Бирана отвечает прежде всего на глубокие вызовы самой жизни и только во вторую очередь имеет дело с отвлеченными интеллектуальными проблемами. В его «Дневнике» можно проследить три основных слоя: 1) личная и семейная жизнь его автора; 2) его политические взгляды и деятельность на фоне исторических событий; 3) **метафизическая рефлекс-**

\* Расширенный текст выступления на Круглом столе в НИУ ВШЭ 14 декабря 2016 г. по случаю 250-летия со дня рождения Мен де Бирана.

сия и, шире, философская активность, представленная в самых разных ее формах, включая отзывы на книги, лаконичные записи о дискуссиях в кругу ученых и философов и т. п. Принимая это во внимание, бирановский дневник, если сравнить его с главным произведением Габриэля Марселя того же жанра, можно охарактеризовать как дневник *метафизика* в отличие от *метафизического* дневника основоположника французского экзистенциализма. Будучи таковым, он является, конечно, и «метафизическим дневником», но данная характеристика предполагает нечто большее, что позволяет назвать его *дневником экзистенциального философа avant la lettre*. Вот на этом мы бы и хотели остановиться.

Исследователь творчества Мен де Бирана, хранивший у себя архив мыслителя и издавший его «Дневник» в полном объеме, Лавалет-Монбран сказал о нем, что это мыслитель, который в своей философии обязан только себе. Это верно, если понимать его слова как указание на глубокую оригинальность и самостоятельность мысли Мен де Бирана. Но сказанное историком не означает, что Биран не испытал влияния других философов. Кто же именно оказал на него максимальное воздействие? Это Монтень, Руссо и Паскаль. И не случайно, что все они, хотя и по-разному, – экзистенциальные мыслители. Подобное тянется к подобному, духовно резонируя с ним.

Мен де Биран не просто философ экзистенциального толка, как, скажем, Шестов, но, по сути дела, особенно в зрелый и поздний периоды своего творчества, – экзистенциальный метафизик. Сравнение его с Паскалем здесь многое проясняет. Вот как оценивает философскую апологетику автора «Мыслей» Лавалет-Монбран: «Паскаль стремится объяснить, что же мы такое в нашей жизненной реальности. Проблема, которую он ставит, не является больше абстрактной и теоретической, но конкретной и практической. Отказываясь останавливать свое внимание на внешних фактах, привлекающих историка или физика, автор “Мыслей” исходит из изначального и уникального в своем роде факта – из факта нашего существования» [La Valette Monbrun A. de, 1914, p. 229–230]. По такому же, паскалевскому, пути движется и мысль Мен де Бирана.

С именем Мен де Бирана историки философии связывают начало традиции французского спиритуализма. Что же это за спиритуалист, испытавший сильное воздействие стоиков и Руссо<sup>1</sup>, Монтеня и Паскаля, а в теоретическом плане – Кондильяка? Это мыслитель, у которого метафизический поиск и экзистенциальные стимулы и манера мысли неотделимы друг от друга. Как гуманитарный теоретик он стремится к «науке о человеке», ищет ее всю жизнь. Его конкурсные сочинения – попытки ее строгой формулировки<sup>2</sup>. Но между «Дневником» и его теоретическими сочинениями содержательного разрыва нет: экзистенциальность познавательной активности, с одной стороны, и метафизический поиск и научность его представления – с другой, у Бирана невозможно разделить и тем более противопоставить друг другу.

Он ведет дневник, изучает людей и себя самого и вместе с тем систематизирует эти познания в теоретических построениях искомой им науки о человеке. Между экзистенциальным философствованием и научным у него существует тесное взаимодействие и дополнение. Опыт жизни и мысли Бирана показывает, что *экзистенциальность* мышления может идти навстречу стремлению к созданию *науки* о человеке. У него они **сходятся, а не расходятся и противопоставляются друг другу, как это нередко бывает у экзистенциальных мыслителей XX в., например у Шестова.**

Итак, научная устремленность его мысли находит себе место и в личном дневнике. Обратим внимание, например, на записи о заседаниях его домашнего «философского общества». Когда он жил в Париже, оно собиралось еженедельно. К нему

<sup>1</sup> «Возвышенность идей и прелесть стиля всегда меня привлекали» в Руссо [La Valette Monbrun A. de, 1914, p. 156]. И вот научно-философская программа: «Руссо из морального сознания создал поэзию. Я хотел бы из него создать теорию» [Maine de Biran, 1931, p. 100].

<sup>2</sup> Четыре сочинения Бирана, представленные на разные конкурсы, в том числе объявленные и иностранными академиями, получили премии. Об этом см.: [Кротов, 2000, с. 7–8].

приходят Ампер, близкий друг («ami intime»), Дежерандо, Гизо, Руайе-Коллар, Кювье и некоторые другие философы и ученые. Дневниковые отчеты об этих заседаниях и возникавших на них спорах, как правило, достаточно лаконичны, но и в таком виде они представляют нам философию Бирана как поиск решения общезначимой и в то же время лично и экзистенциально мотивированной проблемы. Естественная «человекомерность» (интерсубъективность, дискуссионность и т. п.) предьявления философской мысли уже отсылает к конкретности и тем самым говорит об экзистенциальном ее характере. Дневник сам по себе как род литературы содержит ресурс экзистенциальности, особенно ярко реализуемый у такого искреннего, цельного, тонкого и склонного к умозрению человека, каким был Мен де Биран.

Обратимся к записям, сделанным 25 сентября 1814 г. Эпоха Реставрации монархии Бурбонов. Мен де Биран в Париже. Имеющий репутацию верного монархиста, он избирается в палату депутатов. Утро, как обычно, начинается у него с приема ванны. «Я принял ванну. Во время купания мне пришли в голову многие продуманные идеи о мыслящем субъекте, который отличает себя от своих модификаций, а также одни модификации от других: атрибут от субстанции, действие от причины; отсюда следует возможность языка. Именно в глаголе вся сила языка, и глагол есть не что иное, как выражение действия, чувство которого неотделимо от существования. В сознании Я положена вся моральность. Это сознание выступает высшим органом, развивающимся позже. То, что выступает как должное, есть потребное для сознания, как вожденное есть потребное для других органов. Любая удовлетворенная потребность есть удовольствие. *Удовольствия сознания* суть невыразимые чувства, всегда сопровождающие исполнение долга» [Maine de Biran, 1931, p. 87]. В этой записи, словно в капельке воды, отражается весь автор дневника как экзистенциальный мыслитель, находящийся в уникальной ситуации – личной, научной, философской, в том числе и политической. Читатель «Дневника» интуитивно, непосредственно схватывает характерное «устройство» бирановской мысли с ее реперными точками – соотношение физического (физиологического) и морального «измерений», рефлексия над метафизикой с ее категориями, в фокусе внимания находящаяся самость человека как его духовный центр. Интерес философа вызывает параллель между физиологией с ее архитектурикой, с одной стороны, и морали (духа) с ее особым строением – с другой. Эти сферы «перекликаются», несмотря на контраст и разрыв между ними. Язык, выработанный в одной из них, применяется для описания другой. Вечером того же дня запись уже совсем другая по своему характеру. Автор «Дневника» как член законодательного органа в течение дня вел профессиональные беседы с коллегами и думал над проектом закона о натурализации. И вот его наблюдение: «Я начал составлять мнение [об этом проекте], но так как меня каждый раз отвлекали и вся моя жизнь совершенно раздвоена (toute coupée), я все начинаю и ничего не довожу до конца. Я совершил ряд действий, которые ни к чему не привели. Я нахожусь в состоянии интеллектуальной и моральной болезни и осознаю свое ничтожество». Горькое самосознание! *Начинания не оканчиваются* или *окончания не начинаются* – вот как можно резюмировать его моральный самоотчет. Философ разумной воли с ее усилием (effort) опытным путем приходит к выводу о границах ее возможностей. К такому повороту в мировоззрении его, человека архичувствительного, впечатлительного, подталкивают и потрясающие воображение политические события, какой-то канкан переворотов и революций. Триумфальное возвращение Наполеона с острова Эльбы в марте 1815 г. Пьер Тиссеран<sup>3</sup> считает главной причиной того, что под давлением вызванных им мучительных переживаний Мен де Биран приходит к признанию приоритета самой высшей – религиозной – формы жизни [Tisserand, 1920, p. XIII]. Философ окончательно убеждается в невозможности без религиозной веры обрести надежную «точку опоры» в «постоянном потоке перемен». К этому его согласованно подводят разум, чувство и опыт – как личный, так и общественный.

<sup>3</sup> Один из исследователей творчества Мен де Бирана, издавший самое полное собрание его сочинений.

Что делает Бирана такой значительной фигурой в истории философии, особенно французской? Не в том ли секрет его силы, что, свободно владея сформированной к тому времени техникой гносеологически ориентированной мысли, он стремится проникнуть в самые глубокие слои духовного опыта и открывающейся в нем реальности? И вот что нам в первую очередь нужно знать: как он при этом формулирует свой главный вопрос? Прежде всего, он его переживает как высшую напряженность всего своего существования, как духовного и интеллектуального, так телесного и чувственного. Вопрос этот не был отвлеченной проблемой, сформулированной для того, чтобы занять скучающий ум, как это бывает, когда мы заняты какой-то головоломкой или решаем кроссворды. Вся его жизнь, духовная и интеллектуальная в том числе, прошла в поисках *оплота* в потоке непрерывных изменений, иногда приобретающих головокружительный характер. Что в этом потоке перемен постоянно? На что в «неустанно текущей» жизни (*flux perpetuel*) можно положиться как на абсолютно надежный оплот, в чем можно обрести нерушимое убежище, иными словами, «*есть ли точка опоры и в чем она?*» [Maine de Biran, 1927, p. 67]<sup>4</sup>. В этом вопросе, «сшивающем» в одно целое все периоды жизни и мысли Мен де Бирана, сошлись воедино его собственная жизненно-экзистенциальная потребность и общезначимый смысл поисков убедительного ответа на него. Опираясь на выдвинутое стоиками различие между тем, что от нас не зависит, и тем, что находится в зависимости от нас и на что поэтому мы в силах воздействовать, он пытается дать ответ на этот главный вопрос. Только за то, что зависит от нас, мы можем отвечать и поэтому должны обратить на это все свое внимание. Наследие античных стоиков служит постоянной канвой для его размышлений. Лишь в последние шесть лет жизни он окончательно порывает со стоицизмом как нравственной философией, возвращаясь к христианской вере. Но еще в 1815–1818 гг. Мен де Биран пытается найти опору в глубинах собственного духа и надеется ее обрести, опираясь только на свои собственные силы, хотя при этом уже понимает, что религию и разум невозможно разделить. «Я стремлюсь связать себя с тем, что реально, постоянно и неподвижно: это достижимо лишь с помощью религии и разума», – записывает он в 1815 г. [ibid., p. 147]. В это время со стоицизмом, в котором долгое время видел ответ на это фундаментальное вопрошание, он еще не простился. Ситуацию можно представить так: мир переживается им как неустанно текущий поток изменений, единый смысл которых остается непонятным. Но опыт проживаемой в постоянном размышлении жизни его убеждает, что надежной точки опоры в *мире* как *потоке* сменяющихся друг друга явлений нет и быть не может. Где же ее тогда нужно искать? Только в трансцендентной этому миру-потоку реальности, при условии «касания» нас «иным миром» и выхода за пределы нашей мирской, т. е. конечной, самости как цели в себе. Изнутри своей философско-мировоззренческой эволюции в поисках такой опоры Биран приходит к христианскому мировосприятию. Путь к нему был долг и драматичен. Начиная с молодых лет Мен де Биран разделял учение Руссо с его сердечно-простодушной «естественной религией» (деизм). Руссо вообще сильно на него повлиял, но не своими социальными идеями, которые он резко отвергает, а пониманием роли чувства («сердца») в познании и связанной с этим экзистенциальной манерой своих писаний.

Еще более значительным, чем автор «Эмиля», философом, с которым Мен де Биран все время вел напряженный экзистенциально-метафизический спор, был Блез Паскаль. С ним он соотносил себя и свою мысль всю жизнь, ставя ему вопросы исходя из своей актуально осознаваемой духовной ситуации. Ключевой вопрос о «точке опоры» совпадал у него по сути дела с паскалевским вопрошанием о том, откуда и куда идет человек вообще и кто он, собственно говоря, такой<sup>5</sup>. Личное экзистен-

<sup>4</sup> Запись от 13–14 марта 1811 г.

<sup>5</sup> «Как, – вопрошает Биран вместе с Паскалем, – жить в мире с самим собой, если не знаешь, откуда ты и куда идешь, и кто ты такой, и что должен делать на земле, где все тайна, неопределенность, сумрак?» [La Valette Monbrun A. de., 1914, p. 99].

циально-метафизическое вопрошание Бирана самым непосредственным образом «перекликается» с паскалевским вопросом о месте человека в космосе, о его судьбе в мире и вечности. Постоянное собеседование и даже сомышление с Паскалем и послужило одним из источников экзистенциальности бирановской философии.

Всю эту постепенно оформляющуюся в своих контурах антропологию и угадываемую за нею метафизику можно назвать и этической, или моральной, философией. Биран с самого начала своей философской активности стремился прояснить условия достижения человеком счастья, которое без удовлетворяющей его самым глубоким образом нравственной позиции вряд ли возможно. Сначала, сильно зависимый от сенсуализма Кондильяка, он обнаруживает, что жизненно, экзистенциально значимая мораль не может быть основана на «философии ощущений», отдающей человека во власть внешнего мира. «Ощущения» оцениваются им как не более чем явления, не могущие не сменяться одни другими. Но за ними – реальность ноуменального мира. Во внутреннем «пространстве» разума и воли, приходит он к выводу, можно «коснуться» подлинной реальности, стоящей за преходящими явлениями. Непосредственно данное чувство волевого усилия указывает нам на наше подлинное бытие.

Итак, от «философии ощущений», идущей от Локка через Вольтера к Кондильяку и «идеологам», Мен де Биран устремляется к своеобразной метафизике воли с ее духовно-нравственным подтекстом, которая и послужила основанием для обозначения его мысли как спиритуализма. Он говорит, что «понял с большей ясностью, чем раньше, различие между феноменами, или ощущениями, и реальностями, которые суть их причины» [Maine de Biran, 1927, p. 148]. **Осознаваемое изнутри непосредственно волевое усилие** преодоления сопротивления есть, согласно Бирану, основополагающий «первичный факт сознания» (*le fait primitif de conscience*), дающий метафизический фундамент для всех познаний и действий.

С годами в круг его чтения входят Фома Кемпийский, Августин, Фенелон. Паскаль, как мы сказали, все время был его собеседником. Но автору «Мыслей» как моральному теоретику вплоть до последних шести лет жизни он предпочитает Эпиктета. Окончательная перемена взглядов наступает только в 1818 г., когда, наконец, он освобождается от античного рационализма, в том числе и прежде всего стоического, развивая философию христианскую. Религия и разум видятся ему сотрудничающими друг с другом и вместе идущими к искомому оплоту, но при этом последнее слово, как он теперь считает, остается за верой: «*Философия ставит проблемы, которые решает только религия*» [Maine de Biran, 1931, p. 104]<sup>6</sup>, – говорит одинокий искатель истины.

Величайшим нравственным авторитетом долгое время для него, как мы сказали, были стоики – Эпиктет, Сенека, Марк Аврелий. Действительно, «Дневник» Мен де Бирана – продолжение традиции «духовного блокнота» стоиков, образец которого дал Марк Аврелий в своих суровых самоотчетах. Метафизически углубленный опыт самопознания и самовоспитания, представленный на фоне захватывающих перемен в жизни Европы, не может не завораживать современного читателя бирановского «Дневника», тоже ведь испытываемого, как и тогда наш герой, «неслыханными переменами» вокруг него и собственными внутренними кризисами и трагическими событиями.

Но не только стоики служили нравственным и интеллектуальным ориентиром для Бирана. Другим эталоном благородной жизненной мудрости он считал Монтеня, постоянно соразмеряя с ним свою жизнь, вплоть до мелочей. «Я должен написать свои “Опыты”», – записывает он в дневнике [Maine de Biran, 1927, p. 218]. Для гуманитарной культуры Франции Монтень – непревзойденный образец автобиографического жанра. Руссо, например, ставил перед собой амбициозную задачу – превзойти планку монтеневской искренности, обдумывая свой исповедальный автопортрет. И Мен де Биран строил свои творческие планы с подобной оглядкой на автора «Опытов».

<sup>6</sup> Запись конца июня 1818 г.

Моральный урок Монтеня требует от ученика самостоятельного поиска такого «искусства жить», которое было бы приспособлено для конкретного лица и только для него: «Каждый должен иметь свое собственное искусство жить», – записывает Мен де Биран в «Дневнике» [ibid., p. 161]. Идея «конкретной философии», в которой предьявляет себя экзистенциальная мысль, восходит во Франции в конечном счете к автору «Опытов», затем своеобразно преломляется у Бирана и впоследствии оживает в христианском экзистенциализме Габриэля Марселя.

Мы сказали о значении социальных и политических потрясений мирового масштаба в генезисе экзистенциального характера мысли Бирана. Теперь скажем о сотрясавших его личных событиях и драмах. Стремление к самосовершенствованию, своего рода культ повелевающей страстями разумной воли, предписывающий жить в соответствии с долгом, были с молодости внутренним ориентиром Мен де Бирана. Но вскоре пришли годы не только глубоких общественных потрясений, но и тяжелых личных испытаний. В 1793 г. он потерял сестру, а 23 ноября 1803 г. – жену, что оставило в его душе неизгладимый след и углубило метафизическое зрение. «Этот день будет печальным и святым всю мою жизнь», – записывает он в дневнике одиннадцать лет спустя [ibid., p. 91]. После этих трагических событий, хотя и не сразу, приходит сознание, что абсолютной опоры в самом себе как вместилище текучих ощущений обрести невозможно. Такого оплота «философия ощущений» дать не может. Постепенно возникает понимание, что обрести подобный оплот, ориентируясь как на самоцель только на свое индивидуальное земное благо и счастье, невозможно. Действительно надежная точка опоры видится ему теперь в религиозной вере, которая у него обретает ясный, философски значимый язык.

Генезис религиозно-философской мысли Бирана можно проследить, проанализировав его впечатление, полученное при наблюдении крестного хода по случаю Fête-Dieu<sup>7</sup>. Вот примерный ход его рассуждений, возникших тогда. Религия поражает бесконечностью, ибо восходит к самому Богу. К человеку же она восходить не может, потому что человек действует всегда в конечном объеме пространства и времени. В религиозном же чувстве мы непосредственно переживаем именно *бесконечность*. Людей собирает чувство, в данном случае религиозное, идущее от глубоко – бесконечно – укорененных образов. Подобное чувство может вызываться только настоящей религиозной традицией, которую человек сам по себе создать не может. Бирана интересует вопрос о надежном оплоте в потоке перемен, для решения которого надо сначала ответить на вопрос о границах человеческого как такового, о пределах естественных сил человека. Можно ли обрести такой оплот в рамках человеческой конечности, опираясь исключительно на самого себя, на свои собственные силы? Постепенно в результате подобных переживаний и размышлений он понимает, что опора должна быть трансцендентной<sup>8</sup>.

В эти же годы у Мен де Бирана набирает обороты критика разума, если разумом выдвигаются непомерные для него притязания. Отвлеченный, претендующий на самодостаточность разум не может вести к высшей реальности и истине. Аналитический ум убивает чувство как таковое, в частности чувство Божественного присутствия. Мен де Биран рассуждает примерно так: если химик не находит в своих операциях начала жизни, то это еще не означает, что такого начала не существует. Подобно этому, если философ в своем абстрактном логическом анализе не находит подлинной реальности и онтологически значимой истины, то это не аргумент в пользу того, что ее нет или она недостижима. И вот какой вывод следует из его размышлений, вызванных проникновенным созерцанием религиозной процессии: «Философы XVIII века, – говорит он, – серьезно ошибались – они не знали человека». Не знали

<sup>7</sup> Католический праздник Corpus Domini (Тела Господа), празднуется с 1264 г.

<sup>8</sup> У Бирана речь идет о «благодати» (grâce). В традиционном выборе между «благодатью» и «свободой воли» человека он не отдает предпочтения ни одной стороне дилеммы, а стремится к их гармоническому единству. Приходя к религиозной вере, он не перестает свободно философствовать, «наращивая» свою мысль благодаря ее религиозной подоснове. См. об этом: [La Valette-Monbrun, 1914, p. 120].

потому, что чрезмерно рационализировали его. Перемены в нашем состоянии глубоким истоком своим имеют, считает Биран, «неизвестное начало жизни», недоступное для нашего конечного разума. Истину надо искать в той таинственной сфере, где разум, воля и чувство («сердце») сходятся. Можно сказать, что здесь Мен де Биран предвосхищает понятие «онтологической тайны» (*mystère ontologique, mystère de l'Être*), основного концепта экзистенциальной метафизики Габриэля Марселя.

Такая нравственно ориентированная метафизика по праву может быть названа экзистенциальной. Об этом, в частности, говорит нередко встречаемое на страницах «Дневника» выражение *sentiment d'existence* (чувство существования). Акцент на «чувстве существования» был сделан Мен де Бираном уже в ранний период его творчества, когда он ставил вопрос о путях и средствах достижения счастья в жизни. Тогда он искал условий «счастливого чувства существования». Моральная проблематика таких условий, усматриваемых в невозмутимости, душевной гармонии, «спокойствии души» (вспомним «*De tranquillitate animi*» Сенеки), идет из античной традиции. Биран опирается на эту традицию и пытается по-своему решить поставленную таким образом задачу. «В деле счастья, – записывает он в 1795 г., – главное зависит от чувства существования» [*ibid.*, p. 56]. А оно, в свою очередь, зависит, как он в этом постоянно убеждается на своем опыте, от физического состояния человека. Здесь Биран, кстати, сам сын врача, опирается на прогресс медицины, физиологии, антропологических исследований. «Несомненно, – замечает Мен де Биран, – что вариации чувства существования в точности соответствуют модальностям, имеющим место в телесной организации (*dans le corps*)» [*ibid.*, p. 151]. Экзистенциальный мотив в его мысли здесь предстает в двух аспектах. Во-первых, в акцентировании «чувства существования» и, во-вторых, во включении в поле философской рефлексии телесности, того, что в экзистенциализме XX в. предстанет в тематизации «воплощения» и «живого тела». Таким образом, у Мен де Бирана моральное и физическое мыслятся как «моменты» единого целого человеческой природы, непосредственно данного в существовании человека («экзистенции»).

Характерно в этой связи, что свою раннюю философию Мен де Биран называет «*субъективной идеологией*» [Maine de Biran, 1922, p. 11]<sup>9</sup>. Акцент на «субъекте» сделан им уже в начале его философского пути. В духе времени Биран ставит задачу исследования зависимости «чувства существования» от физических и моральных условий, в которых человек действует. В категориях субъекта и объекта как основ теории и практики морали он видит главные концептуальные ориентиры философской антропологии. В поздние годы «субъективный» человек оценивается им как контрастная фигура по отношению к человеку «объективному». В последний день октября 1821 г. по дороге в Париж Биран читает том «Санкт-Петербургских вечеров» Жозефа де Местра. Спутник по экипажу отвлекает его своей болтовней. Но все же мысль де Местра о *молитве* вызывает его собственные размышления, как это нередко у него бывало, поначалу в духе античных стоиков. Но вот приходят и более фундаментальные соображения. Он начинает их с констатации, что «в интеллектуальной теории, как и в моральной практике, все отсылает к такому фундаментальному различию, как различие между субъектом и объектом, понимаемыми надлежащим образом, а именно, субъект понимается как *Я*, желающее и действующее, а объект – как какая-то сила и цель его действия, сопротивляющаяся ему как вовне, так и внутри». Идея сопротивления достойна того, чтобы на нее обратить внимание. И продолжает: «Всякая страсть, – пишет он, – *объективна* сама по себе, потому что мыслящее и действующее существо, которое ее испытывает, всегда может сказать “это не я”, она объективна и в своем отношении к внешнему и чувственному предмету, к которому стремится как с своей цели» [Maine de Biran, 1931, p. 267–268]. Эти рассуждения относятся к общей философской теории. Обращаясь затем к практической стороне,

<sup>9</sup> «Идеология» здесь понимается в том смысле, в котором это понятие фигурирует в школе «идеологов» с их учением об «идеях как элементах мира».

с такой теорией связанной, Мен де Биран стремится определить те условия или качества человека, от которых зависит истинная ценность нашего морального и интеллектуального существа.

Прежде всего он замечает, что почти всегда эти качества не в чести у толпы с ее аплодисментами, которыми она создает громкие репутации. Посмотрим теперь, какую дихотомию человеческих идеальных типов на основе этих рассуждений и выдвинутых в них категорий рисует Биран. Во-первых, перед нами «смиранный, мудрый, скромный человек, стремящийся отыскивать правду во всем, любящий истину превыше всего и ради нее самой, а не затем, чтобы тщеславиться обладанием ею, и высказывающий ее только в силу долга или необходимости, проходящий по миру незамеченным и несущий с собой лишь сознание добра, которое он принес даже тем, кому он не известен или кто его совершенно забыл». Этого человека, следуя духу рассуждений Бирана и его теоретической терминологии, можно назвать *субъективным существом*. А вот существо *объективное*: «Это человек блестящий, легкий, незадумывающийся, которого всю жизнь несут страсти и мнения и который все время стремится не к тому, чем он должен быть, не к исполнению своего предназначения с тем, чтобы быть угодным Богу и полезным людям, а к тому, чтобы казаться таким со всеми своими личными преимуществами, приобретающий себе имя и известность, основанную на том, что в наибольшей степени как раз противоположно благу человечества» [ibid., p. 268]. Описав такие контрастные антропологические типы, он делает пронизанный латентной метафизикой вывод: «Первый из них жил лишь для субъективного и в субъективности сознания, и он удостоился признания душами, подобными ему. Второй же жил лишь для объективного и в объективности (*l'objectif*) этого мира, оставшись фигурой пустой, проходящей тенью. (Первичное воспитание должно постараться выявить это сущностное различие)» [ibid.]<sup>10</sup>. Истина не в объекте, истина – в субъекте, хочется сказать, комментируя этот замечательный текст и вспоминая попутно датского экзистенциального мыслителя, с которым здесь, на католическо-метафизической почве Франции, «перекликается» Мен де Биран. Да, истина – в субъекте, правда, если субъект действует с молитвой, с опорой на веру в трансцендентную реальность. Такая типология в известной мере корреспондирует с классификацией людей, возникающей на основе марселевского различения «бытия» (*être*) и «имения» (*avoir*). Таким образом, задолго до возникновения европейского экзистенциализма у Мен де Бирана мы обнаруживаем вариацию на такую характерную экзистенциалистскую тему, как оппозиция подлинного и неподлинного, бытия и кажимости, лица и личины, цельности и функциональной частичности человека.

Развивая свой подход к решению главного экзистенциально-метафизического вопроса о «точке опоры» в потоке времени, Мен де Биран делит философии на высокие (Паскаль, Лейбниц, Мальбранш) и низкие (философы-сенсуалисты). Расставив такие ценностные ориентиры, теперь он ясно отдает себе отчет, что обрести искомый оплот в «непрерывном потоке» изменений, основываясь на сенсуализме, невозможно, потому что он «уничтожает высшие способности человека» [ibid., p. 136], понимая его как зависимое от внешних условий существо. Но для моральной жизни нужен свободный, ответственный субъект. Обосновать его с помощью «философии ощущений» нельзя. Поэтому у Бирана, преодолевающего сенсуализм, возникает проект *восходящей* антропологии, опирающейся не на пассивное начало в человеке, представленное как ощущение, идущее от внешнего воздействия, а на свободное и активное. Духовное возрастание личности через питаемое сознанием усилие доброй воли – вот что видится ему главной целью внутренней свободы. В итоге на волне подобных прозрений глубоко усвоенное им стоическое наследие преобразуется в христианскую метафизику. Человек в такой «оптике» мыслится как изначальное

<sup>10</sup> При чтении этих слов следует иметь в виду, что во французском языке «*l'objectif*» (помимо «объективного») обозначает еще и цель. «Объективный» человек у Бирана – это человек коротких мирских целей, лишенный внутреннего простора, открытого в бесконечность.

усилие быть (сбыться), что соотносимо с концептом «онтологической потребности» (*exigence ontologique*) Габриэля Марселя. Эта аналогия подтверждается сходством контекстов сопоставляемых понятий. Если у Бирана человек как действующее конкретное целое противостоит раздробляющей его духовное «ядро» множественности «ощущений», то у Марселя выдвигание понятия «потребности быть» (бытия) происходит в контексте аналогичного преодоления раскалывающей человека его функционализации [Марсель, 1995, с. 72–106]. Неопределенная множественность «ощущений» и неопределенная множественность «функций», выступающих как внешние, навязывающие себя человеку силы, равным образом оказываются причинами «раздробления» человека в потоке явлений. Но человек в своем духовном центре *сверхфеноменален*<sup>11</sup>. Так, можно сказать, сходным экзистенциально-персоналистическим образом мотивируется онтологическая проблема у обоих мыслителей.

Что же нас убеждает в силе бирановской мысли, подтверждая уже высказанное суждение, что именно он является крупнейшей фигурой в философии Франции первой половины XIX в.? То, что Мен де Биран органично сочетает в себе мысль научно организованную с ее экзистенциально-личностным генезисом и функционированием, когда она становится участником духовного возрастания личности, достигаемого в «брани духовной» с самой собой. Об искусстве теоретического мышления Бирана можно судить, например, по конкурсной работе «О влиянии привычки на способность мыслить» [Maine de Biran, 1922], а об экзистенциальном характере его мысли – по «Дневнику» [Maine de Biran, 1927, 1931]. И главное, между ними нет разрыва, а напротив, существует тесная взаимосвязь и единство.

Волевое усилие испытывается нами как интенсивное непосредственно переживаемое внутреннее чувство преодоления сопротивления, совершенно не зависящее от внешних условий и объектов. Итак, искомая точка опоры у позднего Бирана ищется в «самости», в субъекте, а не в объекте, в нас самих как цельных духовных существах, стремящихся к лучшему и прочному в потоке времени. Волевые глубины и источник нашего самосознания при этом сливаются в одно целое, из которого, не без содействия благодатных энергий, открывается недалекая даль Божественного присутствия. Здесь, в опыте предельного самоуглубления как обретения высшего смысла, Мен де Биран встречается с Августином и Паскалем<sup>12</sup>.

Метафизический фундамент реальности видится Бираном в актах воли как духовных усилиях, преодолевающих сопротивление ее воплощению. Биранизм как метафизика, таким образом, предстает онтологией воли, действующей из глубин личности, тянущейся ввысь (у Марселя аналог этому идея *sursum*). Это динамическая персоналистическая онтология. Никаких других духовных сущностей, кроме актов воли как усилий, выступающих «первичными фактами сознания» и бытия, нет. «Ощущения» сенсуализма, как и «врожденные идеи» метафизического идеализма, в равной степени не устраивают Бирана, выбирающего трудный путь экзистенциальной персоналистической философии духа. Неизбежность внутреннего усилия следует из базовой противоположности между органическим, шире, телесным началом и сверхорганикой духовных сил. При этом в религиозно ориентированной метафизике позднего Бирана звучат такие экзистенциальные мотивы, в которых сходство с Паскалем бросается в глаза: «Мудрость, истинная сила, – записывает Биран, – состоит в том, чтобы жить в присутствии Бога...» (запись от 17 мая 1824 г.).

Подведем итоги. «Дневник» Мен де Бирана раскрывает исток его экзистенциального философствования. Чем жить, на чем стоять как на непотопляемом острове в потоке постоянных перемен, сотрясающих меня, – из этого вопрошания, охвативше-

<sup>11</sup> «Как только я говорю я, я тут же замечаю мое индивидуальное существование, признаю мое бытие – тождественное, прочное, постоянное, я есмь большее, чем явление в моих собственных глазах» (1813 г., цит. по: [Delhomme, 1950, p. 74]).

<sup>12</sup> Кстати, сходную мистическую метафизику присутствия абсолютного «Ты» в самой интимной глубине нашей собственной личности разделяет и Марсель. Для обоих философов бесценен опыт, проделанный Августином.

го все существо французского мыслителя с молодых лет, и росла его мысль. Поэтому основанный Бираном спиритуализм не мог не быть экзистенциальным. Этим Мен де Биран подобен Паскалю<sup>13</sup>, но отличается от немецких идеалистов, среди которых некоторым исключением служит только Шеллинг<sup>14</sup>. В основе спиритуализма, идущего от Мен де Бирана, лежит, можно сказать, самоисследование «внутреннего человека» во всем объеме его жизненных проявлений, начиная с органико-витальных и кончая социальными и духовными. Экзистенциальность как стилистический и генетический *modus vivendi* мысли Бирана сочетается у него с концептуальной философией духовной жизни: «Жизнь духа, – записывает он в “Дневнике”, – начинает светиться вместе с первым волевым усилием: Я манифестирует себя внутри самого себя, человек познает себя, он замечает то, что относится к нему и что относится к тому, что отлично от него и происходит от тела» [Maine de Biran, 1931, p. 334]. Спиритуализм – это философия внутреннего человека как воплощенного личного духа, познаваемого во всей полноте его борющегося и стремящегося ввысь существа. Во французском спиритуализме нет абстрактно-понятийно-системной доминанты, характерной для немецкого идеализма, он как бы, для внешнего глаза, «психологичен» и «сенсуалистичен» (интеллектуальные мотивации в нем действительно всегда подзаряжены чувством). Человек как личность в его многоуровневой целостности стоит в фокусе внимания французского спиритуализма, в то время как немецкий идеализм устремлен к познанию абстрактных и потому «тяжелых» для конкретного лица необходимостей как законов движения безличных тотальностей.

Другим высочайшим завоеванием европейской философии первой половины XIX в. помимо немецкого идеализма и французского спиритуализма явилась, как мы сказали, экзистенциальная мысль Кьеркегора, во многом выросшая из радикального противостояния Гегелю<sup>15</sup>. Рисуем предположить, что если бы Мен де Биран знал Гегеля, то его реакция на него была бы сходной. Однако это не означает отрицания глубокого своеобразия спиритуализма Бирана по отношению к кьеркегоровской версии экзистенциальной философии. Так, например, в отличие от Кьеркегора, у Бирана нет конфликта верующего духа с научным познанием. Выглядывающий из-за спины датского мыслителя Лев Шестов еще дальше, чем сам автор «Или – или», отстоит от Мен де Бирана. Зато Бирану близок оппонировавший Шестову Габриэль Марсель, христианский экзистенциализм которого сформировался в первую очередь как раз на почве французской спиритуалистической традиции от Мен де Бирана до Бергсона [см. об этом: Визгин, 2013, с. 66–82].

И последнее. Неудивительно, что русская религиозная философия находила у Бирана много близкого себе. Это, конечно, в первую очередь относится к позднему Бирану, когда его мысль приняла отчетливо христианский характер. Но при всей указанной близости русский читатель его «Дневника» не может удержаться от впечатления контраста в тональности между душой православной и католической. Читателю Бирана, воспитанному на русской культурной почве, духовные и интеллектуальные искания западного мыслителя кажутся какими-то *безрадостными*. Библейский дух радости быть, звучащий в возгласе «Ликуй, Исаяя!», в них не слышится, будто его оттесняют то lamentации и самоупреки, то интеллектуальные формулы, отчеканиваемые острым аналитическим умом. Правда, иногда у Бирана мелькнет светлое впе-

<sup>13</sup> Примеров, подтверждающих этот тезис, слишком много, чтобы на них долго задерживаться. Приведу только одно высказывание позднего Бирана в его «Дневнике»: «Тот, кто понимает что-то, выше этого понимаемого им» [Maine de Biran, 1931, p. 334]. Мысль эта воспринимается как эхо паскалевского афоризма о достоинстве человека как «мыслящего тростника». Верную оценку связи Бирана с Паскалем дал известный швейцарский бирановед Эрнест Навиль: «Паскаль нередко давал Бирану материал для размышления; Биран начинает с борьбы с Паскалем, но, сражаясь с ним, его узнает и кончает тем, что сближается с ним» [Navelle, 1857, p. 82].

<sup>14</sup> О соотношении Шеллинга с экзистенциальной философией см. [Марсель, 2013, с. 68–93]. О Равесоне и Шеллинге см. [Блауберг, 2014, с. 59–65 и др.].

<sup>15</sup> При всей жесткости отталкивания от Гегеля у Кьеркегора нетрудно обнаружить и влияние на него диалектики автора «Феноменологии духа» и «Науки логики».

чатление от свежего ветра или восхищение пейзажем, но нет какого-то так нужного нам милого и родного, задушевного и теплого, светлого и радостного духа. Западный ум слишком уж перенапряжен, обретаясь или в обществе с борьбой самолюбий, или наедине с собой в поисках Бога, выступающего для него скорее как строгий Судия, чем как любящий Отец... И, однако, во всей западной философской традиции мы найдем совсем немного мыслителей, которые были бы нам так по-братски близки, как Мен де Бيران<sup>16</sup>.

### Список литературы

- Блауберг, 2014 – *Блауберг И.И.* Истоки бергсонизма. Философия Феликса Равессона. М.: ИФ РАН, 2014. 187 с.
- Визгин, 2013 – *Визгин В.П.* Мен де Бيران и Габриэль Марсель // *Визгин В.П.* Очерки истории французской мысли. М.: ИФ РАН, 2013. С. 66–82.
- Кротов, 2000 – *Кротов А.А.* Философия Мен де Бирана. М.: Изд-во МГУ, 2000. 104 с.
- Марсель, 2013 – *Марсель Г.* Был ли Шеллинг предшественником философии существования? // *Марсель Г.* О смелости в метафизике. СПб.: Наука, 2013. С. 68–93.
- Марсель, 1995 – *Марсель Г.* Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему // *Марсель Г.* Трагическая мудрость философии: Избр. работы / Пер. с фр., сост. вступ. ст. Г.М. Тавризян. М.: Изд-во гуманитар. лит., 1995. С. 72–106.
- Delhomme, 1950 – *Delhomme J.* Biranisme et philosophie de l'existence // *Revue de Métaphysique et de Morale.* Janv.-Mars 1950. no. 1. P. 69–81.
- La Valette Monbrun A. de., 1914 – *La Valette Monbrun A. de.* Maine de Biran, critique et disciple de Pascal d'après de nombreux documents inédits. Paris, 1914. 322 p.
- Maine de Biran, 1927 – *Maine de Biran M.F.P.* Journal intime. T. 1. Paris: Plon, 1927. 300 p.
- Maine de Biran, 1931 – *Maine de Biran M.F.P.* Journal intime. T. 2. Paris: Plon, 1931. 355 p.
- Maine de Biran, 1922 – *Maine de Biran M.F.P.* Influence de l'habitude sur la faculté de penser // *Maine de Biran M.F.P.* Oeuvres / P. Tisserand, éd. T. 2. Paris: Alcan, 1922. 361 p.
- Naville, 1857 – *Naville E.* Maine de Biran, sa vie et ses pensées. P.: Cherbuliez, 1857. 421 p.
- Tisserand, 1920 – *Tisserand P.* Introduction // *Maine de Biran M.F.P.* Oeuvres / P. Tisserand, éd. T. 1. Le premier journal. P.: Alcan, 1920. P. I–LXXV.

### Existential Motives in Maine de Biran's "Diary"

*Viktor Vizgin*

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Gorncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

The vast "Diary" of Maine de Biran (1766–1824), founder of the French spiritualist tradition, holds the central place in his works. Heterogeneous layers of notes focus on the single conceptual whole in the existential metaphysical question of the "bearing point" in the stream of change. This question, deeply felt by the "Diary"'s author not only as a theoretical problem, but also as a personal, spiritually important question, serves as a motive and "spring" of his philosophical search. The article pay special attention to the "resonance" of de Biran with the stoics and Pascal, who raised basically the same question, although in another context. The author also finds parallel moments in Maine de Biran and Gabriel Marcel as heir to the tradition he founded. As shown in the article, on the axis of this question together with the subsequent attempts to solve it forms an existential "melody" characteristic for Biranian thought. The author concludes that the "Diary" of the founder of the French spiritualism may be characterized as the diary of an existential philosopher *avant la lettre*.

<sup>16</sup> Не случайно, что премию Французской академии моральных и политических наук за лучшую книгу по теме «Будущее спиритуализма» по конкурсу 1933 г. получил Бердяев, русский религиозный философ, не только высоко ценивший мысль Мен де Бирана, но и творчески продолживший основанную им традицию [Марсель, 2013, с. 321].

**Keywords:** Maine de Biran, French spiritualism, existential philosophy, philosophy and wisdom, philosophy and religion

### References

- Blauberg I.I. *Istoki bergsonizma. Filosofiya Felixa Ravaissona* [The Sources of Bergsonism. Philosophy of Felix Ravaisson]. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences Publ., 2014. 187 p. (In Russian)
- Delhomme J. Biranisme et philosophie de l'existence, *Revue de Métaphysique et de Morale*, janv.-mars 1950, no. 1, pp. 69–81.
- Krotov A.A. *Filosofiya Maine de Birana* [Philosophy of Maine de Biran]. Moscow: MGU Publ., 2000. 104 p. (In Russian)
- La Valette Monbrun A. de. *Maine de Biran, critique et disciple de Pascal d'après de nombreux documents inédits*. Paris: Alcan, 1914. 322 p.
- Maine de Biran M.F.P. Influence de l'habitude sur la faculté de penser. In: Maine de Biran M.F.P. *Oeuvres*. P. Tisserand, ed. T. 2. Paris: Alcan, 1922. 361 p.
- Maine de Biran M.F.P. *Journal intime*, vol. 1. Paris: Plon, 1927. 300 p.
- Maine de Biran M.F.P. *Journal intime*, vol. 2. Paris: Plon, 1931. 355 p.
- Marcel G. Ontologicheskoe tainstvo i konkretnoe priblizhenie k nemu [The Ontological Mystery and the Concrete Approach to It]. In: Marsel G. *Tragicheskaya mudrost' filosofii: Izbr. raboty* [The Tragic Wisdom of Philosophy: Selected Works], transl. by G. Tavrizyan. Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoi literatury Publ., 1995, pp. 72–106. (In Russian)
- Marcel G. Byl li Schelling predshestvennikom filosofii sushchestvovaniya? [Was Schelling the Forerunner of the Philosophy of Existence?]. In: Marcel G. *O smelosti v metafizike* [About Courage in Metaphysics], transl. by V. Vizgin. St.-Petersburg: Nauka Publ., 2013, pp. 68–93. (In Russian)
- Naville E. *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*. Paris: Cherbuliez, 1857. 421 p.
- Tisserand P. Introduction. In: Maine de Biran M.F.P. *Oeuvres*. P. Tisserand, ed. T. 1. Le premier journal. Paris: Alcan, 1920, pp. I–LXXV.
- Vizgin V.P. Maine de Biran i Gabriel Marcel [Maine de Biran and Gabriel Marcel]. In: Vizgin V.P. *Ocherki istorii frantsuzskoi mysli* [Essays on the History of French Thought]. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences Publ., 2013, pp. 66–82. (In Russian)

*Д.А. Лунгина*

## **Казус А.П. Адлера и границы религиозного сообщения у Керкегора**

*Лунгина Дарья Андреевна* – кандидат философских наук, доцент. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119234, г. Москва, Ломоносовский пр-т, д. 27, корп. 4; email: loungina@yandex.ru

Произошедшее с пастором Адольфом Петером Адлером между 1842 и 1845 гг. стало для Керкегора поводом для развития собственной теории сообщения. Этому он посвятил, в частности, «Книгу об Адлере», оставшуюся неопубликованной, и статью «О различии между гением и апостолом» (опубл. 1849), в которую вошли главные тезисы книги. Керкегор не только пересмотрел различие между прямым и непрямым сообщением, практиковавшееся до 1846 г. После случая с Адлером проблема встала иначе: слово безответственное и слово авторитетное – в чем сущностное различие между ними? Если христианство – религия трансцендентного, получает ли религиозная речь особый статус оттого, что претендует на безусловную авторитетность? Каков в таком случае предмет религиозного сообщения – в отличие от эстетического, философского или естественно-научного? Ища ответы на эти вопросы, после 1846 г. Керкегор ввел в рамки своего понимания христианства (и «субъективности») нового субъекта речи. Задачей этого «автора» стало разделить неразделимое, раскрыть пастве тайну Откровения, повести за собой людей. Различие между так понятым «апостолом» и «гением», т. е. говорящим безавторитетно, стало важной темой позднего Керкегора.

**Ключевые слова:** границы речи, религиозное сообщение, авторитетное и безавторитетное высказывание, внутреннее отношение, субъективность, Откровение, христианство в XIX в.

### **Введение**

Несмотря на то, что непосредственным событием, лежащим в основе данного исследования, стал частный случай из биографии Сёрена Керкегора (1813–1855), объект и проблематика статьи выходят далеко за рамки его эпохи. Однако наряду с мыслителями XX в. в качестве собеседников датского философа здесь фигурируют еще несколько лиц. Это – современники Керкегора, которые в идейной пестроте XIX в. совсем не кажутся близкими ему по духу и тематически никак не пересекаются с его посланием. Казус Адлера, как мы надеемся показать, должен оправдать правомочность такого сближения.

Непонятый при жизни, Керкегор далеко опередил свое время. Неотъемлемую часть мысли датского философа составляет не только чужая мысль (в данном случае Гегеля). Понимание Керкегора будет неполным и без учета его дальнейшей рецепции. В его интеллектуальную биографию входят не только имена правогегельянцев и других деятелей литературы и богословия середины XIX в. **Всегда остро реагирующий на исторические, социально-политические и даже государственные события своей эпохи** (как,

скажем, вопрос о придании гегельянству статуса официальной доктрины Датской церкви), Керкегор интерпретировал их с вольностью, шокирующе далекой от сиюминутного смысла происходящего. Сегодня его по праву называют «гениальным читателем» (по определению одного из ведущих современных керкегороведов Нильса Йоргена Кабелерна). Но при жизни, обрекая себя своим подходом на одиночество, он существовал в мире несвоевременного вымысла и был готов отвечать за его действительность со всей серьезностью. Теперь такого же пристрастного отношения он требует от тех, кто читает его книги. И, как показывает история философии, их ответ всегда оказывается тем интересней, точнее и адекватней, чем острее они улавливают не прямое керкегоровское высказывание, а проблему, придавшую импульс этому сообщению.

### Керкегор и проблема религиозной речи

Дадим слово Витгенштейну. «...Es unmöglich ist, einen Unsinn zu urteilen»<sup>1</sup>: представление о логическом пространстве (в рассматриваемом нами случае – пространстве сообщения, *Meddelelse*), которое **прицеливает, направляет и ориентирует, объединяло** его с Керкегором. Автор «Логико-философского трактата» настаивал на причастности смыслу *всякой* речи. Наш мир определяется границами логической фразы. Речь, предельно охватывая всё, что можно сказать, показывает тем самым, *что* имеет место. Увиденное призывает меня к ответу, приглашая назваться именно так, а не иначе, и тем самым втягивает в высказывание всего меня.

С Керкегором Витгенштейна связывали особые отношения. Фундаментальный, серьезный до глубокомыслия, по впечатлению Витгенштейна, знаток религиозного опыта<sup>2</sup>, Керкегор был автором, решительно отказавшимся мыслить Высшее в терминах психологии и космологии, учения о природе<sup>3</sup>. В десятилетия, когда естественно-научное суждение получило автономию от религиозного, его путь предполагал не просто отказ от старых подходов или перемену метода. К девальвации христианства – как и к осознанию своей принадлежности к поколению пасторов, тонущих в потоке религиозной лексики, – Керкегор оказался подготовлен. Его ответом на кризис стала идея представить религиозную веру как энергичное утверждение Бога. А писательской задачей – речь, которая отвечает Его присутствию и действует как команда<sup>4</sup>. Само сообщение (у Керкегора – эстетически, а не логически тематизированное) он стремился превратить в такой акт, который, не существуя отдельно от объекта веры, уничтожит различие между словом и поступком. Этим Керкегор предвосхитил фило-софские повороты двадцатого века.

<sup>1</sup> Логико-философский трактат, 5.5422. В английском переводе: «...it is impossible for a judgement to be a piece of nonsense»; в дословном русском переводе (В.В. Библихина): «...невозможно вынести бессмысленное суждение» [Библихин, 2005, с. 256].

<sup>2</sup> «Керкегор был, несомненно, самым глубоким мыслителем прошлого века. Это был святой» [Druy, 1981, p. 102–103]; «Как бы то ни было, но Керкегор для меня слишком глубок. Он приводит меня в смятение, но не оказывает действия, какое производит на более глубокие натуры» [Malcolm, 1984, p. 106].

<sup>3</sup> Керкегор жил в переломное для европейской культуры время. Годы крушения спекулятивных систем не только дали ход новым рецепциям гегельянства, но и заставили радикально пересмотреть главные проблемы метафизики. Актуальные решения исходили не только от теологии, стремительно сближавшейся с филологией (библиеистикой), художественной литературой и новыми социально-политическими теориями. Керкегор, не будем забывать, был современником не только Б. Бауэра, К. Маркса и Ф.М. Достоевского, но и Дж. С. Милля и Б. Больцано; разрыв некогда нерушимой связи умозрения (сферы «идеальных объектов»), религии и естествознания был общим устремлением века. Керкегор мыслит Высшее как принципиально неприродное сущее. Бог в его понимании не принадлежит этому миру (подробно об этом он рассуждает в трактате «Упражнение в христианстве», 1850). Но рассуждает он не с точки зрения логики. Его интуиция, напротив, из тех, что напрямую затрагивают людей, область религии. Это верующим он заявляет, что Спаситель – не существует. Бог весь – это отношение к нему; Абсолют укоренен в «субъективности». Не будет поэтому преувеличением сказать, что всё керкегоровское христианство – религия парадокса. Оно чаёт опереться на то, чего нет. Подробнее см. об этом: [Лунгина, 2011].

<sup>4</sup> Подробнее об этом см.: [Evans, 2004; Quinn, 1996].

### Что стало непосредственным поводом для выступления Керкегора в XIX в.

Во времена Керкегора поступком было говорение и письмо. В новый виток истории, когда Бог определяется тем, что о Нем сказано, были вовлечены все культурные инстанции – от философов, теологов и проповедников до журналистов. В войнах и революциях XIX в. различие между ними быстро стиралось. Попытка удержать различие приводила Керкегора, помимо прочего, к выводу, что разница между религиозной речью и имитацией – в «субъективности» автора. И дело не только в том, что настоящая речь создает свой предмет, а имитация с легкостью нагромождает образы потому, что собственная жизнь писавшего от них не зависит. Проблема в том, что невозможно установить денотат сообщения без вдумчивого разбора, *кто* сообщающий – не как личность, а как «внутреннее отношение», *Inderlighed*, связывающее субъекта с предметом речи.

Случай обратиться к теме напрямую выпал Керкегору в 1846 г. после того, как он отдал в печать книгу под заголовком «Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”». Хотя он планировал тем самым завершить писательскую деятельность и стать пастором, вернуться к своей основной профессии, т. е. отложить в сторону иронию и дать отставку многочисленным псевдонимам, ему не удалось. Накануне общеевропейской революции атмосфера была накалена. Пресса готовилась к новым боям. Накрывшая его в том же году история с «Корсаром» [подробней см.: Бредсдорф, 1971, с. 23–150; Роде, 1998, с. 184–199; Лунгина, 2016, с. 56–58] показала: духи толпы – словесные фантомы – материализуются и отнимают дыхание, совсем как боль от удара булыжником, выковырнутым из мостовой (о технике баррикадных боев тогда много писали). Эра современных медиа начиналась задолго до возможности их технического воплощения. Примитивное, ничтожное измышление приобрело чудовищную силу, меняя судьбы людей и целых народов. Что слово есть действие, было общим местом эпохи. Ответственность говорящего, однако, требовала задуматься: какой бы степенью ирреальности ни обладал предмет речи, ни одно размышление и ни одно высказывание не избежит сравнения с делом, а значит, и проверки на правомочность такого сравнения.

Проблема авторитетного высказывания была поставлена перед Керкегором самой эпохой. Что иной речи, кроме дельной, строго говоря, не бывает, он взялся продумать самым строгим образом. Повод для работы оказался интересен вдвойне: с человеком, учившимся когда-то с Керкегором в одном классе, а потом и какое-то время на одном курсе (звали его Петер Адольф Адлер, 1812–1869), произошло нечто странное. Мало того, что ему, пастору и поклоннику Гегеля, явился сам Всевышний, – он решил обнаружить свой опыт и перестроить жизнь прихожан в соответствии с заповедями, полученными от Бога.

### Адлер как персонаж произведений Керкегора...

Керкегор несколько раз возвращался к этой истории. Первый отклик – «Книга об Адлере», с подзаголовком «Недавняя сумятица в религиозных умах», – был готов к началу 1847 г. По причинам, о которых ниже, он не стал ее публиковать сразу, и она вышла посмертно в 1872 г. Однако важнейшие тезисы работы всё же увидели свет при жизни Керкегора – он изложил их, без упоминания Адлера, в статье «О различии между гением и апостолом», ставшей частью книги «Два малых этико-религиозных трактата» (написана в 1847 г., опубликована в мае 1849 г. под псевдонимом НН). Другие тезисы вошли в состав книги «Точка зрения на мою писательскую деятельность» (посмертная публикация 1859 г.) и этюда «О моей писательской деятельности» (издан в августе 1851 г.).

Несмотря на хорошую освоенность керкегоровского корпуса, «Книга об Адлере» – по-прежнему одна из самых малоизученных в наследии писателя. Хотя Х.П. Барфот выпустил ее в составе первого собрания посмертно изданных бумаг [EP, 1868–1881] и фактическая сторона дела была известна биографам<sup>5</sup>, в следующем – гораздо более полном издании «Записок» Керкегора [Pap., 1909–1948] – редакторы представили книгу как набросок статьи о гении и апостоле (т. е. решили не связывать статью с истинным виновником ее появления). Отказывали казусу в оригинальности и позже. Принцип прочтения не совсем готовой книги через проблематику других произведений писателя сохранялся в англоязычной литературе вплоть до второй половины прошлого века<sup>6</sup>. И несмотря на то, что уже в 1920-е гг. Эдуард Гейсмар и Кристоф Шремф включали Адлера в перечень значимых для Керкегора лиц [Geismar, 1926–1928; Schrempf, 1927–1928], **научные комментарии к «Книге» и сейчас немногочисленны**. Среди самых заметных – публикации Корнелио Фабро, переведшего «Книгу» на итальянский [Kierkegaard, 1976; Fabro, 1978]; габилитационная работа Карла Хенрика Коха «Муха на бессмертном носу Гегеля, или об Адольфе Петере Адлере и отношении к нему Сёрена Керкегора»<sup>7</sup> и разделы монографии Джона Стюарта «Отношение Керкегора к Гегелю в критическом пересмотре» [Stewart, 2003, p. 378–418; 524–549].

### ...и как реальное лицо

Рожденный 29 августа 1812 г., Адлер был старше Керкегора на год. Как и тот, он происходил из семьи разбогатевшего коммерсанта, желавшего дать сыну лучшее образование. Поэтому обоих отдали в одну и ту же престижную гимназию – Школу гражданской добродетели (*Borgerdydskolen*); **после их ждал теологический факультет** Копенгагенского университета. Не сойдясь близко, они всю жизнь оставались на «ты» – редкость для студентов девятнадцатого века, соблюдавших академические правила, – и отделяли личные отношения от медийных.

В 1836 г. Адлер был уже кандидатом теологии. Но в отличие от Керкегора, слушавшего лекции высокопрофессионального Ханса Лассена Мартенсена (автора популярной в Дании правогегельянской версии спекулятивной теологии) и не просто с ранних лет захваченного Гегелем, но и подготовленного так, чтобы поздней в Берлине воспринимать классический идеализм из первых рук, Адлер имел скромные способности к чистому мышлению. В 1840 г. он издал философскую диссертацию «Изолированная субъективность в ее главных формах. Часть первая» (второй не последовало). Возможно, как автор этого текста<sup>8</sup> (а скорее, еще одного – озаглавлен-

<sup>5</sup> Ср. несколько абзацев об Адлере и посвященной ему книге в работе Кристиана Йенсена «Религиозное развитие Серена Керкегора» [Jensen, 1898, S. 110–109].

<sup>6</sup> См., напр., заголовок, данный Уолтером Лоури [см.: Kierkegaard, 1966], – «On Authority and Revelation (The Book on Adler, or A Cycle of Ethical-Religious Essays)».

<sup>7</sup> В юности Керкегор сочинил комедию «Как старый продавец мыла поссорился с молодым». Среди прочих действующих лиц там фигурировала «Муха, которая в течение нескольких лет предусмотрительно оставалась зимовать у покойного Гегеля и которой пару раз повезло посидеть на его бессмертном носу, куда он корпел над сочинением “Phänomenologie des Geistes”» [SKS, bd. 17, S. 281, DD: 208 (1837–38)]. Муха – собирательный образ датского гегельянца. См.: [Koch, 1990; Koch, 2004; Koch, 2009 (там же библиография по теме)].

<sup>8</sup> Неизвестно, читал ли Керкегор эту диссертацию. Она отсутствует в «Аукционном каталоге библиотеки Керкегора» (содержащем описание более двух тысяч томов, выставленных на продажу и частично ушедших с молотка после смерти владельца. Этот ценный источник позволяет составить впечатление о философских, литературных и богословских предпочтениях писателя. Подробней о диссертации см.: [ASKB, 2015]). А среди написанного Керкегором только одно место можно истолковать как возможную ссылку на нее. Это запись 1850 г., что «глубокие мыслители (Гегель, Дауб и др.)... единогласно полагают, что изолированная субъективность – зло и спасает только объективность» [NB15:7. In: SKS, bd. 23, S. 49–50]. С тем, что «изолированная субъективность» зло, Керкегор соглашается.

ного «Популярное изложение гегелевской объективной логики» [см.: Adler, 1842]), он стал собирательным образом современного датского гегельянца-эпигона и легкой мишенью для едкого и ироничного Керкегора.

Все роды мысли тогда осваивали человека в его неповторимой индивидуальности. Социология и психология, методом которых вскоре станет типизация, откажутся от этой задачи; литература и теология упорно продолжат поиски человеческой конкретности. Гегелевское «несчастное сознание», поразившее Адлера филигранностью работы понятия, подало ему идею, что такая личность существует не только в сфере абстракции. Но тип «подпольного человека» или социально «отсталого» не встречался в Дании. Чтобы отыскать и разоблачить одиозного носителя несчастного сознания в реальной действительности, нужно было его правильно назвать. Слово нашлось: главным грехом современности автор диссертации объявлял «изолированную субъективность» – исторически «устаревшую» и потому отпавшую от Всевышнего. Один из ее тезисов гласил: “Homo in malis est quum retinet momentum historicum, quod evanuit”, во зле пребывает человек, который остается в устаревшем историческом моменте [Adler, 1840, S. 55; цит. по: Koch, 2009, p. 5]. Если, рассуждал Адлер, современный датчанин придерживается представлений восемнадцатого столетия о божественном, то он грешит, не желая быть тем, что он есть, – индивидом девятнадцатого века. Человечество спасается лишь принятием объективного, или действительного, в свое сознание. Спасение – в объективности [см. *ibid.*].

Аналогично обстоят дела с Откровением. «Inspiratio et prophetia est mediatio necessaria», божественное вдохновение, т. е. Откровение, и пророческие речи суть необходимые посредничества. Откровение, а тем самым и явление божественного во времени – жизнь и учение Христа – обретают полную значимость, лишь войдя в человеческую культуру. Только получив образование на уровне своего времени и в соответствии с требованиями своей культуры, люди девятнадцатого века становятся современными индивидами и тем самым полноценными христианами [см. *ibid.*, S. 60].

Знай мы наверняка, что Керкегор – автор «Несчастнейшего» – читал диссертацию Адлера, можно было бы предположить его реакцию: мысль Гегеля упущена здесь вся, даже не получив шанса начаться (поскольку несчастное сознание – это упорная и необходимая правда сознания, без которой оно не имело бы ни Бога, ни истории). В следующей публикации – брошюре «Популярное изложение гегелевской объективной логики», изданной в 1842 г. для будущей паствы и приобретенной Керкегором, Адлер интерпретировал идеи спекулятивной философии еще доходчивей. «Действительность» – что бы под ней ни понимать – безоговорочно связывалась с христианством, однако быть христианином отнюдь не значило для Адлера исповедовать Благоую весть, в самом себе открывать действительность Бога. Важней было воспитать в членах общины глубокое осознание своей причастности к историческому настоящему. «Когда заявляют, что благочестивый христианин отличается от язычника, имеют в виду не абстрактное общее качество, служащее определением и тому, и другому, но новое качество, привносимое количеством – временем» [Adler, 1842, S. 82; цит. по: Koch, 2009, p. 8]. И если (пример Адлера) Сократ не преодолел своей принадлежности к язычеству, так как не родился в нужное время, то хороший христианин обретает блаженство тем, что радуется принадлежности своей эпохе.

### Реакция Керкегора и личная встреча с Адлером в 1843 г.

Было заметно, что Адлер не просто жонглирует модными словами. Наоборот, его мысль слишком зависит от них. Вникнуть в существо гегелевских понятий мешает привычка реагировать на слова как на сигналы. Но что особого рода невнятность делает что-то злое с самим писавшим, Керкегор начал обдумывать в совершенно новом направлении, нежели критика абстракции в «Ненаучном послесловии».

В «Книге об Адлере» он будет рассуждать о человеке, ставшем жертвой гегелевской философии, тотальной мощи понятия. Беда не только в том, что он, как многие другие, отдал себя анонимным силам эпохи, согласившись говорить не своим, а чужим голосом (по Керкегору, ничего не сделал для обретения своего). Важней, что ахиней, в которую он вовлечен, имеет последствия – и не только в виде ученой степени, а затем других благ (в феврале 1841 г. Адлер получил хорошее место – приходского пастора городов Хасле и Рутсхер на острове Борнхольм). Еще важней – итог этой истории, заставляющий спросить: что за событие продолжается в его речи, во что она, собственно, вовлекла говорящего? Почему его высказывание изменило его внутренне? Да и не предрассудок ли – ставить субъекта отдельно от речи? Керкегор, уже хорошо изучивший иронико-эстетическую сторону сообщения, думал теперь и о его этической стороне.

Не будем спорить с тем, что очевидно сегодня: мы читаем Адлера другими глазами, чем Керкегор. Комментаторы, объясняя интерес писателя к Адлеру, вольно или невольно преувеличивают простодушие будущего пастора, следуя впечатлению, созданному репутацией ироничного Керкегора – ставящего себя к тому же как «частный», т. е. свободный, мыслитель, не связанный институциональными и семейными обязательствами. Но если опираться только на факты, эта интерпретация повисает в воздухе: в изданных произведениях (в отличие от черновиков и дневниковых записей начиная с 1846 г.) Керкегор не упоминает имени Адлера.

Его тексты свидетельствуют, что весь свой сарказм он обрушивает на Гегеля. Но даже популярная ныне гипотеза: язвительные ремарки в адрес «профессора» меньше всего отсылали к личности философа; подлинной мишенью керкегоровской иронии были датские гегельянцы, чьи имена по негласным правилам того времени (кроме как в особо оговоренных случаях) не назывались прямо [подробней см.: Лунгина, 2017, с. 142–143], – не объясняет его умолчаний. И если фигуры Й.Л. Хейберга и Х.Л. Мартенсена всё же мелькают в произведениях писателя, когда дело доходит до содержательной полемики с гегельянством, то отсылки к Адлеру (точнее, к «Популярному изложению...») – это всегда предмет текстологической реконструкции. Подразумевается ли его личность, или «Популярное изложение...», подобно «мухе на профессорском носу», служит только образом недалекого мыслителя и его продукции – тема продолжающейся дискуссии (К. Кох, Дж. Стюарт, комментаторы «Понятия страха» Н.Й. Кабелерн и Х. Шульц – см.: [SKS, bd. K4, S. 350f.]).

Почему же Адлер так интересовал Керкегора? Из-за желания понять, что с ним не так. После защиты диссертации Адлер рассчитывал на должность приват-доцента. Однако обстоятельства изменились, и в феврале 1841 г. он отбыл на Борнхольм. За это время в Копенгагене вышли в свет его лекции о логике; потом неожиданно он вернулся в столицу. Вначале ничто не предвещало плохого – 29 июня 1843 г. Керкегор писал своему брату Петеру Кристиану, что «магистр Адлер сейчас в городе, он стал пастором на Борнхольме, [и что он] ревностный гегельянец. Он приехал обнародовать несколько проповедей, в которых, скорей всего, будет защищать направление, указующее в сторону (правогегельянской. – Д.Л.) ортодоксии. Он вроде как человек с головой и во многих casibus жизни имеет внушительный опыт, но сейчас он несколько переутомлен. Тем не менее всегда может оказаться, что это – феномен, на который еще придется обратить внимание» [SKS, bd. 28, S. 26].

Через несколько дней, в июле (по другим данным – в декабре) 1843 г. Адлер неожиданно нанес Керкегору визит, о котором косвенно упоминается в «Книге об Адлере». Но сохранилось и прямое свидетельство – философа и дальнего родственника Керкегора по имени Ханс Брэхнер (1820–1875). В его воспоминаниях рассказывается: «Как-то раз Адлер пришел к Керкегору с только что опубликованной работой и долго говорил с ним о религиозном творчестве – о его и о своем. Из речи Адлера следовало, что он рассматривает Керкегора по отношению к себе в качестве Иоанна Крестителя, а самого себя – поскольку ему было прямое откровение – в качестве

истинного Мессии. До сих пор помню улыбку, с которой Керкегор передал мне свой ответ Адлеру, что он полностью удовлетворится отведенным ему местом. И что, на его взгляд, быть Иоанном Крестителем – весьма респектабельно, а на роль Мессии он и не претендует. Во время того же визита Адлер вслух прочел Керкегору большой кусок из своей работы; что-то он произнес нормальным голосом, а что-то странным шепотом. Керкегор позволил себе заметить, что не находит здесь никакого откровения. На это Адлер ответил: “Ну что ж. Тогда жди меня вечером снова, и когда я прочту тебе всё *вот таким* голосом (т. е. шепотом), ты всё поймешь”. Керкегора очень рассмешила уверенность Адлера, что если сказать то же самое тихим голосом, написанное приобретет больший смысл» [цит. по: Kirmmse, 1996, p. 234–235].

Эпизод про переход на шепот – единственное, что вошло в «Книгу об Адлере»<sup>9</sup>. Керкегор использовал его как повод для рассуждения, что Адлер вцепился в ритуал из-за слабости религиозной веры и «нехватки этического». Другие заключения о состоянии приятеля Керкегор решил не верить даже личным бумагам. Он держал их при себе и тогда, когда в 1844–1845 гг. нездоровье Адлера стало заметно церковному начальству и превратилось в предмет разбирательства. И даже после публичных заявлений Адлера, что когда ему явился сам Христос, Он повелел уничтожить диссертацию о Гегеле и отныне проповедовать только Библию<sup>10</sup> (несколько проповедей действительно было опубликовано), Керкегор не стал комментировать это громкое дело. Как и смещение Адлера с должности пастора в августе 1845 г.

Свидетельство Брехнера указывает: шутливым ответом он показал приятелю, что будет сохранять с ним нормальные отношения. Его собственные записи подтверждают, что в речевом поведении он был безупречен и дальше. Как мы уже говорили, ссылки на сочинения Адлера у Керкегора настолько завуалированы, а образ настолько расплывчат, что достоверно установить их референта нелегко и сейчас. Например, читаем в «Понятии страха» (1844):

Когда последний раздел Логики получает заглавие “Действительность”, это имеет то преимущество, что все выглядит так, будто вы добрались в логике до самого высокого или, если угодно, до самого низкого. Но урон при этом совершенно очевиден; ибо это не идет на пользу ни логике, ни действительности. Это никак не помогает действительности, поскольку логика не может оставлять никакой лазейки для случайности, которая по сути своей принадлежит действительности. Но это не помогает и логике, поскольку, если уж она помыслила действительность, она тем самым приняла в себя нечто, чего ей не переварить, то есть ей приходится предвосхищать то, что она должна была всегда лишь предопределять. Наказание явно состоит в том, чтобы всякое рассуждение относительно того, что такое действительность, стало трудным, возможно даже на какое-то время невозможным, поскольку слово как бы должно получить достаточно времени, чтобы задуматься о самом себе, достаточно времени, чтобы забыть об ошибке [Керкегор, 2010 а, с. 125<sup>11</sup>].

Мы уже встречались со случаями подобной многословности Керкегора [см.: Лунгина, 2017, с. 141–142] и можем еще раз сослаться на предположение Джона Стюарта: уклончивость – свидетельство, что Керкегор лично знает объекта своей полемики. По гипотезе Стюарта, в данном случае речь идет о пассаже из «Популярного изложения...», где Адлер – врез со структурой «Науки логики», завершающей

<sup>9</sup> «...Было бы в своем роде даже логично, если бы А.[длер], подобно магам и волшебникам, рекомендовал и предписал совершить некоторые ритуальные действия – например, прежде чем пробьет 12 ночи, встать, пройти по комнате три раза, затем взять книгу и открыть ее..., потом прочесть определенное место сначала мягким голосом, затем повышая голос, а затем снова понижая...» [Par. VII-2, В 235, S. 171].

<sup>10</sup> Следы помешательства были заметны в публикациях Адлера 1843 гг.: «Несколько проповедей» [Adler, 1843a] и том «Исследований» [Adler, 1843b].

<sup>11</sup> Приведем, опираясь на мнение комментаторов SKS, и другие примеры произведений Керкегора до 1846 г., где источником критического настроения Керкегора предположительно является «Популярное изложение...»: [Керкегор, 2009, с. 12, 48–49, 100; Кьеркегор, 2005, с. 29, 47].

разделом «Действительность» не всё учение о мысли, но только учение о сущности (т. е. второй том), – интерпретирует историческую «действительность» настоящего момента как высшую стадию понятия [подробней см.: Stewart, 2009, p. 380–384; Koch, 2009, p. 8–10].

### Адлер и проблема этического

...Пока начальство думало, как поступить с новоявленным мессией, Адлер опубликовал отчет об этом деле и еще несколько книг в придачу к проповедям. В июне 1846 г. эти издания оказались у Керкегора<sup>12</sup>. Скорей всего, в следующие месяцы он занимался только казусом Адлера. Результатом стала неопубликованная серия набросков, известная как «Книга об Адлере» («Если я назову Адлера по имени, мне придется иметь дело с отчаявшимся человеком, чего мне делать ну совершенно не хочется» [Par. X 6 В 61]<sup>13</sup>). А также ее резюме – «О различии между гением и апостолом».

В «Книге об Адлере» описывается ситуация, когда человек, подобно Аврааму, остается один на один с высшей силой. Он повинуется божественной команде, не разбирая, от кого исходит приказующий голос. Как и в «Страхе и трепете», Керкегор вначале доверился своему герою, так же как и он, приняв, что человек имеет дело непосредственно с тем, что его захватило. И что вердикты и разбирательства начнутся позднее, вернее – всегда запаздывают. Однажды описав опыт полного солипсизма, Керкегор не мог не вернуться к этому случаю – тем более что на этот раз в нем открылась важная сторона, отсутствовавшая у Авраама: попытка разделить неразделимое, раскрыть пастве тайну своего откровения, повести за собой людей. Поэтому «на нем лежит ужасная ответственность избранного одиночки за каждый свой шаг, ответственность за то, чтобы в самых мельчайших деталях дословно следовать приказу, который он определенно и одиноко слышит как глас божий, – ужасная ответственность, которую он услышал или расслышал неверно...» [SKS, bd. 15, S. 64].

Одиночество Адлера, – предполагает Керкегор, – другого рода, чем «отстранение этического» (*Suspension af det Ethiske*), т. е. **цивилизационных построек, воздвигнутых разумом**. Если «я не могу понять Авраама» [Керкегор, 2010, с. 33], то Адлер этически как раз понятен: «...у магистра Адлера нет решающих этических допущений; гегельянство вполне научило его обходиться без этики» [ibid., S. 129]. Что стоит за этим вердиктом, кроме объяснений, известных по работам Мишеля Фуко: где сегодня состоялась психиатрия, в XIX в. суждение выносила мораль, так как больные рассматривались не только с точки зрения умственной, но и волевой вменяемости? Керкегор здесь не просто разделяет предрассудок своей эпохи, легко обвиняя гегельянство (т. е. привычку к научной отстраненности) в том, что его адепт утратил связь с реальностью. И, единожды впад в абстракцию, скоро потерял способность по-настоящему участвовать в том, что делает<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> «Документы о моем отстранении и последующем увольнении» [Adler, 1845], «Поэмы» [Adler, 1846 a]; «Исследования и примеры» [Adler, 1846 b]; «Богословские штудии» [Adler, 1846 c]; «Попытка краткой систематизации христианства в рамках его логики» [Adler, 1846 d].

<sup>13</sup> Биографы Керкегора свидетельствуют, что тот очень сочувствовал Адлеру. Среди его бумаг есть наброски, отражающие намерение написать Адлеру письмо с советом пересмотреть свои заявления и скорректировать линию защиты перед епархиальным советом.

<sup>14</sup> «У него нет того единственного условия, которое могло бы дать ему внутреннее осознание того, что эта философия привносит полнейшую путаницу в христианство. Как нет в нем и глубокой религиозной жизни, которая могла бы удержать его от погружения в эту философию. В религиозном смысле у него нет нужной экипировки ортодоксальности и глубокого религиозного впечатления; он – слишком легко вооружен, и потому естественно и само собой получилось, что он бездумно понял то, чему учил Гегель: моя философия есть высшее развитие христианства» [ibid., S. 93–94]. Ср. рассуждения о фигуре «абстрактного профессора» в «Ненаучном послесловии»: [Керкегор, 2005, с. 208 сл.].

«Книга об Адлере» указывала в направлении другой проблемы: «этическое» подразумевает не только «всеобщее», из которого исключил себя отец веры («Авраам не может говорить» [Кьеркегор, 2010, с. 56]). Думая о выпадении Адлера из этического, Керкегор имеет в виду не состояние впавшего в безумие, а слабость его суждений. Последнюю он квалифицирует как следствие морального бесчувствия: сводя религиозное к видению, которому, так сказать, позволено жить своей жизнью, Адлер не заботится и о действительности своих слов. Доходит до смешного – как показывают его объяснения с главой Датской церкви епископом Мюнстером (преданные Адлером огласке), он готов отредактировать услышанное, дабы вернуть себе место [см.: Adler, 1845, S. 23, цит. по: Koch, 2009, p. 17]. В глазах Мюнстера это подтверждает его помешательство. В глазах Керкегора утрата авторитета и, соответственно, чувства комического – следствие сущностной безрелигиозности Адлера.

### **Речь как случай «внутреннего отношения». Проверка высказывания на действительность**

Добавим: в отличие от казуса Эммануила Сведенборга, случай Адлера не анализирует возможность духовидения, или опытного постижения сверхчувственного. Он указывает, что сверхчувственное, Бог, определяется нашими суждениями и ближе к нам, чем показывает разбирательство, предпринятое Кантом. Основной религии было и остается, по Керкегору, «внутреннее отношение», *Inderlighed*. Но прежде, чем в 1850 г. в работе «Упражнение в христианстве» он провозгласит: нельзя *верить* в естественное, Бог – не имеет места, но желается, волится, утверждается экзистенцией [SKS, bd. 12, S. 28ff.], – он представит предмет веры как то, что заявляется и осуществляется в речи.

В 1843–1844 г. («Страх и трепет», «Понятие страха» и др.) Керкегор широко впускал в речь молчание. Авраам служил предельным случаем религиозного сообщения, рыцарь веры, «похожий на сборщика налогов» («Понятие страха»), – примером красноречивого отказа от речи, понятой в том числе и как послание, которое несет внешность. «...Знай я, где живет подобный рыцарь веры, я отправился бы к нему пешком; ибо это чудо абсолютно занимает меня... Я пока еще не нашел такого человека, однако я вполне могу представить себе его. Вот он. Знакомство произошло, меня ему представили. В тот самый момент, когда он попадает на глаза, я тотчас же отталкиваю его, сам отступаю назад и вполголоса восклицаю: “Боже мой, неужели это тот человек, неужели действительно он? Он выглядит совсем как сборщик налогов”» [Кьеркегор, 2010, с. 34].

Как и раньше, Керкегор разводит прямую речь и косвенную. Так продолжается и после 1846 г., когда он пытается по-новому осмыслить границы речи и, соответственно, установить предмет сообщения. Он по-прежнему выпускает произведения под псевдонимами, ищет подходящий и для «Книги об Адлере»<sup>15</sup>. Но в отличие от произведений, написанных им от своего имени, т. е. «правой рукой», – назидательных бесед, где нет отступлений от евангельских сюжетов и лишь комментируются «авторитетные» высказывания, в произведениях, написанных «левой рукой», т. е. «безавторитетно» и с непрямым авторством (под псевдонимом), открывается новая тема. В статье «О различии между гением и апостолом» к Аврааму и бесцветному рыцарю веры добавляется еще один персонаж.

Раньше, отнимая у автора существование (иначе говоря – авторитетность), Керкегор надеялся лишить его претензий на универсальность и объективность. Его «марионетка»<sup>16</sup> не говорит, как объективно обстоят дела в мире; этим она отрезает в свое

<sup>15</sup> Известно, что от старого своего псевдонима Йоханнес Климакус он отказался, «так как тот уже отметился как человек, заявивший, что он не христианин» [см.: Pap. VIII 2 B 24]. Вместо него он выбирает между вариантами (оставим их пока без перевода): Petrus Minor, Thomas Minor, Vincentius Minor, Ataraxius Minor.

<sup>16</sup> Известное определение Мартина Туста. См.: [Thust, 1925].

владение область, где действует только ее правило – искусственно втянуться в речь, самой стать сообщением. Теперь агентом религиозной речи Керкегор назначает еще одну фигуру – апостола.

Эссе «О различии между гением и апостолом» отличается от «Книги об Адлере» своим провокационным тоном; о вещах неустойчивых псевдонимный автор НН говорит уверенно, как об объективных фактах. Это язвит читающего. В описании НН апостол действует так, что его невозможно отличить от зомби или сумасшедшего. Он ставит себя вне критики; его суждения – необходимые, т. е. «аподиктические» [SKS, bd. 11, S. 78]; то, что они – от Бога, преподносится с непреложностью, которой не симметрично никакое отрицание.

Так как же тогда апостолу доказать, что он наделён авторитетом? Если бы он *и правда* мог это доказать, он не был бы никаким апостолом. Другого доказательства, кроме собственных заявлений (Udsagn), у него нет. И ведь это правильно, ведь в противном случае верующий бы вступал с ним в прямое, а не в парадоксальное отношение. В трансисторических отношениях между человеком и человеком *qua* человеком авторитет узнается по власти, которая его сопровождает. Однако у апостола нет другого доказательства, кроме собственных заявлений, и еще, пожалуй, того, что он с радостью готов сколь угодно страдать за свои слова. Его речь будет краткой: «Я призван Богом. И что хотите со мной делайте, бейте меня, преследуйте, но я повторю только то, что сказал: я призван Богом. На вас будет лежать вечная ответственность, если вы причините мне хоть что-нибудь» [ibid., S. 81–82].

Иными словами, апостол – это агент прямого, т. е. подчиняющего, высказывания. И если (пример Керкегора) кандидат теологии Петерсен говорит: «Вечная жизнь существует», и Христос говорит то же самое – «оба утверждения с эстетической точки зрения одинаково хороши. И всё же здесь имеется вечное качественное различие!» [ibid., S. 105]<sup>17</sup>. Слово Христа, в отличие от слова кандидата Петерсена, – повеление жить по Его слову. Соответственно, речь апостола, повторяющая божественную команду, устроена иначе, чем речь остальных. Ее цель – разыграть это повеление, войти в него, словно в роль, повторить его в действии. Но ее акции – не перформативы в смысле классической лингвистики (типа «прошу» или «обещаю»). Речь апостола утверждает положение вещей не силой его личности, а отказом от нее.

Что «субъективность» в своем историко-философском значении здесь проваливается (как и тема этической ответственности за свои слова), обозначает появление новых проблем. Их видит не только Керкегор; на новый – абсолютный статус предложения (Satz, proposition) каждый по-своему отзываются и его современники – логики Дж. С. Милль и Бернард Больцано. Не все проблемы Керкегор соглашается считать предметом мысли. Относя всё, связанное с внутренним отношением, к области «парадоксально-религиозного» [SKS, bd. 11, S. 74], он закрывает не только логические подступы к теме. Слово «парадокс» (как наши «тайна» и «чудо») начинает жить своей жизнью, оборачиваясь тупиком для мысли. Как и от всякого сильного понятия, от него от самого ожидается магическое действие. Авторитет, который, по словам Керкегора, имеет только апостол, возвращается к «гению», иначе говоря, писателю.

<sup>17</sup> Ср. NB5:114 (1848). In: SKS, bd. 20, S. 417: «Лучшим доказательством бессмертия души, существования Бога и т. п. является, по сути, впечатление, которое вынесено из детства; иными словами – такое доказательство, которое, в отличие от многочисленных научных и велеречивых доводов, можно обозначить так: это совершенно очевидно, потому что так сказал мне мой отец». Ср. также отсылку Витгенштейна к «Или – или»: «Великий писатель сказал, что, когда он был мальчиком, его отец задал ему задание, и он внезапно почувствовал, что ничто, даже смерть, не сможет взять назад ответственность за выполнение этого задания. Это было его задание, и даже смерть не могла бы остановить его выполнение. Он сказал, что это было в каком-то смысле доказательством бессмертия души – потому что, если это продолжает жить, ответственность не умрет. Это представление было дано посредством того, что мы называем доказательством. Если это вообще можно назвать представлением» [Витгенштейн, 1999, с. 69].

Решительное разведение логического, этического и религиозного у Кьеркегора порождает новые этические проблемы. Двадцатый век (М. Бубер, Т. Адорно, Л. Шестов) не преминет поставить их ему на вид.

Но кроме критических откликов XX в. предложит и решения. Там, где Кьеркегор видел парадоксы и завалы, Витгенштейн усмотрит выход. У Витгенштейна, при сохранении презумпции молчания, которого требует вера, это будет доверие к обычному языку, сопротивление тому, чтобы наделять речь о Боге особым статусом («Кьеркегор для меня *слишком* глубок»), другое понимание молчания (во всяком случае не как бессловесности, или отказа от речи). Но то, что у Витгенштейна многократно заявлено как широкое требование – прекратить всю эту болтовню об этике, – есть уже у Кьеркегора.

### Заключение

Как это будет разыграно на языке двадцатого века, тоже известно. «Вы веруете в Бога»? <...> «есть неприличные поступки» <...> «а я и не сравниваю» <...> «я бы тоже не ответил»: вторжение мистического в нашу жизнь хорошо показал также Даниил Хармс («Старуха», 1939). Границы священного обозначаются здесь через апелляцию к стыду, напрямую. Вспыхнув, разговор на секунду умолкает, чтобы после этой паузы продолжиться – на ту же тему, другим языком.

XX в. подхватит проблему девальвации речи, поводом для которой стал казус Адлера, разными способами, среди которых – тематизация границ языка и обращение к эстетике абсурда. Как и середина XIX в. – время кризиса спекулятивной логики, т. е. претензий разума и его конструктов на действительность, XX столетие продолжит пересмотр границ логики. Современным останется открытие Кьеркегора, что «религиозный автор» – не обязательно тот, кто пишет произведения на религиозную тему. Как не всегда только тот, кто, подобно религиозному авторитету, или апостолу, примеряет к себе участь человека, готового пожертвовать благополучием, здоровьем и, если надо, жизнью за свои убеждения (что станет, как подтвердят несколько недель 1855 г. – недель «борьбы с церковью», случаем, верным и для самого Кьеркегора). В отличие от апостола, религиозный писатель – вольный или невольный исследователь границ языка – тот, кто берет слово без претензии на авторитетность. Что придает действенность его слову? Как достигает оно цели, которую сам Кьеркегор обозначил, – «стяжать такое место, чтобы Бог мог на него сойти» [SKS, bd. 26, S. 416]? Проблема так называемого «непрямого сообщения» (indirekte Meddelelse), поставленная перед Кьеркегором в начале 1840-х гг. с подачи Адлера, но не развитая в посвященных ему работах, станет темой отдельного исследования.

### Список литературы

- Бибихин, 2005 – Бибихин В.В. Смена аспекта. М.: Изд-во ИФТИ св. Фомы, 2005. 576 с.
- Бредсдорф, 1971 – Бредсдорф Э.Л. «Корсар» в издании М.А. Гольдшмидта (1840–46) (с подробным разбором конфликта между С. Кьеркегором и «Корсаром») / Пер. с датск. В. Похлебкина // Бредсдорф Э.Л. Литература и общество в Скандинавии. М.: Прогресс, 1971. С. 23–150.
- Витгенштейн, 1999 – Витгенштейн Л. Лекции о религии / Пер. с англ. В. Руднева // Витгенштейн Л. Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии. Т. 3. М.: Дом интеллектуал. кн., 1999. С. 45–72.
- Лунгина, 2011 – Лунгина Д.А. Кьеркегор и Больцано. Две возможности для священника середины XIX в. // Точки–Puncta. 2011. № 1–2. С. 160–167.
- Лунгина, 2016 – Лунгина Д.А. Сёрен Кьеркегор и история христианства в XIX веке. М.: Воробьев А.В., 2016. 128 с.

- Лунгина, 2017 – Лунгина Д.А. К вопросу о гегельянстве Кьеркегора. Концепция Джона Стюарта // *Вопр. философии*. 2017. № 3. С. 140–146.
- Роде, 1998 – Роде П.П. Серен Киркегор, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни / Пер. с нем. Н. Болдырева. Челябинск: Урал ЛТД, 1998. 428 с.
- Стюарт, 2017 – Стюарт Дж. Как Кьеркегор читал оригинальные произведения Гегеля (Ч. I) / Пер. с датск. и англ. Д. Лунгиной // *Вопр. философии*. 2017. № 3. С. 147–164.
- Drury, 1981 – *Drury M.O.C.* Some notes on conversations with Wittgenstein // *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections* / Ed. by Rush Rhees. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1981. P. 81–175.
- Evans, 2004 – *Evans C.S.* Kierkegaard's Ethic of Love: Divine Commands and Moral Obligations. Oxford: Oxford University Press, 2004. 366 p.
- Fabro, 1978 – *Fabro C.* La critica di Kierkegaard alia dialettica hegeliana nel «Libro su Adler» // *Giornale critico della filosofia italiana*. 1978. Series 4. no. 9. P. 1–32.
- Geismar, 1926–1928 – *Geismar E.* Søren Kierkegaard. Hans Livsudvikling og Forfattervirksomhed. Bd. 1–6. København: G.E.C. Gad, 1926–1928.
- Jensen, 1898 – *Jensen C.* Søren Kierkegaards religiøse Udvikling. Aarhus: Jydsk forlagsforretning, 1898. 299 S.
- Koch, 1990 – *Koch C.H.* En flue på Hegels udødelige næse eller om Adolph Peter Adler og om Søren Kierkegaards forhold til ham (Diss. København. Univ., 1990). København: C.A. Reitzel, 1990. 240 S.
- Koch, 2004 – *Koch C.H.* Den danske idealisme 1800–1880. København: Gyldendal, 2004. 596 S.
- Koch, 2009 – *Koch C.H.* Adolf Peter Adler: A Stumbling-Block and an Inspiration for Kierkegaard // *Kierkegaard and his Danish Contemporaries* / Ed. by J. Stewart. T. II: Theology. Burlington, Aldershot: Ashgate, 2009. S. 1–22.
- Malcolm, 1984 – *Malcolm N.* Ludwig Wittgenstein: A Memoir. 2<sup>nd</sup> ed. N. Y.: Oxford University Press, 1984. 144 p.
- Schrempf, 1927–1928 – *Schrempf C.* Søren Kierkegaard. Eine Biographie. Bd. 1–2. Jena: Diederichs, 1927–1928.
- Stewart, 2009 – *Stewart J.* Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered. N. Y.; Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 689 p.
- Thust, 1925 – *Thust M.* Das Marionettentheater Søren Kierkegaards // *Zeitwende*. 1925. Bd. 1. S. 18–38.
- Quinn, 1996 – *Quinn Ph.* The Divine Command Ethics in Kierkegaard's *Works of Love* // *Faith, Freedom and Rationality. Philosophy of Religion Today* / Ed. by J. Jordan and D. Howard-Snyder. Lanham: Rowman and Littlefield, 1996. P. 29–47.

### Список первоисточников

- EP – Af S. Kierkegaards Efterladte Papirer. Bd. 1–9 / Udg. af H.P. Barfod og H. Gottsched. København: C.A. Reitzel, 1868–1881.
- Pap. – Søren Kierkegaards Papirer. Bd. 1–11 / Ugd. P.A. Heiberg, V. Kuhr og E. Torsting. København: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, 1909–1948.
- SKS – Søren Kierkegaards Skrifter. Bd. 1–, udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 1997–.
- ASKB, 2015 – *Schreiber G., Stewart J., Nun K.* (eds.). The Auction Catalogue of Kierkegaard's Library. Aldershot, Burlington. Ashgate, 2015. 200 p.
- Kirmmse, 1996 – *Kirmmse B.H., Laursen V.R.* (eds. and trans.). Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen by His Contemporaries. Princeton: Princeton University Press, 1996. 378 p.
- Adler, 1840 – *Adler A.P.* Den isolerede Subjectivitet i dens vigtigste Skikkelser. Kjøbenhavn: Berlingske, 1840. Н.д.
- Adler, 1842 – *Adler A.P.* Populaire Foredrag over Hegels objective Logik. Kjøbenhavn: C.A. Reitzel, 1842 (ASKB 383). 174 S.
- Adler, 1843 a – *Adler A.P.* Nogle Prædikener. Kjøbenhavn: C.A. Reitzel, 1843 (ASKB U 9). Н.д.
- Adler, 1843 b – *Adler A.P.* Studier. Kjøbenhavn: C.A. Reitzel, 1843. 196 S.
- Adler, 1845 – *Adler A.P.* Skrivelser min Suspension og Entledigelse vedkommende. Kjøbenhavn: C.A. Reitzel, 1845 (ASKB U 10). 24 S.
- Adler, 1846 a – *Adler A.P.* Nogle Digte. Kjøbenhavn: C.A. Reitzel, 1846 (ASKB 1502). 68 S.

Adler, 1846 b – *Adler A.P. Studier og Exempler*. Kjøbenhavn: C.A. Reitzel, 1846 (ASKB U 11). 573 S.

Adler, 1846 c – *Adler A.P. Theologiske Studier*. Kjøbenhavn: C.A. Reitzel, 1846 (ASKB U 12). Н.д.

Adler, 1846 d – *Adler A.P. Forsøg til en kort systematisk Fremstilling af Christendommen i dens Logik*. Kjøbenhavn: C.A. Reitzel, 1846 (ASKB U 13). Н.д.

Kierkegaard, 1966 – *Kierkegaard S. On Authority and Revelation (The Book on Adler, or A Cycle of Ethical-Religious Essays)* / Trans. by Walter Lowrie. N. Y.: Harper & Row, 1966. 205 p.

Kierkegaard, 1976 – *Kierkegaard S. Dell' autorità e della rivelazione («Libro su Adler»)* / Intr., trad. e note C. Fabro. Padova: Gregoriana, 1976. 460 p.

Кьеркегор, 2005 – *Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам»* / Пер. с датск. С.А. Исаева, Н.В. Исаевой. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2005. 680 с.

Керкегор, 2009 – *Керкегор С. Философские крохи* / Пер. с датск. Д.А. Лунгиной; под ред. В.Л. Махлина. М.: Изд-во ИФТИ св. Фомы, 2009. 174 с.

Кьеркегор, 2010 а – *Кьеркегор С. Понятие страха* / Пер. с датск. С.А. Исаева, Н.В. Исаевой // *Кьеркегор С. Страх и трепет*. М.: Культурная революция, 2010. С. 123–287.

Кьеркегор, 2010 б – *Кьеркегор С. Страх и трепет* / Пер. с датск. С.А. Исаева, Н.В. Исаевой // *Кьеркегор С. Страх и трепет*. М.: Культурная революция, 2010. С. 5–286.

## The Adolph Peter Adler Case and the Limits of Religious Communication in Kierkegaard

*Darya Loungina*

PhD in Philosophy, associate professor. Lomonosov Moscow State University. 27/4, Lomonosovsky prospect, Moscow, 119234, Russian Federation; email: loungina@yandex.ru

The events which took place between 1842 and 1846 with of Adolph Peter Adler gave rise to further elaboration of Kierkegaard's theory of communication. This was the subject of unpublished "Book on Adler" and the article "On the Difference Between the Genius and the Apostle" (1849), which accumulated the message of the book. Kierkegaard not only reviewed the difference between direct and indirect communication which he applied before 1846. The case of Adler set Kierkegaard thinking otherwise, in the direction of the principle difference between speaking with and without authority. Has religious speech a special status in view of transcendent status Christianity? What is the subject of religious communication in that case and its difference from aesthetic, philosophical and scientific ones? After 1846 Kierkegaard introduced the new communicator into his religious writings. This "marionette" served the purpose to show how to share the inward, to disclose the secret of Revelation to people. Thus the difference between the genius and the apostle became important for the late Kierkegaard.

**Keywords:** limits of speech, religious communication, authority and without authority, inwardness, subjectivity, the Revelation, Christianity in the 19<sup>th</sup> century

### References

Adler A.P. *Den isolerede Subjectivitet i dens vigtigste Skikkelser*. Kjøbenhavn: Berlingske, 1840.

Adler A.P. *Populaire Foredrag over Hegels objective Logik*. Kjøbenhavn: C.A. Reitzel, 1842 (ASKB 383). 174 S.

Adler A.P. *Nogle Prædikener*. Kjøbenhavn: C. A. Reitzel, 1843 (ASKB U 9).

Adler A.P. *Studier*. Kjøbenhavn: C. A. Reitzel, 1843. 196 S.

Adler A.P. *Skrivelser min Suspension og Entledigelse vedkommende*. Kjøbenhavn: C.A. Reitzel, 1845 (ASKB U 10). 24 S.

Adler A.P. *Nogle Digte*. Kjøbenhavn: C.A. Reitzel, 1846 (ASKB 1502). 68 S.

Adler A.P. *Studier og Exempler*. Kjøbenhavn: C.A. Reitzel, 1846 (ASKB U 11). 573 S.

Adler A.P. *Theologiske Studier*. Kjøbenhavn: C.A. Reitzel, 1846 (ASKB U 12).

Adler A.P. *Forsog til en kort systematisk Fremstilling af Christendommen i dens Logik*. Kjøbenhavn: C.A. Reitzel, 1846 (ASKB U 13).

Drury M. O'C. Some notes on conversations with Wittgenstein, *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, ed. by Rush Rhees. Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield, 1981, pp. 81–175.

Evans C.S. *Kierkegaard's Ethic of Love: Divine Commands and Moral Obligations*. Oxford: Oxford University Press, 2004. 366 p.

Fabro C. La critica di Kierkegaard alia dialettica hegeliana nel «Libro su Adler», *Giornale critico della filosofia italiana*, 1978, series 4, no. 9, pp. 1–32.

Geismar E. *Søren Kierkegaard. Hans Livsudvikling og Forfattervirksomhed*, Bd. 1–6. København: G.E.C. Gad, 1926–1928.

Jensen C. *Søren Kierkegaards religiøse Udvikling*. Aarhus: Jydsk forlags-forretning, 1898. 299 S.

Kierkegaard S. *On Authority and Revelation (The Book on Adler; or A Cycle of Ethical-Religious Essays)*, trans. by Walter Lowrie. New York: Harper & Row, 1966. 205 p.

Kierkegaard S. *Dell' autorità e della rivelazione* («Libro su Adler»), intr., trad. e note C. Fabro. Padova: Gregoriana, 1976. 460 p.

Kierkegaard S. *Zaključitelnoye nenauchnoye poslesloviye k filosofskim kroham* [Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments], trans. by S. Isaev and N. Isaeva. St. Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Petersburgskogo Universiteta Publ., 2005. 680 p. (In Russian)

Kierkegaard S. *Filosofskiy Krohi* [Philosophical Fragments], trans. by D. Loungina, ed. by V. Makhlin, Moscow: Izdatel'stvo Instituta Filosofii, Teologii i Istorii sv. Fomy Publ., 2009. 174 p. (In Russian)

Kierkegaard S. *Ponyatiye straha* [The Concept of Anxiety], trans. by S. Isaev and N. Isaeva. Moscow: Kulturnaya Revolutsia Publ., 2010, pp. 123–287. (In Russian)

Kierkegaard S. *Strah i trepet* [Fear and Trembling], trans. by S. Isaev and N. Isaeva. Moscow: Kulturnaya Revolutsia Publ., 2010, pp. 5–286. (In Russian)

Koch C.H. *En flue på Hegels udødelige næse eller om Adolph Peter Adler og om Søren Kierkegaards forhold til ham* (Diss. København. Univ., 1990). København: C.A. Reitzel, 1990. 240 S.

Koch C.H. *Den danske idealisme 1800–1880*. København: Gyldendal, 2004. 596 S.

Koch C.H. Adolf Peter Adler: A Stumbling-Block and an Inspiration for Kierkegaard, *Kierkegaard and his Danish Contemporaries*, ed. by Jon Stewart. Tome II: Theology, Burlington, Aldershot: Ashgate, 2009, pp. 1–22.

Loungina D. Kerkegor i Bolzano. Dve vozmozhnosti dlya svyashchennika serediny XIX veka [Kierkegaard and Bolzano: Two Possibilities for a Priest of the 19<sup>th</sup> Century], *Точки* [Puncta], 2011, no. 1–2, pp. 160–167. (In Russian)

Loungina D. *Seren Kerkegor i istoria khristianstva v XIX veke* [Søren Kierkegaard and History of Christianity in the 19<sup>th</sup> century]. Moscow: izdatel' A. Vorobiev Publ. 2016. 128 p. (In Russian)

Loungina D. K voprosu o gegelianstve Kerkegora [Returning to the Subject of Kierkegaard's Relation to Hegel (Introduction to Jon Stewart's article «Hegel: Kierkegaard Reading and Use of Hegel's Primary Texts»)], *Voprosy Filosofii*, 2017, no. 3, pp. 140–146. (In Russian)

Malcolm N. *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. 2<sup>nd</sup> ed., New York: Oxford University Press, 1984. 144 p.

Quinn Ph. The Divine Command Ethics in Kierkegaard's *Works of Love, Faith, Freedom and Rationality*. *Philosophy of Religion Today*, ed. by Jeff Jordan and Daniel Howard-Snyder. Lanham: Rowman and Littlefield, 1996, pp. 29–47.

Schrempf C. *Sören Kierkegaard. Eine Biographie*, Bd. 1–2. Jena: Diederichs, 1927–1928.

Stewart J. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. New York and Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 689 p.

Stewart J. Kak Kerkegor chital originalnyie proizvedeniya Gegel'a (Part I) [Hegel: Kierkegaard Reading and Use of Hegel's Primary Texts (Part I)], trans. by D. Loungina, *Voprosy Filosofii*, 2017, no. 3, pp. 147–164. (In Russian)

Thust M. Das Marionettentheater Sören Kierkegaards, *Zeitwende*, 1925, Bd. 1, SS. 18–38.

Wittgenstein L. Lektsii o religii [Lectures on Religion], trans. by V. Rudnev. In: L. Wittgenstein. *Lektsii i besedy ob estetike, psihologii i religii* [Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religion], vol. 3. Moscow: Dom intellektualnoi knigi Publ., 1999, pp. 45–72. (In Russian)

*Р.Ю. Лопатюк*

## **Критика Гегелем понятия силы в небесной механике Ньютона**

*Лопатюк Роман Юрьевич* – аспирант. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1; e-mail: Lopatiuk59@mail.ru

В данной статье рассматривается проблема критики Гегелем небесной механики Ньютона. Авторы современных работ по данной теме исходят из того, что в основе критики Гегелем учения Ньютона о системе небесных тел лежит отказ немецкого мыслителя от понятия силы. В соответствии с такой интерпретацией Гегелю присущ некоторый холизм в отношении природных явлений. Явления природного мира не должны подвергаться анализу или эксперименту, поскольку такие процедуры нарушают их первоначальную естественную целостность. Применительно к небесной механике это означает запрет на использование понятия силы, с помощью которого Ньютон анализирует орбитальное движение тел. В настоящей статье автор спорит с таким пониманием Гегеля и выдвигает альтернативную интерпретацию, согласно которой критика Гегелем учения Ньютона обусловлена отнюдь не запретом на анализ, а запретом на синтез двух сил, а именно инерционной и гравитационной, поскольку последние имеют, по Гегелю, совершенно разную природу. Данный тезис подтверждается фундаментальными принципами философии немецкого мыслителя.

**Ключевые слова:** Г.В.Ф. Гегель, И. Ньютон, небесная механика, философия природы, инерция, первотолчок, случайность, необходимость, сила тяжести

Долгое время философия природы Гегеля не привлекала большого внимания исследователей. Во многом это объясняется тем, что немецкий философ допускал ряд неточностей и анахронизмов в своем учении о природе. Так, совершенно неубедительной выглядела критика Гегелем небесной механики Ньютона, чей вклад в науку получил мировое признание уже при жизни великого ученого. Только во второй половине XX в. исследователи вновь обратились к изучению натурфилософии Гегеля [Weiser, 2003, p. 136; Rand, 2007, p. 380]. В данной статье автор исходит из того, что источник многих неоднозначных утверждений в философии природы Гегеля, в том числе и критики Гегелем небесной механики Ньютона, содержится в фундаментальных принципах самой гегелевской философии.

Целью данной статьи является, во-первых, рассмотрение критики Гегелем небесной механики Ньютона в связи с основными принципами его философии; во-вторых, критический анализ принятых в современной историко-философской науке интерпретаций мотивов гегелевской критики, в-третьих, попытка на основании анализа современных подходов представить собственную интерпретацию данной проблемы.

Философия природы Гегеля в целом меньше привлекает к себе внимание исследователей, чем другие разделы его системы<sup>1</sup>. Между тем Гегель посвятил изучению натурфилософии значительную часть своей жизни. В «Энциклопедии философских наук», говоря о небесной механике, он писал: «...не хочу ссылаться на то, что я интересуюсь этими вопросами и занимаюсь ими в продолжение 25 лет» [Гегель, 1974, с. 639]. Действительно, уже в Йенский период Гегель много занимался проблемами философии природы [см. Hegel, 1986; Hegel, 1987; Hegel, 2013]. И уже в самой ранней своей натурфилософской работе «Об орбитах планет» он занял критическую позицию в отношении Ньютона. В дальнейшем в Йенских лекциях Гегель хотя и не называет имени Ньютона, но выстраивает такие спекулятивные космологические теории, которые имеют мало общего с системой мира, разработанной английским ученым. Космология Йенского периода немецкого мыслителя в дальнейшем послужила основой для учения о небесных телах, представленного в «Энциклопедии философских наук», где Гегель уже достаточно развернуто критиковал Ньютона.

Примечателен тот факт, что Гегель критиковал в учении Ньютона о системе небесных тел отнюдь не закон всемирного тяготения, который считается главным открытием английского ученого в этой области. Прежде всего критика Гегеля была направлена на первый закон Ньютона, т. е. закон, согласно которому тело покоится или движется равномерно и прямолинейно, пока на него не подействует другое тело. Как будет показано ниже, причины критики Гегелем первого закона Ньютона связаны в первую очередь с особенностями понимания немецким философом природы бога.

В небесной механике орбита тел определяется действием нескольких сил [Кононович, Мороз, 2004, с. 74]. Это сила притяжения и имеющая инерционную природу центробежная сила. Из сложения векторов этих сил образуется траектория движения планеты по орбите. Опираясь на первый закон динамики, Ньютон мог объяснить силу, благодаря которой небесные тела не падают на Солнце. Однако он полагал, что необходим какой-то толчок, чтобы планета могла начать свое движение относительно Солнца. При этом происхождение этого толчка не имело научного объяснения. Ньютон считал, что его источником может быть только бог. Так, в письмах к Бентли ученый отмечал: «...тяготение может приводить планеты в движение, но без Божественной силы оно никогда не могло бы привести их в такое круговращательное движение, какое они совершают вокруг Солнца» [Ньютон, 1993, с. 37]. Как отмечал еще Александр Койре, комментируя позицию Ньютона, если бы во Вселенной существовали только силы притяжения, то первоначальная скорость, которой должны обладать планеты, не могла бы быть из них выведена [Койре, 1985, с. 158]. Более того, поскольку в Солнечной системе орбита планеты определяется не только притяжением звезды, но и притяжением других небесных тел, планета должна получать еще дополнительное возмущенное движение, что, согласно Ньютону, должно приводить Солнечную систему к потере равновесия. Поэтому помимо первотолчка Ньютон вынужден был допускать постоянное вмешательство бога, который корректирует орбиты планет. Таким образом, бог не только запускает систему мира, но и постоянно вмешивается, поддерживая установленный в ней порядок [Гурев, 1950, с. 322]. «Ибо хотя планеты движутся по очень эксцентрическим орбитам во всевозможных положениях, слепая судьба никогда не могла бы заставить планеты двигаться по одному и тому же направлению по концентрическим орбитам, за исключением некоторых незначительных неправильностей, которые могли бы происходить от взаимных действий комет и планет друг на друга, способных нарастать за время преобразования системы. Столь чудесная однородность планетарной системы должна предполагать действие выбора» [Ньютон, 1982, с. 305]. В связи с этим Лейбниц иронически отмечал, что бог в системе Ньютона вынужден постоянно заводить мир подобно часовому механизму [Лейбниц, 1954, с. 430].

<sup>1</sup> См., например, некоторые работы, где освещается эта проблематика: [Кузнецов, 2003; Степин, 2010; Depré, 1998; Garrison, 1993; Kluit, 1993; Kreines, 2004].

То, как Ньютон объяснял природу первотолчка, не могло не вызвать возражений Гегеля. Сам Гегель понимал бога как эволюцию понятия, а не как потустороннюю личность, которая время от времени вмешивается в текущее положение дел в мире. В своей работе «Об орбитах планет» Гегель писал: «Эта философия не понимает ни природу, ни происхождения силы тяжести и толчка в направлении бесконечной горизонтальной линии, каковой толчок она называет центробежной силой. Поэтому нельзя возражать, если все это она приписывает богу, но от нее можно было бы все-таки требовать, чтобы она правильно философствовала о боге и способе его действия: если она уже не понимает природу, то она должна была бы хотя бога познавать в его истине. Но действие бога не может быть ни внешним, или механическим, ни произвольным, или случайным» [Гегель, 1972, с. 254]. Для Гегеля было очевидно, что духовная сущность никак не может физически соприкасаться с материальным миром. В философской системе самого немецкого мыслителя эволюция мира определяется внутренним развитием понятия без привлечения каких-либо внешних факторов. Поэтому в глазах Гегеля представление Ньютона о боге выглядело устаревшим, а вместе с ним и сам подход, каким Ньютон пытался объяснить первопричину движения небесных тел.

Однако есть основания полагать, что в основе критики Гегелем учения Ньютона лежит не только допущение последним непосредственного вмешательства бога, но возражения Гегеля против использования понятия силы. «Центробежная сила как стремление улететь по направлению касательной странным образом якобы сообщена небесным телам броском со стороны, посторонним толчком, полученным с самого начала. Такое случайное, извне сообщенное движение похоже на то, что происходит с привязанным к нитке камнем, который стремится оторваться от нитки, когда мы его вертим. Оно принадлежит области инертной материи. Мы, следовательно, не должны говорить о силах» [Гегель, 1974, с. 90].

В современной исторической науке является популярной точка зрения, согласно которой Гегель в своей философии природы отрицает понятие силы вообще [Himg, 1993; Posch, 2004; Falkenburg, 1998; Houlgate, 2005]. Объясняют это обычно тем, что немецкий мыслитель стремился сохранить воспринимаемые нами явления нетронутыми. Любые понятия, посредством которых мы пытаемся мыслить природные явления, искажают эти явления. Точно так же искажает явления научный эксперимент. Так, по мнению Томаса Поша [Posch, 2004, р. 4], Гегель не соглашался с теорией цветов Ньютона потому, что разложение света на цвета происходит только при его прохождении через призму. Свет взаимодействует с материей призмы, поэтому семь цветов, возникающие в результате такого взаимодействия, уже не могут считаться первоначальным, естественным светом. Всякий анализ, разложение явления с помощью понятий или эксперимента, изменяет реальный порядок вещей. Белый свет первичен по отношению к семи цветам, потому что таким он существует в естественных условиях. Соответственно, мы не можем утверждать, что свет состоит из семи цветов. Пош называет это антиредукционизмом Гегеля. Такая же логика, согласно Пошу и другим исследователям, лежит в основе критики Гегелем понятия силы. Представление о том, что движение планеты складывается из действия нескольких сил, является ошибочным, поскольку предполагает аналитическую процедуру. В восприятии явления даны как единое целое, поэтому их нельзя представить как сумму каких-то сил. По этой же причине Гегель положительно оценивал эмпирические законы Кеплера, т. е. законы, которые не объясняют явления, но лишь описывают их закономерности. Аналогичным образом философию природы Гегеля трактуют Аймиг и Фалкенбург. Стивен Хулгейт, однако, излагает более сложную теорию по поводу мотивов критики Гегелем небесной механики Ньютона [Houlgate, 2005, р. 154]. Соглашаясь с тем, что Гегелю свойственно стремление сохранить явление нетронутым, Хулгейт обращает внимание на отрицание немецким философом именно инерционных сил в небесной механике. С точки зрения

Хулгейта, это обусловлено тем, что Ньютон рассматривал прямолинейное движение тела как естественное. Соответственно движение планеты по орбите является результатом вмешательства в этот процесс внешней гравитационной силы. Гегель же, наоборот, рассматривал как естественное и первичное именно эллиптическое движение небесного тела по орбите, а не прямолинейное движение по инерции. Интересным в данной интерпретации является то, что Хулгейт в отличие от других исследователей обращает внимание на критику Гегелем инерции и пытается согласовать ее с теорией холизма или антиредукционизма Гегеля.

Тем не менее даже в рамках интерпретации Хулгейта не до конца ясно, каким образом согласуется критика понятия силы с критикой первого закона Ньютона. Если Гегель отвергает понятие силы вообще, то он должен наряду с инерцией отвергать и силу гравитации. Однако притяжения тел Гегель совсем не отрицает. Почему в таком случае он критикует использование понятия инерционной силы в небесной механике? Версия, согласно которой Гегель отрицает понятие силы вообще, не позволяет ответить на данный вопрос.

Ниже я постараюсь показать, что для критики инерционной силы имелись собственные основания, что дает возможность поставить под сомнение или, по крайней мере, ограничить теорию антиредукционизма Гегеля. Именно то, что действие бога «не может быть ни внешним, или механическим, ни произвольным, или случайным» [Гегель, 1972, с. 254], определяет его критику небесной механики Ньютона.

Чтобы ответить на вопрос, почему Гегель признает силу притяжения, но отрицает инерционные силы в отношении небесных тел, следует обратиться к понятиям необходимости и случайности в философии Гегеля. Известен случай, когда в 1801 г. профессор философии Вильгельм Траугот Круг, критикуя метод умозрительного выведения явлений природы из философских понятий, с иронией предложил, дабы доказать этот метод, дедуцировать перо, которым он пишет. Комментируя этот случай, Гегель писал, что «совершенно нелепым является требование к разуму, чтобы он постигал такого рода случайности» [Гегель, 1974, с. 38]. Таким образом, Гегель различал два уровня природы – тот, в котором царствует необходимость, и тот, где царствует случайность. К последнему он относил самые незначительные явления наподобие пишущего пера. Когда Гегель описывает в своих сочинениях механические движения, он также часто присовокупляет эпитет «случайный». Силы, в том числе и сила тяжести, напротив, являются необходимыми.

Как показал Том Рокмор [Rockmore, 1986], необходимость в системе Гегеля обеспечивается непрерывностью выведения одних категорий из других и замыканием этой цепочки категорий в кольцо. Всякое познание предполагает какую-то отправную точку, предпосылку. В философии неоднократно возникал вопрос о том, что гарантирует истинность этой самой первой предпосылки. Гегель решал эту проблему, замыкая цепочку понятий в кольцо, где начало системы совпадает с ее финалом. Таким образом, посылка обосновывает следствие, а следствие обосновывает посылку. По сути, в философии Гегеля парадоксы кантовских антиномий, которых было всего четыре, переносятся на все основания вообще. Если у системы есть некоторый отправной пункт, то он может быть либо признан аксиомой, не требующей доказательства, либо выведен из другого положения, которое в свою очередь так же предполагает основание. Ни тот, ни другой вариант не кажутся в полной мере удовлетворительными, поскольку в одном случае мы имеем дело с дурной бесконечностью, а в другом истинность исходного положения принимается без доказательства. Замыкая систему в логический круг, Гегель преодолевает эту проблему. По этой причине философская система немецкого мыслителя представляет собой непрерывную цепочку категорий, где одно понятие последовательно возникает из другого и его обосновывает. С помощью своего метода развития понятия Гегель стремится дедуцировать одни процессы из других. Непрерывность дедукции гарантировала выведение одного понятия из другого с необходимостью.

Однако, несмотря на то, что в философии Гегеля для любой вещи требуется необходимое основание, для одной области он делает исключение. Это сфера случайного, к которой в том числе относятся механические процессы. В **противоположность** механицизму Нового времени Гегель не рассматривает такие отношения как необходимые. Любое движение вследствие столкновения является случайным в том смысле, что его невозможно предсказать с помощью гегелевского метода. Даже с точки зрения Гегеля механическое движение тела нельзя вывести из понятия тела. **И хотя Гегель может вывести понятие механического движения вообще или отдельные виды механического движения, такие как падение или толчок, но он не может предсказать конкретный факт столкновения двух тел.**

Если согласиться с идеей, что необходимость в системе Гегеля обусловлена непрерывной связью понятий, то становится понятно, почему философ рассматривает механическое взаимодействие тел как случайное. В **случае механического взаимодействия** тела не связаны друг с другом. Механическое движение не присуще телу «изнутри», по его понятию, а является результатом столкновения с другим телом. Гегель характеризует эти взаимодействия как «внешние». Механическое взаимодействие имеет место в отношении тех вещей, которые независимы и разделены, т. е. являются внешними по отношению друг к другу.

Если бы в таком глобальном физическом процессе, как движения планет, существовала сила инерции, а значит, случайные, по Гегелю, действия тел друг на друга, то Гегель не имел бы возможности их объяснить с необходимостью. «Совершенно неправильно определение инерции, толчка, давления, притяжения, падения и т. д. переносится из области обычной механики, из сферы конечной телесности и, следовательно, конечного движения в область абсолютной механики, в которой телесность и движение существуют, наоборот, в их свободном понятии» [Гегель, 1974, с. 69]. Таким образом, система небесных тел составляет область бытия, в которой не может быть случайности, а значит, и сил инерции.

Как указывалось выше, ряд исследователей исходит из того, что Гегелю свойствен определенная холизм, запрещающий разложение феноменов на составляющие их части. Однако это идет вразрез с методом Гегеля, предполагающим анализ на определенной стадии развития триады, т. е. разложение понятия на противоположности. Рассудок как способность абстрагирования включен в диалектическую триаду Гегеля.

Кроме того, в гегелевской философии природы различные феномены выстроены в определенную последовательность и иерархию. Система небесных тел, которую Гегель именует абсолютной механикой, является одной из ступеней, т. е. тем, чего еще только предстоит достичь. Абсолютная механика не дается с самого начала. Вызывает сомнение тезис о том, что Гегель стремился сохранить природные явления целостными и нетронутыми, поскольку эти явления не даются изначально как готовые.

Если же Гегель действительно отрицал возможность разложения феноменов природы на какие-либо составные части, например силы, то возникает вопрос, почему он дополнительно подчеркивал недопустимость перенесения понятия инерции из области обычной механики в область механики абсолютной. Только одного возражения против описания движения планет с помощью понятия силы вообще Гегелю было бы достаточно для того, чтобы отвергнуть систему Ньютона, не прибегая к отрицанию инерции в области абсолютной механики.

В работе «Об орбитах планет» Гегель пишет следующее: «...истинная философия отвергает принцип экспериментальной философии, заимствуемый ею из механики, которая пытается из мертвой материи воспроизвести природу и в каком-нибудь теле осуществить синтез абсолютно различных сил; но для познания самой природы совершенно непригодно то, что служит средством для ее воспроизведения, и не может быть в физике места случаю и произволу. Если движение Солнца, планет и комет выводится из отношения центростремительной и центробежной

сил, то, значит, признается, что они соединились в системе не по какой-то необходимости, а вследствие простой случайности» [Гегель, 1972, с. 244]. Из этого фрагмента видно, что Гегель критикует Ньютона не за различие в феномене каких-то сил, а, наоборот, за синтез «абсолютно различных сил». Если учесть учение Гегеля о необходимости и случайности и его особые возражения против перенесения инерции из области конечной механики в область абсолютной механики, представляется, что Гегель критиковал учение Ньютона не за неправильно осуществленный анализ, а за неправильно осуществленный синтез. Ньютон объединил в одну систему «абсолютно различные силы», а именно случайную механическую силу и силу тяжести. Согласно методу Гегеля, порядок анализа и синтеза должен быть такой, что сначала должна полагаться некоторая целостность, а потом уже множество. Ведь множество может произойти только из единого, т. е. целое первичнее своих частей. Помимо выведения частей из целого, в философии Гегеля имеется еще ступень объединения частей в целостность. Именно за неправильно осуществленное объединение частей, т. е. сил, Гегель критикует теорию всемирного тяготения Ньютона. Объединять можно только те элементы, которые имеют общий источник. В случае небесной механики Ньютона «не может существовать никакого основания для соединения обоих тел» [там же, с. 244]. Сила тяготения имеет источник в материи, а инерциальная сила – во внешнем воздействии. Порядок объединения этих сил неверен, поскольку, по мнению Гегеля, Ньютон объединяет два противоположных движения, не имеющих общего источника. Абстрактные понятия науки используются для объединения явлений природы без основания, случайно. Таким образом, единство противоположностей в системе Гегеля обуславливается не только тем, что противоположности не могут существовать друг без друга, как понятия бытие и ничто, где одно понятие отсылает к другому, но и тем, что две противоположности должны иметь один и тот же источник происхождения. Соответственно, поскольку первоначальная скорость планеты и сила тяготения имеют разные источники, то их нельзя объединять в единую систему. «Если движение Солнца, планет и комет выводится из отношения центростремительной и центробежной сил, то, значит, признается, что они соединились в системе не по какой-то необходимости, а вследствие простой случайности» [там же]. То есть, согласно гегелевскому методу, без необходимых связей понятий. «Истинному методу и должна была бы в точности следовать физика – методу, согласно которому сначала полагается целое и уже из него выводятся отношения частей, а отнюдь не обратному методу, по которому из противоположных сил, то есть из частей, слагается целое» [там же, с. 245]. И далее: «...изменение есть не что иное, как вечное восстановление тождества из различия и новое порождение различия» [там же, с. 258].

Таким образом, можно предполагать, что в учении Гегеля о небесных телах отрицается не понятие силы вообще, а только понятие механической силы, поскольку последняя является внешней. Механическое действие является внешним в том смысле, что оно имеет источник в другом теле, в отличие от гравитации, чей источник пребывает в материи. Гегель поэтому возражает не против вообще понятия силы, но против такой трактовки термина «сила», которая предполагает, что сила является акцидентальным, «извне» сообщенным свойством предмета. Соответственно, сила в понимании Гегеля – это то, что внутренне присуще предмету. Немецкий мыслитель искал принцип, по которому понятие, дух или природа развиваются сами собой и не нуждаются для своего движения в чем-то внешнем. Чтобы исключить даже возможность действия случайных сил на небесные тела, Гегель отрицал также первый закон Ньютона, т. е. закон сохранения движения. Это отчетливо видно хотя бы из того, что, согласно Гегелю, маятник сам собой должен остановиться, даже если отсутствуют силы трения. Поскольку система планет сама представляет собой в определенном смысле маятник, ясно, что если бы движение планет осуществлялось по инерции, то со временем оно должно было бы исчерпаться.

Возвращаясь к тезису о возражении Гегеля против ньютоновского представления о боге как источнике первотолчка, стоит отметить, что, вероятно, именно представление Гегеля о боге лежало в основе его критики принципа инерции. Именно то, что «действие бога не может быть ни внешним, или механическим, ни произвольным, или случайным» [там же, с. 254], было основным мотивом критики Гегелем небесной механики Ньютона. Гегель не бросает вызов эмпирической науке. Он лишь критикует те метафизические элементы, которые содержатся в учении Ньютона. Мало того, что теория Ньютона предполагала непосредственное вмешательство бога, т. е. **соприкосновение** духовной и материальной субстанций, она еще предполагала случайность в действиях бога, а для Гегеля деятельность бога может быть только необходимой. Таким образом, критика Гегелем небесной механики Ньютона имеет гораздо более глубокие основания, чем антиредукционизм и отрицание понятия силы. Эти основания коренятся в воззрениях Гегеля на природу бога и характер его действия.

### Список литературы

- Гегель, 1972 – *Гегель Г.В.Ф.* Об орбитах планет / Пер. с лат. И.Б. Румера // *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 235–265.
- Гегель, 1974 – *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера и И.Б. Румера // *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1974. 694 с.
- Гурев, 1950 – *Гурев Г.А.* Система мира от древнейших времен до наших дней. М.: Моск. рабочий, 1950. 395 с.
- Кононович, Мороз, 2004 – *Кононович Э.В., Мороз В.И.* Общий курс астрономии. М.: Едиториал УРСС, 2004. 536 с.
- Кузнецов, 2003 – *Кузнецов В.Н.* Немецкая классическая философия. М.: Высш. шк., 2003. 478 с.
- Койре, 1985 – *Койре А.* Очерки истории философской мысли / Пер. с фр. Я.А. Ляткера. М.: Прогресс, 1985. 280 с.
- Лейбниц, 1982 – *Лейбниц Г.В.* Переписка с Кларком / Пер. с англ. и фр. В.И. Свицерского и Г. Кребера // *Лейбниц Г.В.* Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 430–529.
- Ньютон, 1989 – *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии. М.: Наука, 1989. 687 с.
- Ньютон, 1954 – *Ньютон И.* Оптика, или Трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света. М.: ГИТТЛ, 1954. 367 с.
- Ньютон, 1993 – *Ньютон И.* Четыре письма сэра Исаака Ньютона доктору Бентли, содержащие некоторые аргументы доказательства существования Бога // Восточная литература. URL: [http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Engl/XVII/1680-1700/Newton\\_Isaac/briefwechsel\\_bentley\\_1692\\_1693.htm](http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Engl/XVII/1680-1700/Newton_Isaac/briefwechsel_bentley_1692_1693.htm) (дата обращения: 01.01.2017).
- Степин, 2010 – *Степин В.С.* Гегель и современная наука // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / Под. ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Канон, 2010. С. 606–635.
- Beiser, 2003 – *Beiser F.* Hegel and Naturphilosophie // *Studies in History Philosophy of Science.* 2003. no. 34. P. 135–147.
- Depré, 1998 – *Depré O.* The Ontological Foundations of Hegel's Dissertation of 1801 // *Hegel and the Philosophy of Nature* / Ed. by S. Houlgate. Albany: State University of New York Press, 1998. P. 257–281.
- Falkenburg, 1998 – *Falkenburg B.* How to Save the Phenomena: Meaning and Reference in Hegel's Philosophy of Nature // *Hegel and the Philosophy of Nature* / Ed. by S. Houlgate. Albany: State University of New York Press. 1998. P. 97–137.
- Garrison, 1993 – *Garrison J.W.* Metaphysics and Scientific Proof: Newton and Hegel // *Hegel and Newtonianism. International Archives of the History of Ideas* / Ed. by M.J. Petry. Springer Science+Business Media B.V, 1993. P. 3–16.
- Halper, 2009 – *Halper E.C.* Hegel's Criticism of Newton // *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy* / Ed. by F.C. Beiser. N. Y.: Cambridge University Press, 2009. P. 344–377.

- Hegel, 1986 – *Hegel G.W.F.* Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986. 285 p.
- Hegel, 2013 – *Hegel G.W.F.* Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013. 388 p.
- Hegel, 1987 – *Hegel G.W.F.* Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987. 318 p.
- Houlgate, 2005 – *Houlgate S.* An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History. Blackwell publishing, 2005. 315 p.
- Ihmig, 1993 – *Ihmig K.-N.* Hegel's Rejection of the Concept of Force / Hegel and Newtonianism. International Archives of the History of Ideas // Ed. by M.J. Petry. Springer Science+Business Media B.V, 1993. P. 399–414.
- Kreines, 2004 – *Kreines J.* Hegel's Critique of Pure Mechanism and the Philosophical Appeal of the Logic Project // European Journal of Philosophy. 2004. no. 12:1. P. 38–74.
- Kluit, 1993 – *Kluit P. M.* Inertial and Gravitational Mass: Newton, Hegel and Modern Physics // Hegel and Newtonianism. International Archives of the History of Ideas // Ed. by M.J. Petry. Springer Science+Business Media B.V, 1993. P. 229–247.
- Posch, 2004 – *Posch T.* Hegel's Criticism of Newton's Physics: A Reconsideration // Oxford Conference on «Hegel and British Thought». 2004. September. URL: [http://sammelpunkt.philo.at:8080/988/1/posch\\_oxford.pdf](http://sammelpunkt.philo.at:8080/988/1/posch_oxford.pdf) (дата обращения: 02.01.2017).
- Rand, 2007 – *Rand S.* The Importance and Relevance of Hegel's «Philosophy of Nature» // The Review of Metaphysics. 2007. Vol. 61. no. 2. P. 379–400.
- Rockmore, 1986 – *Rockmore T.* Hegel's Circular Epistemology (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy). Bloomington: Indiana University Press, 1986. 227 p.

## Hegel's Criticism of the Concept of Force in Newton's Celestial Mechanics

*Roman Lopatjuk*

Graduate student. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: Lopatiuk59@mail.ru

This article examines the problem of Hegel's criticism of Newton's system of celestial bodies. Modern works on this topic proceed from the fact that the basis of Hegel's criticism of Newton's celestial mechanics based on Hegel's rejection of the concept of force. In accordance with this interpretation Hegel has some kind of holism in relation to natural phenomena. The phenomena of the natural world should not be subjected to analysis or experiment, because such procedures violate their original natural entirety. With regard to celestial mechanics this means a prohibition on the use of the concept of force, with which Newton analyzes the orbital motion of bodies. In this article the author argues with this understanding of Hegel and puts forward an alternative interpretation, according to which Hegel's criticism of Newton's doctrine is due not to a prohibition on analysis, but to a prohibition on the synthesis of two forces, namely, inertial force and gravitational force, since they have a completely different nature according to Hegel. This thesis is confirmed by the fundamental principles of the philosophy of German thinker.

**Keywords:** G.W.F. Hegel, I. Newton, celestial mechanics, philosophy of nature, inertia, initial shove, necessity, accident, gravity

### References

- Beiser F. Hegel and Naturphilosophie, *Studies in History Philosophy of Science*, 2003, no. 34, pp. 135–147.
- Depré O. The Ontological Foundations of Hegel's Dissertation of 1801, *Hegel and the Philosophy of Nature*, ed. by S. Houlgate. Albany: State University of New York Press, 1998, pp. 257–281.
- Falkenburg B. How to Save the Phenomena: Meaning and Reference in Hegel's Philosophy of Nature, *Hegel and the Philosophy of Nature*, ed. by S. Houlgate. Albany: State University of New York Press, 1998, pp. 97–137.

Garrison J.W. *Metaphysics and Scientific Proof: Newton and Hegel*, *Hegel and Newtonianism. International Archives of the History of Idea*, ed. by M.J. Petry. Springer Science+Business Media B.V, 1993, pp. 3–16.

Gurev G.A. *Sistema mira ot drevnejshih vremjon do nashih dnei* [The System of the World from Ancient Times to the Present Day]. Moscow: Moskovskij rabochij Publ., 1950. 395 p. (In Russian)

Halper E.C. Hegel's Criticism of Newton, *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, ed. by F.C. Beiser. New York: Cambridge University Press, 2009, pp. 344–377.

Hegel G.W.F. *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987. 318 p.

Hegel G.W.F. *Enciklopedija filozofskih nauk* [Encyclopedia of the Philosophical Sciences], trans. by B.G. Stolpner & I.B. Rumer. In: G.W.F. Hegel. *Enciklopedija filozofskih nauk*. [Encyclopedia of the Philosophical Sciences], vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1974. 694 p. (In Russian)

Hegel G.W.F. *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986. 285 p.

Hegel G.W.F. *Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013. 388 p.

Hegel G.W.F. *Ob orbitah planet* [Planet Orbits], trans. by I. B. Rumer, ed. by A.V. Gulyga. In: Hegel G.W.F. *Raboty raznyh let* [Works of Different Years], v. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1972, pp. 235–268. (In Russian)

Houlgate S. *An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History*. Blackwell publishing, 2005. 315 p.

Ihmig K.-N. Hegel's Rejection of the Concept of Force, *Hegel and Newtonianism. International Archives of the History of Ideas*, ed. by M.J. Petry. Springer Science+Business Media B.V, 1993, pp. 399–414.

Kluit P.M. Inertial and Gravitational Mass: Newton, Hegel and Modern Physics, *Hegel and Newtonianism. International Archives of the History of Ideas*, ed. by M.J. Petry. Springer Science+Business Media B.V, 1993, pp. 229–247.

Kononovich Je.V., Moroz V.I. *Obshhij kurs astronomii* [General Course of Astronomy]. Moscow: Editorial URSS Publ., 2004. 536 p. (In Russian)

Koyré A. *Ocherki istorii filozofskoj mysli* [Essays on the History of Philosophical Thought], trans. by Ja.A. Ljatkier. Moscow: Progress Publ., 1985. 280 p. (In Russian)

Kreines J. Hegel's Critique of Pure Mechanism and the Philosophical Appeal of the Logic Project, *European Journal of Philosophy*, 2004, vol. 12, no. 1, pp. 38–74.

Kuznecov V.N. *Nemeckaja klassicheskaja filosofija* [German Classical Philosophy]. Moscow: Vysshaja shkola Publ., 2003. 478 p. (In Russian)

Leibniz G.W. *Perepiska* [Leibniz–Clarke correspondence], trans. by V.I. Sviderskij, G. Kreber. In: G.W. Leibniz, *Sobranie sochinenij* [Collected Works, 4 vols.], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1982, pp. 430–529. (In Russian)

Newton I. *Chetyre pis'ma sjera Isaaka N'jutona doktoru Bentli* [Four Letters from Sir Isaac Newton to Doctor Bentley], *Vostochnaya literatura*, 1993. Available at: [http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Engl/XVII/1680-1700/Newton\\_Isaac/briefwechsel\\_bentley\\_1692\\_1693.htm](http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Engl/XVII/1680-1700/Newton_Isaac/briefwechsel_bentley_1692_1693.htm) (accessed 01.01.2017). (In Russian)

Newton I. *Matematicheskie nachala natural'noj filosofii* [Mathematical Principles of Natural Philosophy], trans. by A.N. Krylov. Moscow: Nauka Publ., 1989. 687 p. (In Russian)

Newton I. *Optika ili Traktat ob otrazhenijah, prelomlenijah, izgibanijah i cvetah sveta* [Opticks: Or, a Treatise of the Reflexions, Refractions, Inflexions and Colours of Light], trans. by S.I. Vavilov. Moscow: GITTL Publ., 1954. 367 p. (In Russian)

Posch T. Hegel's Criticism of Newton's Physics: A Reconsideration, *Oxford Conference on «Hegel and British Thought»*, 2004 (September). Available at: [http://sammelpunkt.philo.at:8080/988/1/posch\\_oxford.pdf](http://sammelpunkt.philo.at:8080/988/1/posch_oxford.pdf) (accessed 02.01.2017)

Rand S. The Importance and Relevance of Hegel's «Philosophy of Nature», *The Review of Metaphysics*, 2007, vol. 61, no. 2, pp. 379–400.

Rockmore T. *Hegel's Circular Epistemology (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)*. Bloomington: Indiana University Press, 1986. 227 p.

Stepin V.S. *Gegel' i sovremennaja nauka* [Hegel and Modern Science], “*Fenomenologija duha*” *Gegelja v kontekste sovremennogo gegelevedenija* [Hegel's “The Phenomenology of Spirit” in the Modern Hegelian Studies Context], ed. by N.V. Motroshilova. Moscow: Kanon Publ., 2010, pp. 606–635. (In Russian)

Эдуар Жирар

### Историческая диалектика и экстериорность: два элемента ленинского учения\*

Эдуар Жирар – преподаватель. Университет Париж-Сорбонна. Франция, 75231, г. Париж, пл. Пантеона, д. 12; e-mail: Edouard.Girard@malix.univ-paris1.fr

Прочтение ленинизма как целостной доктрины является испытанием для нашего философского сознания. Такая трудность не обусловлена самой теорией; напротив, она зависит от обилия обстоятельств, экстериорных для этой последней; политическая история Советского Союза, биография Ленина, углубленная вплоть до ее психологического анализа, мешают нашему пониманию текста. Мы отказываем ленинским текстам в философском духе, так как Ленин грешил против самой философии. Мы не можем отвлечься от «ортодоксальной» или, напротив, «антитоталитарной» интерпретации ленинизма. Взятые, таким образом, в клещи, комментаторы живут под гнетом морализма, который отдает приказ избрать свой лагерь: *за* или *против* ленинизма, что **a priori обуславливает всякое поверхностное прочтение. Оказываясь** перед этим тупиком, мы чувствуем необходимость проникнуть в корень этого невозможного толкования. Как представить учение Ленина нашему философскому сознанию? Как снова осмыслить острую проблему субъективной моральности внутри ленинизма? Как эта последняя может быть соотнесена с телеологическим пониманием истории? Какая эвристика еще возможна для нашего постижения мысли великого революционера? На эти вопросы попытается ответить автор данной статьи.

**Ключевые слова:** диалектика, история, моральность, немецкий идеализм, революция, социализм, эвристика

Само использование выражения «мысль Ленина» или «ленинизм» проблематично. Прежде всего потому, что оно скрывает разнородность и разноплановость тематики, но еще и особенно потому, что оно имело в XX в. исключительное влияние, если принять во внимание множество режимов, которые брали на себя ответственность за него, и бесчисленные университетские толкования, предметом которых оно было. Из этих двух аспектов вытекала непреодолимая концептуальная размытость. Поскольку проблематика, относящаяся к «памяти», непрестанно претендует на концептуальный анализ, нам все труднее вырваться из настоящего исторического времени с его системой координат, накладывающегося на другие концепции историчности и в конечном счете на саму Историю; ленинизм утрачивает саму возможность обозначать нечто для исторического времени, политической науки, для социализма и т. д. Говоря эпистемологически, понятие «ленинизм» оказывается тогда недействительным. Так, согласно Ларсу Т. Ли, само это слово является результатом *a posteriori* идеоло-

\* Оригинальное название работы: *Dialectique historique et extériorité. Les deux instances de la pensée de Lénine.*

гической работы советской власти, сводящим содержание доктрины к одной нарративной функции «героического сценария» [Lih, 2015, p. 12–17] народа, – сценария, призванного создать гражданскую религию социализма. Действительно, комментаторы отмечали радикально телеологический характер мышления Ленина. Социалистическая революция фактически казалась ему предельным горизонтом Истории, это цель, которой он посвятил всю свою жизнь. Также они отмечали, если смотреть с точки зрения биографии, квазирелигиозный энтузиазм, который он проявлял во всех обстоятельствах при реализации своей цели. Но этот очень ясный вопрос был и до сих пор остается камнем преткновения, повинным в появлении многих неясностей, препятствующих нашему пониманию ленинизма как философского и политического целого: что читают, когда читают Ленина? Толкования марксистской философии? Политическую программу? Хотят через биографию Ленина понять его творчество, тогда как оно служит для прояснения его биографии; короче, стремятся воспринять внутренние интенции Ленина как гарантию для анализа его текстов. Вырисовывается линия эпистемологической демаркации между «доктринальным» и «идеологическим» прочтением ленинизма. Но эта линия демаркации является также местом серьезных концептуальных расхождений.

Можно тогда различить две важнейшие ловушки: 1) либо считать непосредственно ленинскую мысль имманентной и тотальной системой, 2) либо рассматривать внешним образом мысль Ленина путем использования биографических, психологических и т. п. моментов.

Дискуссионная трактовка Ларса Т. Ли принадлежит к этой второй категории. «...Идеи Ленина не могут быть поняты независимо от эмоций, которые Ульянов в них вложил, и, наоборот, эмоциональная жизнь Ульянова не могла бы быть понята независимо от совокупности идей Ленина» [ibid., p. 13]. **Стараясь отличать «Ленина» от «Ульянова», автор хочет деконструировать посмертный и односторонний образ выдающейся личности, созданный советским режимом с целью вбивания в головы гражданской советской религии, и утверждает в конце концов двоякое местоположение многочисленных бессмыслиц. Итак, автор совершает ошибку, если встает на точку зрения Ленина или стремится ее найти. Этот тип дискурса ставит фундаментальную проблему в самом нашем прочтении ленинских идей. Лишенная своего статуса политического или философского размышления о мире, ленинская мысль оказывается помещенной в переменчивую доктринальную игру в классы, и ее изучение в прерывающемся толковании движется туда-сюда между «тем, что Ленин говорил», и «тем, что Ленин делал», «тем, что Ленин намеревался сделать» и т. д. Ли продолжает свой анализ:**

Формальная доктрина, основанная на общих положениях, связанных между собой логическими правилами, может ли она вдохнуть любовь [к идеям Маркса и Энгельса]? Во всяком случае, не к Ленину. То, что придает ей патетику, это сценарий, с помощью которого он толкует о потрясениях мира [ibid., p. 14].

По мнению Ли, единственно нарративная интенция Ленина важна, чтобы понять его теоретический труд, а этот последний является только вспомогательной оболочкой, не имеющей собственного значения. Обращаться к нему нужно лишь для того, чтобы набросать психологический портрет его автора. Результат: можно уклониться от чтения и стремиться понять Ленина. Чтобы интерпретировать его революционную мысль, перебирают психологические факторы, связанные с казнью Александра Ульянова, с личным отношением Ленина к царю, если не довольствуются общим местом ориенталистики об «универсальности русской души» и т. п. Личность Ленина, его, скажем так, «психоанализ» становится сеткой экстерниального прочтения его текстов, в силу чего уменьшают или извращают их теоретическое значение. Эта интерпретация «идеологического» или «доктринального» размещается, таким образом, всегда а priori самой теории, отвергая систематический анализ последней. Помимо этого,

политическое действие Ленина во время революции казалось многим историкам и комментаторам местом «верификации» ценности или связности его идей. Так, Элен Карер д'Анкос пишет:

Никогда до 1917 г. Ленин не уделял внимания советскому устройству, но, как всегда внимательный к познанию действительности, он мгновенно адаптировал свои идеи к воспринимаемой им реальности [Carrère d'Encausse, 1979, p. 73].

Здесь Карер д'Анкос противопоставляет «идеи» Ленина, понятые как единое доктринальное целое, его оппортунистической деятельности во время революции. Смещение связано с тем, что Ленин был одним из редких политических теоретиков, у которых имелась возможность реального применения его идей; исторический анализ, потенциально пригодный в его способе высказывания, начинает мешать текстуальному, философскому или политическому, анализу.

Между тем, хотя это движение туда-сюда, от фактического к теоретическому, от «доктринального» к «идеологическому» ставит реальную эпистемологическую проблему при анализе и толковании ленинизма, было бы бессмысленно трактовать Ленина как метафизика, выработавшего абстрактную чисто самореференциальную систему, как если бы Ленин не был политическим автором. Ленин – не святой Фома Аквинский, и «Что делать?» читается в ином свете, чем «Сумма теологии». Как тогда приступить к ленинизму, если он не берет начало во внешней интенциональности, присущей его автору? Поистине эти исследования, которые мы критикуем, небезынтересны для истории идей, но их можно упрекнуть в отсутствии различения в анализе разных пластов дискурса. Наш постулат заключается в том, что фактически эти авторы скорее всего сбиты с толку тем, что в трудах Ленина субъективная мораль занимает в высшей степени проблематичное место. «Имморальность» идей Ленина также отмечалась неоднократно. Робер Сервис замечает:

[С точки зрения Ленина], по своей природе капитализм затронул большинство индивидов, а многих из них погубил. Более гуманные контрмеры были бы не только недейственными, но еще и вредными, ибо они замедлили бы развитие капитализма и, стало быть, движение к социализму. Таким образом, голод играл, согласно ему, “роль фактора прогресса” и вследствие этого он совершенно отказывался от борьбы с этим злом [Service, 2016, p. 147].

Будучи радикально телеологической теорией, учение Ленина систематически включает в себя непосредственное имморальное действие как «момент» революционной цели. И, однако, ленинская доктрина со столь характерной жесткой телеологией кажется местами обладающей ясной трансцендентной моралью, действующей через фигуру, возникающую в общем рассказе о материалистической диалектике. Изучая творчество Ленина ближе, мы констатировали появление этих моральных фигур независимо от природы текста: статья, письмо, теоретическая работа, личные заметки и т. д. – так что они появлялись там как константа, внутренне присущая его творчеству. Итак, фигуры непосредственной моральности являют радикальный паралогизм внутри общей программы ленинизма, какой мы ее представили: общему и имманентному становлению истории, внутри которого осуществляется революционная деятельность, противопоставляется субъективная и самореференциальная моральность. Поскольку место моральности очень трудно постичь в творчестве Ленина, последнее анализировалось и подвергалось критике именно через моральный аспект.

Проблема может быть сформулирована следующим образом.

Делает ли эта ситуация с моралью нереализуемой возможность систематического рассмотрения ленинизма как целостной доктрины? Или нужно придумать способ специфической рационализации для этого случая субъективной моральности? Чтобы ответить на этот вопрос, нам нужно предпринять полную реконструкцию рациональности у Ленина через беглое прочтение его работ. Рамки данного исследования ограничатся, таким образом, *буквой* ленинизма, т. е. письменным

творчеством Ленина, в известных случаях проясненным контекстом создания его работ, но при абстрагировании от его последующего политического влияния, от идей, которое оно могло пробудить, а также при абстрагировании от прочтения трудов Ленина в свете их политического применения. В силу этого речь пойдет не столько о выяснении истинностного значения аргументов Ленина, сколько об исследовании условий эвристики, пригодной для систематического рассмотрения его мышления; ибо если взять как объект изучения мысль Ленина, это еще не сделает из нее с необходимостью единую мысль.

### Историчность и *праксис* доктрины

Вопрос о централизации в ленинской доктрине, о «демократическом централизме» должен быть понят в свете проникновения и влияния немецкого идеализма в России. С этой точки зрения Ленин прошел в некотором роде теоретический путь русской философии на протяжении XIX в. Частичная рецепция понятий немецкого идеализма отстаивалась в России так, как шеллингианцы отстаивали Бога как внешнюю характеристику субстанции. В конечном счете именно под влиянием Гегеля система Шеллинга была поставлена под вопрос. Чувствуя это растущее влияние, Чаадаев пишет самому Шеллингу: «Вам известно, вероятно, что спекулятивная философия издавна проникла к нам; что большая часть наших юношей, в жажде новых знаний, поспешила приобщиться к этой готовой мудрости, разнообразные формулы которой являются для нетерпеливого неопита драгоценным преимуществом распространять трудное размышление, возвышенный ход которого так нравится юным умам» [Чаадаев, 1913–1914, С. 241].

Отрицание культуры, спекулятивная система, выросшая на чужой почве, – Чаадаев с тоской воспринимал эти новшества. В философской буре, которую подготовил в России немецкий идеализм, «Натурфилософия» Шеллинга представляла тогда род «дозволенного преступления границ» для консерваторов, потому что она предлагала диалектический подход к миру, который был близок к подходу Гегеля, но превращал в неприступную крепость обращение к экстериорности, не вычеркивая метафизику как начало рационального дискурса. В эту эпоху кружок Станкевича собирал шеллингианцев русской *интеллигенции*. Но эта самая трансценденция или «позитивность» в смысле Шеллинга очень скоро была раскритикована революционной русской молодежью, начиная с Бакунина. Уехав слушать лекции Шеллинга в Берлин, он очень быстро разочаровался, определив его доктрину в конечном счете как «дух реакции»:

Согласно ее сущности и принципу демократическая партия универсальна, охватывает все, но по своему существованию, как партия, она составляет только особенное, негативное, которому противостоит другое особенное, позитивное. Всякое значение негативного и его непреодолимая сила состоит в разрушении позитивного, но поскольку оно представляет существование дурное, особое и неадекватное по своей сущности, оно само направляется, в компании с позитивным, к своему разрушению [Bakounine, 2007, p. 115].

Бакунинская критика воспроизводит в конечном счете гегелевскую риторику, направленную против Шеллинга, у которого позитивность понимается как единственная модальность всеобщего принципа. Бакунин, напротив, ратует за «демократический принцип», односторонне понимаемый как «негативное», призванное разрушить «позитивное» для осуществления Истории. Шеллингово применение понятия «позитивности» демонстрировало появление недиалектического элемента неподвижности в историческом становлении. В своей радикальной критике «позитивного», ставшего простым *quantum* или имманентной логической определенностью *вещи* вообще, Бакунин стремится установить союз гегелевского мира логики и мира культуры. Странный исторический монизм, который грубо определяет, классифицирует реальность куль-

туры как множество «позитивных» или «негативных» моментов. В неистовом увлечении русских студентов немецкой философией мысль внезапно наделяла себя всемогуществом *логоса*, постигающего без различия историю, политику, религию, культуру в «диалектическом» завоевании свободы посредством отрицания объекта, низводя, таким образом, квазитотальность мира к непредметному моменту субстанции. «Субстанция», «диалектика», «позитивное», «негативное», «момент»: понимание немецкого идеализма передовой русской молодежью, кажется, не содержит никакого перехода от изложения теоретических идей к практической философии, где расцветает политический радикализм, не удовлетворяющийся ничем, кроме «всего». Сначала отрицание всего в нигилистическом философско-политическом тандеме, созданном Бакуниным и Нечаевым, затем исследование этого всего в философском горизонте, замкнутом между «миром» и «универсальной историей» через материалистическое обновление. В первом ряду между ними члены группы «Освобождение труда» Аксельрод, Засулич и Плеханов. Сам Плеханов, несмотря на капитальный вклад в прочтение Маркса, очерчивает теоретический тупик, в котором находится русский социализм:

Считать разум движущей силой всемирной истории и объяснять его развитие какими-то особыми, ему самому присущими, внутренними свойствами, значило превращать его в нечто безусловное или, другими словами, воскрешать в новом виде ту самую абсолютную идею, которую только что объявили похороненной навеки [Плеханов. К вопросу...].

Несмотря на четкость этого замечания, Плеханов дает только неудовлетворительное решение данной проблемы, односторонне оценивая экономию как «социальную науку»; эту позицию будет безжалостно критиковать Ленин.

Чтобы понять общий смысл ленинизма, нужно знать главный вызов, перед которым находился тогда русский материализм, стремясь заново усвоить немецкий идеализм вообще и Гегеля в особенности: как сохранить единство знания, коль скоро субстанциальная инстанция рационализации, Разум, т. е. одновременно субстанция мира и ее сознание, действительно сведена к экстериторности материи, т. е. к абстракции? Наряду с этим, как сохранить необходимость практического и политического вклада в теорию? Итак, революционная материалистическая мысль находилась перед лицом следующей проблемы: или удерживать инстанциальную централизацию мысли в уникальном вместилище рационализации, но поместить вследствие этого разум в метафизическую сущность; или поместить разум в экономические и социальные феномены, но таким путем объяснять историю только односторонне и тем самым перекрыть дорогу к политическому действию; или раздробить знание на различные независимые компоненты, но лишиться в силу этого революционную теорию ее научной систематичности, что означает утрату ею рационального и исключительного верховенства.

### Радикальная телеология

Можно тогда воспринять общий смысл ленинизма как попытку ответить на этот теоретический вызов, а именно как полное системное преобразование материализма с целью придать революционной теории неопровержимый и исключительный характер. «Без революционной теории не может быть и революционного движения», — замечает Ленин [Ленин, 1971, с. 24]. Но радикальная телеология ленинизма не должна пониматься односторонне как телеология революционной партии в ее политической деятельности. Напротив, партия не имеет телеологии и даже, можно сказать, смысла существования, если она не находится в историческом периоде, определенном движением и финальностью капитализма. Робер Сервис предлагает убедительное резюме всецело телеологического аспекта мышления Ленина:

Чтение Ленина подтверждает его убеждение, что будущее России лежит в крупномасштабной индустрии, урбанизации и социальной организации. Для него моральные вопросы были лишены актуальности. У Маркса он уже заимствовал философию истории, согласно которой традиционные идеи, циркулирующие в обществе, были всегда понятны правящим классам и выражали их собственный интерес. Вследствие этого моральность была производной от классовой борьбы. Политические, социальные и культурные ценности имели только относительное значение, не существовало хороших вещей “в абсолютном”. Единственный критерий заключался в способности ответить позитивно на такой вопрос: какие действия позволяют скорее и наиболее действенным образом достичь наступления коммунистического общества? [Service, 2016, p. 137].

Итак, мы предпринимаем здесь новое беглое прочтение ленинской доктрины. Производство принимает у Ленина форму первичного элемента в описании реальности. В его раннем тексте «Развитие капитализма в России» он стремится, в постоянном диалоге с Марксом, поместить экономические отношения, рыночные отношения в основу своего пан-исторического видения мира. Полемизируя с народнической идеологией [Ленин, 1967г, с. 11], которую пропагандировали Воронцов и Даниэльсон, он подчеркивает, что дело естественно идет к «накоплению» [там же, с. 29] капиталистического способа производства, ставшего «целью в себе» [там же, с. 47]<sup>1</sup>. Согласно этой логике, именно движение капитализма утверждает свою собственную цель в истории в ущерб всякой иной социальной или экономической модели.

Все указанные изменения старого хозяйственного строя капитализмом неизбежно ведут также к изменению духовного облика населения. Скачкообразный характер экономического развития, быстрое преобразование способа производства и громадная концентрация его, отпадение всяческих форм личной зависимости, патриархальности в отношениях, подвижность населения, влияние крупных промышленных центров и т. д. – все это не может не вести к глубокому изменению самого характера производителей [там же, с. 600–601].

Здесь нужно обратить внимание на использование термина «капитализм» в качестве существительного, тогда как этот термин появляется вообще у Маркса только в качестве прилагательного. Капитализм становится действенной причиной самой истории. Тут сама Россия, ее «традиции», уклад жизни крестьянства вытесняются развитием капитализма. Тематика капиталистического способа производства, становящегося все более наступательным и захватническим, заполняет геополитические тексты Ленина:

Ибо доказательство того, каков истинный социальный, или вернее: истинный классовый характер войны содержится, разумеется, не в дипломатической истории войны, а в анализе объективного положения командующих классов во всех воюющих державах. Чтобы изобразить это объективное положение, надо взять не примеры и не отдельные данные... а непременно совокупность данных об основах хозяйственной жизни всех воюющих держав и всего мира [Ленин, 1969а, с. 304].

В целом современная история в ее становлении была отождествлена с экспансией капитализма как действительностью материальной, моральной, социальной и геополитической трансформации. Становление капитализма не было, таким образом, особым аспектом современной истории, а было самим принципом, действенной причиной настоящего времени. Становление истории и развитие капитализма составляли одно целое, и это единое движение описывало рациональную совокупность действительности. Только в этом уникальном определении обретают смысл все размышления о разделении труда, об особой роли, которую пролетариат призван сыграть в истории и т. д. Необходимо хорошо понять эту исходную укорененность ленинской теории в экономическом процессе как первичном отношении к реальности. Она представляет собой основу панисторической теории Ленина, напрямую унаследованной от Маркса.

<sup>1</sup> Цитата из Маркса в тексте: см. [Marx, 2014, III, 1].

Ленин придает чрезвычайную важность защите этой историчности в становлении, истории как процессу. С этой точки зрения высказывание Ленина о гносеологических проблемах в его труде должно скорее трактоваться негативно, как момент защиты его философии истории. Теория познания, по сути, не интересует Ленина. Но поскольку целостность его теории истории обусловлена объективным существованием материи, он защищает материалистическую концепцию против неокантианского влияния среди меньшевиков. Вся цель «Материализма и эмпириокритицизма» может рассматриваться как опровержение кантианского трансцендентального субъекта, именно по причине его аисторического характера. Очень «школярская» работа Ленина представляет тем не менее попытку поддержать диалектическую историчность, унаследованную от Гегеля и Маркса, вопреки кантианскому аисторизму. Он там пишет:

Ибо единственное “свойство” материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство быть объективной реальностью, существовать вне нашего сознания. Ошибка махизма вообще и махистской новой физики состоит в том, что игнорируется эта основа философского материализма и различие материализма метафизического и материализма диалектического. Признание каких-то неизменных элементов, “неизменной сущности вещей” и т. п. не есть материализм, а есть метафизический, то есть антидиалектический материализм [Ленин, 1968б, с. 276].

Этот вовсе не удивительный оксюморон, «метафизический материализм» Маха, адептом которого был, по Ленину, также Богданов [там же, с. 146], указывает на иррациональность появления аисторического на долгом пути исторического становления. Ясно, что гносеология Ленина не имеет ничего от теории познания: она с начала до конца является политическим манифестом, отрицанием всякой неподвижности в материальном мире, в истории.

### Демократический централизм

Исходя из сказанного следует, что концептуальный триптих: экономика – История – гносеология – может характеризоваться как резюме ленинизма: в нем можно видеть попытку общего и единственного в своем роде изложения исторической логики настоящего времени, управляемого капиталистической экономикой. Именно исходя из этого резюме можно понять особую роль политической деятельности в ленинизме. Ключевое слово ленинизма, политическая деятельность, охватывает общую телеологию резюмирующего изложения и возвышается над ней. Место, где концентрируется знание, это именно место политической практики, это место сознания. Именно ему одному принадлежит предписывающая функция. Конкретно социал-демократическая революционная партия является вместилищем, хранителем сознания, а потому такой хранитель и должен исполнять предписывающую функцию. Именно в этой перспективе можно понять идейный спор русских социал-демократов в 1901 г. «Что делать?» содержит все тезисы этого спора, где ясно излагаются цели предписывающей функции политического сознания. В «Что делать?» Ленин упрекает Плеханова и его учеников в защите экономической борьбы против политической:

Казалось бы это ясно? Но именно тут-то и оказывается, что с необходимостью все-сторонне развивать политическое сознание “все” согласны только на словах. <...> Верно ли это, что экономическая борьба есть вообще “наиболее широко применимое средство” для вовлечения массы в политическую борьбу? Совершенно неверно [Ленин, 1963б, с. 57–58].

Экономическая борьба, свидетельствующая об отходе от подлинной тактики революционного движения, является также отходом от «политического сознания» в пользу «преклонения перед стихийностью» [там же, с. 75].

У “экономистов” и современных террористов есть один общий корень: это именно то преклонение пред стихийностью, о котором мы говорили в предыдущей главе, как о явлении общем, и которое мы рассматриваем теперь в его влиянии на область политической деятельности и политической борьбы [там же].

Эта критика стихийности должна пониматься как критика уклонения политического сознания от его особой роли в истории. В блоке экономисты-террористы, Плеханов – Нечаев история отсутствует. Террористы ведут себя на манер эмпиристов в гносеологии; пренебрегая миром в его глобальности, процессом исторических сил в действии, их сознание является только сознанием внезапного и иррационального события, его изолированного и шумного вторжения в политическую жизнь. Неспособные, однако, вести за собой массы в прерывающемся и беспорядочном действии, они не поняли особой роли пролетариата в процессе капиталистического производства как авангарда революционной борьбы. Их политическое сознание только фрагментарно, и их предписывающая деятельность, которая не принимает в расчет целостность происходящего исторического движения, тем самым обречена на поражение. В силу совершенно других причин экономисты приходят к такому же результату. Слепленные описательной рационализацией капиталистической экономической модели, они верят в ее автоматическое крушение в результате ее неразрешимых «противоречий». Обладая глобальным сознанием, внимательным к становлению, экономисты на политическом уровне грешат бездействием, они отрицают предписывающую роль политического действия, удовлетворяясь созерцательной точкой зрения, выжиданием социалистической революции. Направленный на это плехановский «монизм» [Плеханов, К шестидесятой годовщине...], претендующий на идейное родство с Гегелем, удерживает, по сути, из спекулятивной диалектики только понятие «движение», опуская, таким образом, ключевую роль сознания в историческом процессе. Выступая против этой позиции, Ленин утверждает:

Классовое политическое сознание может быть принесено рабочему только извне, то есть извне экономической борьбы, извне сферы отношений рабочих к хозяевам [Ленин, 1963б, с. 79].

И еще:

Чтобы стать таковой [политической силой] в глазах посторонних лиц, надо много и упорно работать над повышением нашей сознательности, инициативности и энергии; для этого недостаточно повесить ярлык “авангард” на теорию и практику арьергарда [там же, с. 90].

Прежде всего, именно объективная позиция пролетариата в производстве определяет его особую роль в истории. Именно в силу этой особой исторической роли необходимо вести последнего к осуществлению выпавшей ему задачи. Будучи между тем неспособен ее решить в одиночку, он нуждается в развитии своего сознания с помощью инстанции, хранящей это политическое сознание. Имеется в виду миссия сознания, которую должна выполнить социал-демократическая партия в данный момент истории.

С другой стороны, история показала, что в России оторванность социалистической мысли от передовых представителей трудящихся классов гораздо больше, чем в других странах, и что при такой оторванности русское революционное движение осуждено на бессилие. Отсюда сама собою вытекает та задача, которую призвана осуществить русская социал-демократия: внедрить социалистические идеи и политическое самосознание в массу пролетариата и организовать революционную партию, неразрывно связанную со стихийным рабочим движением [Ленин, 1967б, с. 374].

Постоянно озабоченное первичной укорененностью в реальности, политическое сознание возвышается над чисто описательной объективностью, чтобы стать предписывающей революционной инстанцией; сознание вообще указывает на

свою идентичность с политическим сознанием. Но главный пункт, который надо удержать из этой критики экономизма в ленинской теории, заключается в том, что речь идет прежде всего о смещении акцентов по отношению к монизму Плеханова. Ленин чаще всего предлагает членение научных знаний, а не их единство. Ясно, что само понятие субстанции как всеобъемлющей исчезло из интерпретации немецкого идеализма, которую русские материалисты до сих пор сохраняли; Ленин поддерживает логический континуум мира, разрушая «спинозистский» монизм Плеханова. Только после этой децентровки и в асимметричном отношении к другим областям знания политическая деятельность достигает своей централизаторской способности; здесь коренится демократический централизм<sup>2</sup>. Партии как «дискуссионному клубу», осужденной на вечное барахтанье в подпочве истории, Ленин противопоставляет большое политическое пространство, установление центральной сознательной инстанции, которой надлежит стать субъектом – субъектом Истории.

### Субъективация революционной инстанции

Появление в учении Ленина сознательной инстанции рационализации делает возможной субъективацию революционной политической деятельности. Но понятие субъективации не должно нас смущать. Речь не идет о возвращении к «предшествующему этапу» описательного процесса через наложение субъективного «мнения». Ибо, если индивидуальность действительно может рассматриваться как элементарная инстанция познания, она не полностью подвластна объективному миру. Напротив, субъективация революционной партии стала возможна только благодаря изначальной объединенной научности описательного дискурса (экономика – история – гносеология) и созданию централизованной инстанции. Чтобы понять этот процесс революционной субъективации, нам нужно проанализировать ленинское понимание Гегеля. Этот комментарий требует всего нашего внимания, так как чтение текстов Гегеля Лениным датировано 1915 г. и является, стало быть, позднейшим по отношению к концепции демократического централизма. В основе преемственности между Гегелем и научным социализмом лежит проект онтологического освобождения, которое представляет спекулятивная диалектика. Наделяя *бытие* способностью самооснования, Гегель дисквалифицировал метафизику в ее экстериторной способности определять реальное. Как и Маркс, Ленин хотел заимствовать «абсолютную мысль» «Логики» Гегеля, состоящую в том, что она делегитимирует метафизику в ее описательной роли. Гегель пишет: «Объективная логика занимает, стало быть, скорее место прежней метафизики, поскольку она была научным построением, касающимся мира, который должен быть осуществлен только посредством мыслей» [Hegel, 2007, p. 44; ср. Hegel, 1985, S. 48].

Именно в этой перспективе учение о понятии, которое нас здесь интересует, не играет главной роли. Весь смысл гегелевской диалектики есть рефлексивное установление субъекта, исходящее из тотально неопределенной категории *бытия*. Согласно этой логике, *logos*, идентичный *бытию*, завоевывает самого себя в режиме имманентности, вплоть до субъективности. В нашем понимании, именно конечный момент субъективации логики занимает самое важное место в учении Ленина<sup>3</sup>. Ленин замечает:

<sup>2</sup> Выражение «демократический централизм» появилось только в 1906 г. в «Докладе на объединительном съезде РСДРП». Эти слова резюмируют а posteriori теоретическое развитие Ленина, осуществленное в «Что делать?» и в его статьях в «Искре» в 1902–1906 гг. [Ленин, 1972а, с. 60].

<sup>3</sup> Мы отмечаем такой факт: в «Науке логики» Гегеля учение о понятии составляет самую малую часть его труда, но Ленин посвящает более половины своих «Философских тетрадей» единственно его комментарию.

Сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его. Понятие (=человек) как субъективное снова предполагает само-в-себе сущее инобытие (= не-зависимую от человека природу). Это понятие (=человек) есть стремление реализовать себя, дать себе через себя самого объективность в объективном мире и осуществить (выполнить) себя [Ленин, 1969б, с. 194].

Назначение человека видится только в том, что он является творцом собственно мира. Преодолевая простое знание, человек как субъект делается творцом, и реализация его мира становится тогда критерием успешного перехода к субъективности. Ленин также пишет:

Познание... находит перед собой истинное сущее как независимо от субъективных мнений (Setzen) наличную действительность. (Это чистый материализм!) Воля человека, его практика, сама препятствует достижению своей цели... тем, что отделяет себя от познания и не признает внешней действительности за истинно-сущее (за объективную истину). Необходимо *соединение познания и практики* [там же, с. 197–198].

Суть этого отрывка сходна с тем, что мы говорили выше относительно описательной части ленинского учения: всякая субъективная деятельность является по-настоящему субъективной, только если она содержит уже объективное знание о мире. Без этого «воля человека» оказывается за пределами своего понятия и является всего лишь регрессией к кантовскому субъекту. И в негативном плане так же:

Неисполнение целей (человеческой деятельности) имеет своей причиной (Grund) то, что реальность принимается за несуществующее (nichtig), что не признается ее (реальности) объективная действительность [там же, с. 199].

Наконец, краткая формулировка резюмирует смысл предшествующих цитат:

Богаче всего самое конкретное и самое субъективное [там же, с. 212].

Что нам в действительности проясняет сопоставление Ленина с «Логикой»? Если завершение философии является переходом от этой последней к политической *praxis*, тогда поистине момент субъективации есть не что иное, как установление политического субъекта. Стать субъектом означает, согласно Ленину, стать не субъектом в истории, но субъектом самой истории. Централизованный Логос, объективный в его отношении к миру, преобразует мир в соответствии со своей волей. Говоря конкретно, не есть ли революционная партия и то особое место, которое она занимает в осуществлении философии, хранитель особой и единственной роли в становлении истории, авангард которой она составляет? По крайней мере, это утверждает Ленин, говоря, что революционная партия в состоянии ответить на необходимость истории.

Что можно сохранить в конечном счете из этого анализа субъективации? Проблема заключается не столько в том, чтобы знать, воплощается ли субъективность в рабочем классе, в партии или в центральном комитете, а в том, чтобы рассмотреть саму природу этого субъекта. В действительности у Ленина всегда замечают либо четко обозначенную, либо выходящую на поверхность описательного дискурса неявную ссылку на великого, всецело политического субъекта, желающего объять в себе разнообразие, содержащееся в опыте мира. Будучи сознательной и самосознающей опорой знания, он конституируется в ходе истории; он есть ленинское «Я», «Я», познающее объективный мир, так же как мир революции. Он носитель смысла, значения истории. Однако, преодолев великого гегелевского субъекта, странствующего в истории, он имеет *Erinnerung* (воспоминание) только о политическом опыте и не чувствителен к ностальгическому созерцанию прошлых времен. По существу, это практический субъект, субъект в становлении. Итак, эвристика ленинской мысли должна, по нашему мнению, быть понята в свете этой работы субъективации.

### Паралогизм от экстериорности к субъективности

Весь этот теоретический труд служит постановке вопроса о том, существует ли экстериорность в сознании или партии? Что позволено искать, исходя из централизованного *логоса*, телеологического и политического? Ленинская критика Плеханова имеет мишенью существование *субстанции* как химерического остатка онтологии, несуществующей в материалистической философии. Именно в этой игре индетерминации, запущенной посредством отрицания субстанции, ленинский логос выковыживает *возможности* политической *праксис* и может сделаться целиком телеологическим и политическим, т. е. отрицающим субъективный эклектизм. Можно было бы, значит, индуктивно представить субъективную моральность как упраздненный момент детерминированности революционного *логоса*. Гегель в «Философии права» утверждает, что самосознание находит в этичности (*Sittlichkeit*) «свою движущую цель» [Hegel, 2013, p. 315; ср. Hegel, 2009, S. 155] и что эта последняя есть:

...понятие свободы, ставшее миром присутствия и природой самосознания [ibid.].

С этой точки зрения имманентная историческая логика самосознания интегрирует в этичность субъективную мораль (*Moralität*), которая проявляла себя, начиная с первой неопределенности абстрактного права, в качестве «исключительной единственности» [ibid., p. 181], т. е. в качестве субъективной *самости*. Именно в этих понятиях можно было бы логически подойти к ленинской субъективной морали. Эта последняя прежде всего проблематична из-за способа выражения, используемого ею в отношении политической субъективности, природу которой мы попытались выявить. Если революционный субъект проводит рационализованное действие посредством имманентного порядка теории, возможность субъективной морали является сама по себе противоречивой. Казалось бы, первичному *логосу* мог бы потенциально противостоять *другой* субъект. Чтобы понять это, нам нужно исследовать случаи субъективной морали у Ленина. Как мы говорили во введении, эти последние конституируются не как нечто оформленное, но скорее как *фигуры*, вызывающие каждый раз опасную реакцию внутри текста. В гегелевском толковании этого слова *фигура* (*Gestalt*) представляет еще необъективный момент диалектического процесса.

В этих случаях можно в целом различать два типа антагонистических и манихейских фигур моральности; мы их назовем *фигурами чистого порока* и *фигурами чистой добродетели*. Неудивительно, что на стороне «порока» находим персонажей, принадлежащих к социальному институту и вообще к государственному аппарату, а также персонажей индустриальной жизни или земельных собственников. Это делается заметным, когда автор работы уходит с пути обстоятельной политической рефлексии и становится на путь обличения, указывая адресатов своих обвинений:

Мы не переставали твердить либералам, что циркуляры “сердечного” генерала и рескрипты Николая Обманова представляют лишь новое проявление все той же либеральной политики, в которой самодержавие успело искутиться за 40-летний период борьбы с “внутренним врагом”, т. е. со всеми прогрессивными элементами России [Ленин, 1963а, с. 274].

И еще:

Население в 30 миллионов человек пострадало в сильнейшей степени. <...> Теперь крестьян ограбили – посредством всех ухищрений, завоеваний и прогрессов цивилизации – ограбили так, что они пухнут от голода, едят лебеду, едят комья грязи вместо хлеба, болеют цингой и умирают в мучениях. А русские помещики, с Николаем II во главе, и русские капиталисты загребают деньги миллионами: владельцы увеселительных заведений в столицах говорят, что давно они так бойко не торговали. Давно не было такой наглой, разнузданной выставки роскоши, как теперь в больших городах [Ленин, 1968а, с. 196–197].

Создается впечатление, что фигуры государственных институтов или частной экономической жизни не рассматриваются с точки зрения их объективного положения в процессе производства, но, напротив, вырваны оттуда. В качестве индивидуальности или части социального целого они больше не обуславливаются обществом, в котором живут, но напротив, существуют непосредственно в качестве индивидуального морального субъекта. Вырисовывается очень странное обращение к кантовской субъективности, которая, однако, односторонне критикуется во всех ленинских трудах за отсутствие в ней диалектики. Можно было бы подумать, что этот моральный случай свойствен именно «моральному» характеру научного социализма, стремящегося исправить несправедливость мира, установить справедливость между людьми и т. д. **Однако в марксизме вопрос ставится иначе. У Маркса, включая самые «литературные» в его творчестве места, субъективная мораль кажется всегда обусловленной производственными отношениями. Капиталист как индивид объективируется в соответствии с логикой увеличения стоимости:**

Капиталист купил рабочую силу по ее дневной стоимости. <...> В качестве капиталиста он является только персонифицированным капиталом. Его душа – это душа капитала. Однако капитал имеет уникальную жизненную пульсацию: увеличивать стоимость, создавать сверхстоимость, притягивая к его постоянной части, средствам производства, самую большую по возможности массу сверхтруда [Marx, 2014, p. 259].

У Маркса то, что могло по аналогии оказаться фигурой имморальности, фактически в высшей степени относительно. Здесь общий характер самого слова «капиталист» означает не конкретно индивидуальность, а тип персонажа. Далее, этот персонаж объективирован прежде всего местом, которое он занимает в процессе производства, его индивидуальность растворена, его душа «есть душа капитала». Внутри имманентной театральности мира заостренная имморальность воспринимается лишь постольку, поскольку она зависит от производственных отношений, она не является кричащей фигурой порока, этой внезапной и неожиданной случайностью, она не является порочным проявлением преднамеренной мерзости. Даже у молодого Маркса «морализм» вписывается в социум вообще. Реймон Арон отмечает:

В третьей «Рукописи» Маркса встречается место, перевод которого я хотел бы процитировать, начиная со стр. 119. Этот пассаж озаглавлен «Власть денег в буржуазном обществе». Речь идет о критике буржуазного общества в целом. Критика, которая в моей молодости могла быть названа «моральной критикой» и которую сегодня называют «экзистенциальной критикой». Эта экзистенциальная или экзистенциалистская критика вращается вокруг двух понятий, дорогих Г. Марселю: быть и иметь. Эта критика буржуазного общества и денег имеет не очень оригинальный характер: буржуазное общество определяется как общество, где все окупается и продается. Отношение иметь заменяет собой отношение быть, которое в определенном смысле является подлинным [Aron, 2002, p. 180–181].

В целом моральная интуиция Маркса непосредственно включается в исторический анализ, она находит свое место в общей критике капиталистического общества, она составляет часть общей аргументации, не будучи вырванной из дискурса как индивидуальность или как непосредственно моральная фигура.

Но этот аспект ленинизма является наиболее ясным и благодаря противопоставлению, свойственному *фигурам чистой добродетели*. Как очевидный моральный контрапункт *фигурам чистого порока*, они проходят через все тексты Ленина. Ленин пишет о Марксе и Энгельсе:

Старинные предания рассказывают о разных трогательных примерах дружбы. Европейский пролетариат может сказать, что его наука создана двумя учеными и борцами, отношения которых превосходят все самые трогательные сказания древних о человеческой дружбе. Энгельс всегда – и, в общем, справедливо – ставил себя позади Маркса. «При Марксе, – писал он одному старому приятелю, – я играл вторую

скрипку”. Его любовь к живому Марксу и благоговение перед памятью умершего были беспредельны. Этот суровый борец и строгий мыслитель имел глубоко любящую душу [Ленин, 1967д, с. 21].

Странная ода филантропической доброте, уникальной чистоте у автора, всегда характеризующего моральность как атрибут идеологии господствующего класса. Помимо двух родоначальников научного социализма, ленинский пантеон включает еще Николая Чернышевского. Фигура исключительная, «великий русский социалист» [Ленин, 1967в, с. 258], «беззаконное и подтасованное осуждение» [Ленин, 1967а, с. 28] которого составляет одно из преступлений автократии против народа, возводится в мученики:

Великий русский писатель, один из первых социалистов России, замученный палачами правительства, Николай Гаврилович Чернышевский... [Ленин, 1972б, с. 128].

Каждый раз, когда на него нападали, Ленин защищал Чернышевского от его обвинителей:

Что касается редакции “Рабочей мысли”, она просто показала себя неспособной дать связную оценку Чернышевского... [Ленин, 1967а, с. 279].

Он один из немногих, наряду с Марксом и Энгельсом и в какой-то мере Герценом и Белинским, удостоился такого статуса. Но помимо того, что он сам оказался назван в качестве одной из этих фигур, Чернышевский занимал еще особое место в формировании ленинизма. Очень значительное влияние, которое он оказал на Ленина, проявляется даже в самой форме высказывания. Именно в «Что делать?», положительном романе, пропагандирующем утопический социализм Чернышевского, встречается знаменательная защита этих *фигур чистой добродетели*:

Полгода Вера Павловна дышала чистым воздухом, грудь ее уже совершенно отвыкла от тяжелой атмосферы хитрых слов, из которых каждое произносится по корыстному расчету, от слушания мошенических мыслей, низких планов, и страшное впечатление произвел на нее ее подвал. Грязь, пошлость, цинизм всякого рода, – все это бросалось теперь в глаза ей с резкостью новизны [Чернышевский, 2012, с. 152].

И еще:

Так и люди того типа, к которому принадлежали Лопухов и Кирсанов, кажутся одинаковы людям не того типа. Каждый из них человек отважный, не колеблющийся, не отступающий, умеющий взяться за дело, и если возьмется, то уже крепко хватаящийся за него, так что оно не выскользнет из рук: это одна сторона их свойств: с другой стороны, каждый из них человек безукоризненной честности, такой, что даже и не приходит в голову вопрос: “можно ли положиться на этого человека во всем безусловно?” Это ясно, как то, что он дышит грудью; пока дышит эта грудь, она горяча и неизменна, смело кладите на нее свою голову, на ней можно отдохнуть [там же].

Вера Павловна, Лопухов, Кирсанов, Рахметов составляют «тип» «нового человека»<sup>4</sup>, новой антропологической фигуры, христовой моральной чистоты, превосходящей мир, поставленной выше мира, выше существования и которая, поскольку она имеет характер интенциональности, пребывает вне *бытия*. Моральная чистота в этом смысле противопоставлена этической добродетели, созданной в истории, она есть возврат к несчастному сознанию, которое Гегель обрисовал в «Феноменологии»<sup>5</sup>; именно этот новый моральный порядок интенциональной фигуры в духе Чернышевского кажется прямо перенесенной в тексты Ленина. Вырисовывается перспектива возрождения человека.

Главное противоречие обрисовывается внутри ленинских текстов: научность дискурса, сконструированного исходя из знания мира, сталкивается с чисто внешней интенциональностью. Однако эти *фигуры чистой добродетели* составляют

<sup>4</sup> См. подзаголовок самого романа «Что делать?» – «Из рассказов о новых людях».

<sup>5</sup> См. [Hegel, 2011, S. 136], die Unglückliche Bewußtsein.

эстетический пантеон внутри диалектического рассказа, полностью удаляясь от понятийного и рационального дискурса. На поверхности текста Ленина формируется моральность, характеризующаяся как случайность, каждый раз обновляемая. Ее субъективность вытекает не из доктринального порядка, но, напротив, из возмущения или из постоянно обновляемого созерцания. Прорывая, пронизывая исторический континуум, очерченный великим революционным субъектом, ленинская моральность борется с этим субъектом. В радикальном разрыве с последним, не соответствуя ни одному из эпистемологических критериев рационализации, которые мы наблюдали (телеологического, принадлежащего к *материи* мира, субъективного с единственной точки зрения начальной объективности), субъективная моральность выступает как *другой* внутри ленинских текстов; она представляет из себя *другой* момент мысли, другой субъект ленинизма.

### Тайная диалектика

Что остается тогда от ленинизма как целостной доктрины? Если существуют два субъекта, если ленинизм воспринимается как двуглавое учение, то возможно ли его интерпретировать? Эвристика действительно оказывается невозможной?

Нам нужно вернуться к решающему искажению смысла, которое мы отметили во вступлении. Эта важнейшая ошибка состояла в том, чтобы сделать из интенциональности этих моральных фигур интенции самого Владимира Ульянова. Воспринимая без знания или без желания углубить это другое «я», этот другой логос в сердцевине ленинизма, дух путаницы сразу же лишает его статуса письма внутри текста, его поиска иного смысла, чем описательно-предписывающий тандем, который закрывает горизонт рационального дискурса. Критика, считающая, что она выявила подлинную моральную интенцию самого Ульянова, отыскала разгадку ленинизма как «идеологии», освобождает теорию от обсуждения. Мы приводили некоторые иллюстрации этого во введении; но вернемся к этой проблематике. Ален Безансон, например, – один из тех, кто обесценивает ленинизм через обращение к категории идеологии:

В идеологии порядок доводов обратный по сравнению с философией. Для этой последней политика, которая определяет общественного человека, является первичным данным, затем мораль приходит регулировать политику и, наконец, метафизика становится конечным объектом рассмотрения. Идеология ставит на первое место мировоззрение, которое содержит этику, что приводит обратно к политике и определяет действие [Besançon, 1977, p. 271].

Как категория экстерниорная, идеология самореференциальна и, стало быть, неспособна схватить реальность, удерживать дискурс о мире; автор использует это понятие, чтобы представить исключительную и репрессивную природу ленинизма. Таким способом Безансон дискредитирует ленинизм. В момент его публикации (1977) текст Безансона был нацелен главным образом на советскую идеологию. Таким образом, учение оказывается обусловленным экстерниорной категорией, без отношения к объекту, анализа которого она требует. Безансон также пишет:

Перед тем как войти [в политическую область], остановимся ненадолго на мировоззрении Ленина. Он воспринял его еще в молодые годы, несомненно до того, как он начал писать, может быть, в пору его ученических каникул в Кукушкино. Нельзя констатировать позже ни переворота во взглядах, ни углубления, ни прогресса. Polemika вынуждает его вновь заняться чтением Чернышевского, Маркса, Энгельса, Плеханова и некоторых других. Она не вынуждает его расширять круг чтения. Совокупность аргументов, которые он у них черпал, казалась ему совершенно достаточной [ibid., p. 256].

Личная субъективность Ленина полностью обуславливает дискурс, так что, когда мы читаем его работы, мы должны всегда иметь в виду его исходную интенцию, без чего оставались бы непонятны выводы доктрины, уловки, которые в ней неизбежны. Безансон считает сочинения Чернышевского главным условием идеологии ленинизма, т. е. самого ленинизма:

Чернышевский есть решающее звено в истории идеологии [ibid., p. 149].

Согласно Безансону, действительно, «“Что делать?” был романом “инициации, а Рахметов – новым человеком, который фигурировал как *идеал* нового типа. Но этот идеал опередил состояние теории, которая оставалась в шестидесятые годы и в мысли Чернышевского в эскизном виде. Идеолог предшествовал идеологии, а гностик как человеческий тип предшествовал гностике. Ленинизм есть гностика, которую ждал Рахметов, и вот почему личность Ленина действительно является осуществлением романического персонажа. *Идеал* теперь дополнен тотальной гностикой, которая ставит его отдельно от человеческой общности, заполняет его бесподобной жизнью и оказывается способной породить ему многочисленных товарищей» [ibid., p. 263].

В целом, по Безансону, тот факт, что Ленин уподобил себя Рахметову, становится условием всей его мысли, вследствие чего он не мог размышлять самостоятельно. В качестве системы, отвечающей не на реальную фундаментальную проблему, а на функцию идеологического целого, функцию воплощения вымышленного персонажа Рахметова, ленинизм в конечном счете не имеет никакой собственной релевантности. Чернышевский оказывается моральной предпосылкой, тем, что мы назвали *моральным субъектом* ленинизма, который обуславливает в одностороннем порядке все ленинское учение, отрицает уместность первого революционного субъекта, в силу того что он уже содержит этого последнего. Безансон резюмирует: «Чернышевский основал индивидуальный *этнос* революции» [ibid., p. 155].

Моральная фигура оказывается, без всякого перехода, политической фигурой. По поводу Чернышевского он добавляет также: «Наука содержит антропологию, психологию, мораль» [ibid., p. 142].

Безансон отмечает здесь противоречие: если субъективная моральность ленинизма идентична таковой же Чернышевского и если она создает идеологию ленинизма, т. е. категорию экстериторную, которая обуславливает научный дискурс, то как она может быть одновременно обусловлена наукой, если последняя до того дискредитирована «идеологией»? «Моральность» и «наука» являются тогда реальной причиной одна другой и обретают друг в друге смысл, противоположный тому, который они имели сами по себе. Значит, моральность является одновременно условием науки и продуктом научного дискурса; и также наука является одновременно условием моральности и рациональным оформлением последней. Ясно, что Безансон не менее идеологичен, чем бросаемые им обвинения. В свою очередь, он воспроизводит движение туда-сюда между «идеологией» и «доктриной», переходя вдобавок непосредственно от толкования «советской идеологии» к личным размышлениям молодого Ульянова; он подчиняет то, что мы называем революционным субъектом, моральному субъекту ленинизма, он делает из этого последнего *уникальный* субъект ленинизма, само «Я» молодого Ульянова. Между тем можно признать, что Безансон хорошо определил отдельные элементы проблематики ленинизма. Но отказываясь видеть несоизмеримость природы этих различных, моральных и теоретических, элементов, он подчиняет последние первым и вдобавок использует эту сетку анализа, чтобы рассмотреть политическую и интеллектуальную ситуацию в СССР в 1970-е гг. Он предоставляет общий и односторонний кредит моральному аспекту ленинизма как интенциональности, находящейся в зависимости от его политической инстанции. Постепенно, если следовать Безансону, всю советскую политическую и интеллектуальную жизнь можно свести к персональной психологии молодого Ульянова и подчинить ей как энтелехии метапринципа, разворачивающего свою субстанцию.

Поистине ошибка одностороннего прочтения ленинизма как целого является, так сказать, внутренне присущей самому тексту, и ни один читатель не может считать себя защищенным от нее. Ибо интерналистское и одностороннее прочтение мысли Ленина, рассмотренное в одном из его рациональных моментов, предстает всегда как поражение. С точки зрения политической субъективности ленинизм потерпел неудачу при конструировании подлинного режима доктринальной имманентности; как целостный режим высказывания он не мог заключать в себе случаи трансцендентного устройства моральной личности. С точки зрения этой моральной субъективности, так как последняя размещается в самих истоках реальности или *бытия*, она сама делает недействительным изложение учения. Если этот теоретический труд оказывается тогда двуглавым, если он содержит две исключительные модальности высказывания, остается ли философская или политическая позитивность в понимании ленинизма? Остается ли что-то при восприятии ленинизма по ту сторону формального статуса труда?

Именно со всем надлежащим смирением мы предлагаем путь эвристического осмысления ленинизма. Мы можем на данной стадии дать только набросок этого пути, который во всех случаях покажется разочаровывающим.

Великая непосредственно антропологическая фигура, голос Чернышевского, ищет коммуникации с великой исторической финальностью, с голосом Гегеля. Рассмотренный моральный аспект один объединяет в категории «идеология» богатство текста, которое заслуживает всего нашего внимания; экстериорность доктрине возвращается в форме кантианской моральности, подлинного отношения *личности* к своей моральной интенциональности. Понять мысль Ленина означает сегодня для нас осознать скрытую диалектику, которую эти два момента мысли поддерживают между собой. Поскольку они не идентичны и соответствуют различной субъективности, они взаимно исключают друг друга; но каждый из них в то же время составляет часть одного и того же, идентичного, они – часть одного и того же труда и не могут в силу этого быть один для другого нейтральным элементом. Будучи непреодолимым напряжением эвристического паралогизма, мысль Ленина заслуживает тем не менее критического рассмотрения в свете того, что мы назовем *тайной диалектикой*. Политическое или революционное «Я», которое конституирует основную часть ленинского дискурса, должно, таким образом, двояким образом представлять свое значение. Сначала самое важное для него самого, для высказывания и для его выводов. Взятое в качестве теоретика научного социализма, это сознательное «Я» политического ленинизма, которое мы интерпретируем почти всегда, к которому мы прежде всего внимательны, ибо зачем читать Ленина, если вовсе не интересоваться революционной теорией? Но затем нам нужно быть не менее бдительными к моменту появления его *другого*, случаев морального «Я» ленинизма, выхода за пределы мира идей к миру колдовства. Как читать между строк? Как читать между этими двумя мирами, которые противостоят друг другу своими модусами высказывания, но, кажется, стремятся объединиться? Мысль Ленина должна читаться как многополярная, как поиск возможности придать истории два голоса. Переход от одного голоса к другому должен прояснить нам значение ленинизма, потребовать повышенного внимания к движению текста. За текстом Ленина, за смыслом слов разыгрывается тайная диалектика. На поверхности текста политическое «Я» тайно надеется реализовать антропологический проект своего *другого*, которого оно считает неадекватным своей собственной науке; моральное «Я» в его случаях выражает нетерпение, не видя его еще реализованным. Бахтин создал полифонию, чтобы дать возможность глубокой эвристики диалогов Достоевского. В этой разноголосице интенция автора уходит из рассказа, оставляя свободным путь для различных отличительных особенностей. Ленин, конечно, никогда не воспринимал свой собственный труд в этом аспекте. Значит, нам, читателям, несомненно следует бдительно охранять двойственный характер этого невидимого диалога, этой *тайной диалектики* – понятой как сознание

двуглавого характера ленинизма, – которая позволит нам обновить смысл ленинизма и избежать того, чтобы сделать из него объект мессианского идолопоклонства или подготовительные заметки психоанализа.

*Перевод с французского языка Е.А. Самарской*

### Список литературы

- Ленин, 1963а – *Ленин В.И.* Признаки банкротства // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 6. М.: Политиздат, 1963. С. 273–279.
- Ленин, 1963б – *Ленин В.И.* Что делать? // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 6. М.: Политиздат, 1963. С. 1–192.
- Ленин, 1967а – *Ленин В.И.* Гонители земства и Аннибалы либерализма // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 5. М.: Политиздат, 1967. С. 21–72.
- Ленин, 1967б – *Ленин В.И.* Насущные задачи нашего движения // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 4. М.: Политиздат, 1967. С. 371–377.
- Ленин, 1967в – *Ленин В.И.* Попытное направление в русской социал-демократии // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 4. М.: Политиздат, 1967. С. 240–273.
- Ленин, 1967г – *Ленин В.И.* Развитие капитализма в России // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 3. М.: Политиздат, 1967. С. 1–609.
- Ленин, 1967д – *Ленин В.И.* Фридрих Энгельс // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 2. М.: Политиздат, 1967. С. 1–14.
- Ленин, 1968а – *Ленин В.И.* Голод // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 21. М.: Политиздат, 1968. С. 196–197.
- Ленин, 1968б – *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 18. М.: Политиздат, 1968. С. 7–384.
- Ленин, 1969а – *Ленин В.И.* Империализм как высшая стадия капитализма // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 27. М.: Политиздат, 1969. С. 299–426.
- Ленин, 1969б – *Ленин В.И.* Конспект книги Гегеля «Наука логика», Субъективная логика или учение о понятии // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 29. М.: Политиздат, 1969. С. 77–218.
- Ленин, 1972а – *Ленин В.И.* Доклад об объединительном съезде РСДРП // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 13. М.: Политиздат, 1972. С. 1–66.
- Ленин, 1972б – *Ленин В.И.* Проект речи по аграрному вопросу во второй государственной думе // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 15. М.: Политиздат, 1972. С. 127–160.
- Плеханов, К вопросу... – *Плеханов Г.В.* К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. URL: <http://www.esperanto.mv.ru/Marksismo/Monism/monism-5.html#c5> (дата обращения: 12.01.2017).
- Плеханов, К шестидесятой годовщине... – *Плеханов Г.В.* К шестидесятой годовщине смерти Гегеля. URL: [http://az.lib.ru/p/plehanow\\_g\\_w/text\\_0400.shtml](http://az.lib.ru/p/plehanow_g_w/text_0400.shtml) (дата обращения: 11.01.2017).
- Чаадаев, 1913–1914 – *Чаадаев П.Я.* Письмо Шеллингу 20 мая 1842 // *Чаадаев П.Я.* Соч. и письма. Т. 1. М.: Путь, 1913–1914. С. 241.
- Чернышевский, 2012 – *Чернышевский Н.Г.* Что делать? СПб.: Азбука, 2012.
- Aron, 2002 – *Aron R.* Le marxisme de Marx. Paris: Éditions de Fallois, 2002. 768 p.
- Bakounine, 2007 – *Bakounine M.* La Réaction en Allemagne; fragment par un français // *Angaut J.-Ch.* Bakounine jeune hégélien / Trad. J.C. Angaut. Lyon: éditions de l'ENS, 2007. 176 p.
- Besançon, 1996 – *Besançon A.* Les origines intellectuelles du léninisme. Paris: Tell Gallimard, 1996. 384 p.
- Carrère d'Encausse, 1979 – *Carrère d'Encausse H.* Lénine, la révolution et le pouvoir. Paris: Flammarion, 1979. 299 p.
- Hegel, 2007 – *Hegel G.W.F.* Science de la logique; la Doctrine de l'être / Trad. Jarczyk & Labarrière. Paris: Kimé, 2007. 636 p.
- Hegel, 1985 – *Hegel G.W.F.* Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein // *Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke. Bd. 21. Hamburg: Meiner, 1985.
- Hegel, 2013 – *Hegel G.W.F.* Principes de la philosophie de droit / Trad. J-F. Kervégan, Paris: PUF, 2013.
- Hegel, 2009 – *Hegel G.W.F.* Grundlinien der Philosophie des Rechts // *Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke. Bd. 14. 1 / Hrsg. von K. Grotzsch, E. Weisser-Lohmann. Hamburg: Meiner, 2009. 288 S.

- Hegel, 2011 – *Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 2011.
- Lih, 2015 – *Lih L.T. Lénine, une biographie* / Trad. M. Andreu et N. Vieillescazes. Paris: Les prairies ordinaires, 2015. 288 p.
- Marx, 2014 – *Marx K. Le Capital*. T. 1. Paris: PUF, 2014.
- Marx–Engels, 1993 – *Marx K., Engels F. Werke*, in 44 Banden. Bd. 23. Berlin: Dietz Verlag, 1993.
- Panly-Bonjour, 1974 – *Panly-Bonjour G. Hegel et la pensée philosophique en Russie*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. 343 p.
- Service, 2016 – *Service R. Lénine* / Trad. Devillers-Argouarc’h. Paris: Perrin, 2016. 576 p.

## Historical Dialectics and Exteriority: Two Elements of Lenin’s Teaching

*Édouard Girard*

Doctorant. Pantheon-Sorbonne University (Paris 1). 12 Place du Pantheon, 75231 Paris, France; e-mail: Edouard.Girard@malix.univ-paris1.fr

To read Leninism as a doctrinal corpus presents a test for our philosophical sensibility. This challenge to our reading is not, however, caused by the theory itself; quite to the contrary, it is the result of an overabundance of considerations which are external to it: the political history of the Soviet Union, Lenin’s biography stretched as far as psychological analysis, all so many parasites of thought that distort our understanding of the text. The spirit of philosophy is refused to the Leninist corpus, because Lenin is seen as having sinned against philosophy itself. We are incapable of stepping outside of either the “orthodox” reading of Leninism or its “anti-totalitarian” counter-reading. Caught in this vice, commentators must operate under the yoke of a moralism dictating that a side must be chosen: *for* or *against* Leninism, to be decided prior to any cursory reading. Faced with this impasse, it seems necessary to return to the roots of this impossible exegesis. How can Lenin’s doctrine be brought back into the fold of our philosophical sensibility? How can the prickly issue of Leninism’s inherent, subjective morality be correctly handled? How can this subjective morality be connected to a teleological conception of History? Which heuristic is still open to us in deepening our understanding of the great revolutionary’s thought?

Attempting to answer these questions is the goal of the present paper.

**Keywords:** dialectics, history, morality, German idealism, revolutionary, socialism, heuristics

### References

- Bakounine M. La Réaction en Allemagne; fragment par un français. In: Angaut J.-Ch. *Bakounine jeune hégélien*, trad. J.C. Angaut. Lyon: éditions de l’ENS, 2007. 176 p.
- Besançon A. *Les origines intellectuelles du léninisme*. Paris: Tell Gallimard, 1996. 384 p.
- Carrère d’Encausse H. *Lénine, la révolution et le pouvoir*. Paris: Flammarion, 1979. 299 p.
- Chaadaev P.Ya. Pis’mo Shellingu 20 maya 1842 [Letter to Schelling May 20, 1842]. In: Chaadaev P.Ya. *Sochineniya i pis’ma*. Moscow: Put’, 1913–1914. (In Russian)
- Chernyshevskii N.G. *Chto delat’?* [What to Do?]. St.-Petersburg: Azbuka, 2012. (In Russian)
- Hegel G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 14. 1, hrsg. von K. Grotzsch, E. Weisser-Lohmann. Hamburg: Meiner, 2009. 288 S.
- Hegel G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 2011.
- Hegel G.W.F. *Principes de la philosophie de droit*, trad. J-F. Kervégan. Paris: PUF, 2013.
- Hegel G.W.F. *Science de la logique; la Doctrine de l’être*, trad. Jarczyk & Labarrière. Paris: Kimé, 2007. 636 p.
- Hegel G.W.F. Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein. In: Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*, Bd. 21. Hamburg: Meiner, 1985.
- Marx K., Engels F. *Werke*, in 44 Banden. Bd. 23. Berlin: Dietz Verlag, 1993.
- Lenin V.I. Chto delat’? [What to Do?]. In: Lenin V.I. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], t. 6. Moscow: Politizdat Publ., 1963, pp. 1–192. (In Russian)

Lenin V.I. Doklad ob ob»edinitel'nom s»ezde RSDRP [Report on the Uniting Congress of the RSDWP]. In: Lenin V.I. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], t. 13. Moscow: Politizdat Publ., 1972, pp. 1–66. (In Russian)

Lenin V.I. Goniteli zemstva i Anibaly liberalizma [Persecutors of Zemstvo and Annibals of Liberalism]. In: Lenin V.I. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], t. 5. Moscow: Politizdat Publ., 1967, pp. 21–72. (In Russian)

Lenin V.I. Imperializm kak vysshaya stadiya kapitalizma [Imperialism as the Highest Stage of Capitalism]. In: Lenin V.I. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], t. 27. Moscow: Politizdat Publ., 1969, pp. 299–426. (In Russian)

Lenin V.I. Konspekt knigi Gegelya “Nauka logika”, Sub»ektivnaya logika ili uchenie o ponyatii [A synopsis of Hegel’s Book Science of Logic. Subjective Logic or the Doctrine of the Concept]. In: Lenin V.I. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], t. 29. Moscow: Politizdat Publ., 1969, pp. 77–218. (In Russian)

Lenin V.I. Materializm i empiriokrititsizm [Materialism and Empiriocriticism]. In: Lenin V.I. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], t. 18. Moscow: Politizdat Publ., 1968, pp. 7–384. (In Russian)

Lenin V.I. Nasushchnye zadachi nashego dvizheniya [The Urgent Tasks of Our Movement]. In: Lenin V.I. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], t. 4. Moscow: Politizdat Publ., 1967, pp. 371–377. (In Russian)

Lenin V.I. Popyatnoe napravlenie v russkoi sotsial-demokratii [Backward Direction in the Russian Social Democracy]. In: Lenin V.I. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], t. 4. Moscow: Politizdat Publ., 1967, pp. 240–273. (In Russian)

Lenin V.I. Priznaki bankrotstva [Signs of bankruptcy]. In: Lenin V.I. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], t. 6. Moscow: Politizdat Publ., 1963, pp. 273–279. (In Russian)

Lenin V.I. Proekt rechi po agrarnomu voprosu vo vtoroi gosudarstvennoi dume [Draft Speech on the Agrarian Question in the Second State Duma]. In: Lenin V.I. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], t. 15. Moscow: Politizdat Publ., 1972, pp. 127–160. (In Russian)

Lenin V.I. Razvitiye kapitalizma d Rossii [The Development of Capitalism in Russia]. In: Lenin V.I. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], t. 3. Moscow: Politizdat Publ., 1967, pp. 1–609. (In Russian)

Lih L.T. *Lénine, une biographie*, trad. M. Andreu et N. Vieillescazes, Paris: Les prairies ordinaires, 2015. 288 p.

Marx K. *Le Capital*. T. 1. Paris: PUF, 2014.

Panlty-Bonjour G. *Hegel et la pensée philosophique en Russie*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. 343 p.

Plekhanov G.V. *K voprosu o razvitiu monisticheskogo vzglyada na istoriyu* [On the Question of the Development of a Monistic View of History]. URL: <http://www.esperanto.mv.ru/Marksismo/Monism/monism-5.html#c5> (accessed 12.01.2017) (In Russian)

Plekhanov G.V. *K shestidesyatoi godovshchine smerti Hegelya* [On the Sixtieth Anniversary of Hegel’s Death]. URL: [http://az.lib.ru/p/plehanow\\_g\\_w/text\\_0400.shtml](http://az.lib.ru/p/plehanow_g_w/text_0400.shtml) (accessed 11.01.2017) (In Russian)

Service R. *Lénine*, trad. Devillers-Argouarc’h. Paris: Perrin, 2016. 576 p.

Л.И. Титлин

**Является ли «я» объектом?  
Дискуссия буддистов с пудгалавадинами  
в «Пудгалавинишчае» Васубандху\*  
(Предисловие к публикации)**

*Титлин Лев Игоревич* – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; старший научный сотрудник. Российский университет дружбы народов. Российская Федерация, 117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6; e-mail: titlus@gmail.com

Статья предваряет первый перевод с санскрита на русский язык фрагментов 928–932 «Пудгалавинишчаи» Васубандху с комментарием «Спхутартха» Яшомитры, в которых развивается дискуссия с пудгалавадинами. Перевод предваряется реконструкцией смысла текста и изложением кратких сведений об учении пудгалавадинов. «Пудгалавинишчая», или «Исследование [по вопросу о существовании] субъекта», является приложением к «Абхидхармакоша-бхашье», или «Энциклопедии [буддийской канонической философии]» с автокомментарием (бхашья) Васубандху (IV–V вв.). «Пудгалавинишчая» – одно из главных полемических сочинений по вопросу о существовании и свойствах субъекта, в котором нашли отражение дискуссии по данной теме между «ортодоксальными» буддистами, с одной стороны, и буддистами-«еретиками» (пудгалавадинами), ньяя-вайшешиками, философами-грамматистами, санкхьяиками – с другой стороны. Во фрагменте обсуждается вопрос, является ли субъект (пудгала) объектом и может ли он постигаться каким-либо из шести «сознаваний». Васубандху доказывает, что нет, из чего следует, что субъект не существует.

**Ключевые слова:** Васубандху, Пудгалавинишчая, Яшомитра, «я», не-«я», атман, анатман, субъект, пудгала, пудгалавада, пудгалавадины

Васубандху<sup>1</sup> – одна из ключевых фигур в истории буддийской философии. Эпоха жизни Васубандху (IV–V в. н. э.) – время расцвета «индийского дискуссионного клуба» (выражение В.К. Шохина)<sup>2</sup> и самое начало общеиндийской полемики об анатмане (отсутствии «я», или «атмана»), которая до первых веков н. э. проходила исключительно в буддийских кругах<sup>3</sup>. Таким образом, Васубандху действовал в интеллектуальном окружении, которое было структурировано, с одной стороны, делением на ортодоксальные брахманистские школы (*āstika*) и неортодоксальные (буддизм, джайнизм и «материалисты»), определяемые как *nāstika*), с другой – проти-

\* Работа выполнена в рамках гранта РНФ № 16-18-10427 «Индийская философия в контексте истории мировой философии: проблема трансляции смыслов».

<sup>1</sup> Подробнее о Васубандху см. статью В.К. Шохина «Васубандху» [Философия буддизма, 2011, с. 203–207].

<sup>2</sup> Современниками Васубандху были первый значительный комментатор ньяи Ватсьяяна и автор «Санкхья-карик» Ишваракришна. Он мог быть знаком с «Вайшешика-сутрами» (ок. I в. н. э.) и с сочинениями пудгалавадинов.

<sup>3</sup> См.: [Karstein, 2001, p. 87].

востоянием «традиционных» буддистов «персоналистам» (пудгалавадинам – букв.: «сторонникам учения об индивиде – пудгала»), а с третьей – спорами вайбхашиков и саутрантиков.

Взгляды вайбхашиков были изложены в обширном комментарии «Махавибхаша» («Великий комментарий», Mahāvibhāṣa)<sup>4</sup> на компендиум «Метод знания» («Jñānaprasthāna») задолго до Васубандху. Однако в качестве основного предшественника «Абхидхармакоши» (АК) по форме и содержанию следует назвать трактат «Сущность Абхидхармы» («Abhidharmahṛdaya» или “Abhidharmasāra”) Дхармаджини<sup>5</sup> (после 130 г. н. э.), практически полностью предваряющий систему Васубандху. Как отмечает Пруден [Пруден, 1990, р. liii-liv], Васубандху в своей «Абхидхармакоша-бхаше»<sup>6</sup> (АКБ<sup>7</sup>, сохранилась на языке-оригинале – санскрите с комментарием «Спхутартха» Яшомитры<sup>8</sup> (VI в.)) не только почти полностью заимствует структуру «Абхидхармахридаи», но также одним из первых использует новаторскую для буддизма форму изложения (деление на стихи и автокомментарий), которая затем приобретет значительное распространение. Интересно, что изменения в структуре текста коснулись только введения двух принципиально новых глав: космологической «Локанирдеши» (Lokanirdeśaḥ – «Описание миров») и собственно «Пудгалавинишчай» (ПВ, буквально «Исследование [по вопросу о существовании] субъекта<sup>9</sup>», или «пудгалы<sup>10</sup>»), традиционно считающейся 9-й книгой АКБ. Сознательное введение новой главы<sup>11</sup> и помещение ее в самом конце сочинения свидетельствует о большой значимости данной тематики для автора.

ПВ представляет собой изложение анатмавады в форме «виртуальной» полемики Васубандху с воображаемыми оппонентами по вопросу о субъекте. Условно ПВ можно поделить на 3 приблизительно равные части: (1) в коротком Введении Васубандху приводит ключевые положения своей концепции и свой главный «гносеологический аргумент» против существования атмана; (2) в 1-й главе полемизирует с оппозиционной буддийской школой пудгалавады по вопросу об онтологическом статусе индивида, опираясь на чисто логические аргументы; (3) во 2-й – с ними же, ссылаясь на доктринальную базу Палийского канона (ПК); (4) в 3-й – спорит с вайшешиками<sup>12</sup> о феномене припоминания и о личной идентичности.

Отсутствие «я» (атмана) понималось буддистами прежде всего как отрицание в человеке неизменного начала, понимаемого как душа, или субъект деятельности и познания. В свете идеи психокосма (skandhasantāna)<sup>13</sup>, или нераздельного единства воспринимаемого и воспринимающего, элиминация субстанциального «я» в человеке

<sup>4</sup> Именно этот комментарий и дал название школе вайбхашиков.

<sup>5</sup> Другие варианты имени автора: Дхармашрештха, Дхармашрештхин, Дхармоттара, Дхармашри.

<sup>6</sup> Подробнее об «Абхидхармакоша-бхаше» и истории ее изучения см. статью [Титлин, 2013].

<sup>7</sup> АКБ переводилась на русский язык в следующих изданиях: [Васубандху, 1998; Васубандху, 2001; Васубандху, 2006].

<sup>8</sup> Яшомитра также известен как комментатор сочинения брата Васубандху Асанги «Сумма явленного знания».

<sup>9</sup> Подробнее о субъекте в ПВ см. публикации: [Титлин, 2010; Титлин, 2011].

<sup>10</sup> Подробнее о пудгалавадинах и пудгале см. статью В.Г. Лысенко «Пудгала» [Философия буддизма, 2011, с. 566–567] и В.К. Шохина «Ватсипутрия» [там же, с. 208–210], а также статьи: [Титлин, 2013; Титлин, 2014; Titlin, 2014]. В дальнейшем все санскритские термины и понятия рекомендуем смотреть по изданиям: [Индийская философия, 2009] и [Философия буддизма, 2011].

<sup>11</sup> Е.П. Островская считает, что ПВ – это отдельный трактат, не имеющий отношения к АКБ. Во введении к 1-му тому они с В.И. Рудым перечисляют только восемь книг. Островская доказывает это ссылкой на иную композицию и стиль.

<sup>12</sup> М. Капштейн [Karstein, 2001] полагает, что дискуссия происходит с найяками, что, впрочем, объясняется тем, что онтология вайшешиков и найяиков по большей части совпадает. Фактически нья полностью заимствует онтологию вайшешики и концентрируется на изучении логических и эпистемологических вопросов.

<sup>13</sup> Термином «психокосм» (последовательность скандх, поток скандх, континуум) мы обозначаем единство мира и психики, утверждаемое буддизмом. См., например, [Розенберг, 1991, с. 108]: «Континуум не что иное, как субъект вместе с объектом или сознание вместе со своим содержанием».

приводит и к исключению всякой субстанциальности в отношении мира. Такая позиция вызывала множество вопросов как онтологического, так и антропологического характера у большинства индийских философов: каков бытийный статус «я», кто является субъектом перерождения и морального воздаяния, возможно ли рассматривать человека в качестве самосознающего субъекта, в чем заключается механизм работы психики, что такое припоминание, как связаны имя и референт и т. п. В 9-й книге АКБ Васубандху проясняет эти вопросы, отвечая на аргументы своих оппонентов.

Дискуссия с пудгалавадой разворачивается в 1-й, основной, части ПВ.

Пудгалавада<sup>14</sup> (санскр. *puḍgalavāda*, пали *puggalavāda*) – одна из школ раннего буддизма, придерживавшаяся учения о «квазиперсоне» или «индивиде» – пудгале (санскр. *puḍgala*, пали *puggala*).

Напомним кратко историю раннего буддизма<sup>15</sup>. Пудгалавада появилась в результате раскола среди стхавиравадинов, который произошел ок. 280 г. до н. э. в правление царя Биндусары из династии Маурьев (*Bindusāra Maurya*)<sup>16</sup>. Исторически первой школой пудгалавады была ватсипутрия (санскр. *Vātsīputrīya* или *Vātsīputrika*, пали *Vajjīputtaka*), от которой в период приблизительно с III в. до н. э. и вплоть до III в. н. э. последовательно отделились еще четыре школы (перечислены в порядке возникновения): дхармоттария (*Dharmottarīya*), бхадараяния (*Bhadrayānīya*) – обе возникли приблизительно через три века после паринирваны Будды, самматия (*Sammattīya*) возникла в период примерно со II в. до н. э. по I в. н. э. и шаннагарика (*Ṣaṇṇāgārika*, самая поздняя из пудгалавадинских школ, возникшая ок. III в. н. э. и известная также как *Saṇṇagarika*, *Ṣaṇḍagarika*, *Ṣaṇḍagiriya* или *Channagarika*). Таким образом, пудгалавада в общей сложности насчитывает пять школ раннего буддизма. Постепенное разделение среди пудгалавадинов было вызвано в основном несогласием относительно состава «Абхидхамма-питаки» (*Abhidhamma-piṭaka*) – третьего собрания текстов по общетеоретическим вопросам буддийского вероучения и философии – и прибавлениями к нему каждой новой школой собственных комментариев и дополнений, а также дискуссиями о природе архата.

Хотя у нас мало свидетельств о школе в раннюю эпоху, в VII в. н. э. пудгалавада, школа, ныне известная разве что узкому кругу специалистов по истории буддизма, приобретает огромную популярность. Знаменитый китайский монах и путешественник Сюань-цзан (602–644/664 гг.) сообщает, что на момент его пребывания в Индии (ок. 630–645 гг.) община пудгалавадинов (в форме самматии) насчитывала более 60 тыс. монахов, будучи самой многочисленной общиной среди всех других школ буддизма<sup>17</sup>. Школа пользовалась и особой поддержкой царской власти: хроники свидетельствуют, что даже сестра царя Харшавардханы (*Harṣavardhana*, 606–646 гг.) вступила в пудгалавадинскую сангху в качестве монахини.

Самматия (*Sāmmattīyā*, *Sāmmittīya* или *Samittīya*), отождествляемая современниками с уже исчезнувшей на тот момент древней ватсипутрией и известная позднее в том числе как *Vātsīputrīya-Sāmmittīya* или *Arya-Sāmmattīyā*<sup>18</sup>, к III–IV вв. н. э. становится доминирующей школой в крупнейшем буддийском центре Сарнатхе, где даже превосходит своей популярностью «ортодоксальную» сарвастиваду, а начиная с VII в. н. э. превращается в наиболее популярную и, по сути, единственную школу

<sup>14</sup> Подробнее о пудгалаваде см. статьи В.Г. Лысенко «Пудгала» [Индийская философия, 2009, с. 660–661], а также В.К. Шохина «Ватсипутрия» [там же, с. 235–237].

<sup>15</sup> Мы следуем реконструкции исторических событий и датировке, произведенным Баро [Bareau, 1973] и Даттом [Dutt, 1998]. Подробнее о раннем буддизме см.: [Лысенко, 2003], а также [Hamilton, 2000].

<sup>16</sup> Согласно предположению А. Баро [Bareau, 2005, с. 110].

<sup>17</sup> [Bareau, 2005, с. 117]. Однако, как полагает Р. Гетхин [Gethin, 1998, p. 223], даже если Сюаньцзан оказался прав в своих подсчетах, скорее всего, монахи, формально состоявшие в пудгалавадинских монастырях, не были «пудгалавадинами» фактически. Наиболее вероятно, полагает исследователь, что они придерживались лишь монашеского кодекса школы (*vīnaya*), однако на деле большинство из них вряд ли исповедовало ее теоретические воззрения (в частности, учение о пудгале). Об этом может свидетельствовать, в частности, столь малая распространенность их сочинений, что и привело к тому, что они не сохранились до нашего времени.

<sup>18</sup> В комментариях Яшомитры на «Абхидхармакоша-бхашью» Васубандху.

пудгалавады. Уже в это время сама самматия представляет собой две школы, разделенные, по большей части, только по географическому признаку: курукула (Kurukula, Kaurukullaka) и авантака (Avantaka).

Несмотря на популярность и «конкурентоспособность» пудгалавады, она не смогла выйти за пределы Индостана, подобно тхераваде, распространившейся на Шри-Ланке и в Юго-Восточной Азии, и махаяне, получившей распространение в Китае и Тибете, а затем и в Японии и других странах. Около XI в. н. э. в связи с мусульманским завоеванием и вытеснением индийского буддизма в сопредельные регионы она полностью прекращает свое существование. Таким образом, в историческом выигрыше оказались другие школы, имеющие теперь статус «ортодоксальных» и расценивающие пудгалавадинские направления как «еретические» (именно так они и чаще всего трактуются в западной науке).

Пудгалавада, не дожившая до нашего времени и не приобретающая статус доминирующего течения в буддизме, весьма мало изучена современной наукой. Среди литературы по пудгалаваде мы можем отметить монографию канадского ученого Л. Пристли [Priestley, 1999] (основные идеи которой изложены в его статье в «Философской интернет-энциклопедии» [Priestley, 2005]) и книгу [Chau, 1999]. Общая информация о школах раннего буддизма содержится в классическом исследовании [Bareau, 1973], англ. перевод [Bareau, 2005]. Там же можно найти и подробную информацию обо всех школах пудгалавады, включая основные теоретические тезисы, которых придерживалась каждая из них. Книга [Dutt, 1998] содержит подробное изложение идей пудгалавадинов на основании «Катхаваттху» и АКБ Васубандху. На русском языке основные идеи пудгалавады изложены в книге [Шохин, 2004], а также кратко в статьях В.Г. Лысенко «Пудгала» [Индийская философия, 2009, с. 660–661] и В.К. Шохина «Ватсипутрия» [Индийская философия, 2009, с. 235–237].

Учение пудгалавадинов подвергалось острой критике со стороны большинства знаменитых буддийских философов: Нагарджуны, Васубандху, Шантаракшиты, Чандракирти.

Так как пудгалавадинских источников практически не сохранилось, реконструкция их учения представляет большую сложность и зачастую оказывается внутренне противоречивой<sup>19</sup>.

Хотя пудгалавада рассматривалась и продолжает рассматриваться как «еретическое» учение, очевидно, что сами последователи этой школы считали себя верными идеям Будды и полагали, что их трактовка субъекта адекватно представляет слова Учителя, позволяя уберечь Учение от множества несуразностей, вытекающих, по их мнению, из простого отрицания атмана.

Очевидно, что учение об анатмане, изложенное в ПК, было чревато значительными трудностями и требовало определенной интерпретации.

(1) Во-первых, пудгалавадины полагали, что «я» воспринимается (upalabhate) как вполне определенная реальность. Кроме термина «пудгала» они обозначали его также терминами атман (ātman) и джива (jīva).

(2) Во-вторых, именно пудгала является тем элементом, который сохраняется в человеке после смерти и переходит из рождения в рождение, продолжая существовать вплоть до достижения полной нирваны. Однако даже и в паринирване, полагали пудгалавадины, когда скандхи исчезают и невозможно указать на некий конкретный денотат слова «я», нельзя также и сказать, что пудгала не существует.

(3) Наконец, самый главный момент их учения заключается в том, что пудгала ни тождествен (sama) скандхам (skandha), ни отличен (viṣama) от них. Он также существует ни в скандхах, ни вне их. В связи с этим он описывается как авактавья,

<sup>19</sup> В нашей реконструкции пудгалавадинского учения о пудгале мы опираемся, в основном, на традицию самматии, так как она, с одной стороны, получила из всех пяти школ наибольшее распространение, а с другой – сочинения и воззрения именно этой школы в наибольшей степени сохранились до нашего времени.

т. е. «невыразимое», «неопределимое» (avaktavya), и в своей «неопределимости» по отношению к пяти скандхам и нирване образует новый, 5-й онтологический уровень – авактавя.

(4) Пудгалавадины полагают, что простое отрицание пудгалы идет вразрез с учением буддизма, так как 1) в таком случае закон морального воздаяния был бы невозможным, поскольку 2) отсутствует причина сансары (2-я благородная истина оказывается ложной) и ее уничтожение (3-я благородная истина), из чего следует, что сам буддийский путь (4-я благородная истина) оказывается невозможным и бессмысленным – так как никто не закабалится и никто не освобождается. В этом случае появление Будды было бы невозможным. Таким образом, по их мнению, отрицание пудгалы приводит к отрицанию самой истины буддистского учения, а признание пудгалы или атмана делает учение Будды возможным. Такая позиция подчеркивает в том числе сотериологическую направленность пудгалавады. Вместе с тем пудгала является субъектом познания и деятельности.

### **Реконструкция смысла текста. Является ли пудгала объектом?**

Васубандху спрашивает, 1) являются ли скандхи денотатом термина «пудгала» («пудгала объективно постигается как концептуальная сущность на основании скандх») 2) или же сам пудгала есть объект?

Если 1), т. е. пудгала конструируется на основании скандх, тогда, как и в случае с [группой материальной] чувственности (рупой)<sup>20</sup>, которая постигается, когда присутствуют глаз, внимание и свет – хотя она от них отлична, так же и пудгала отличен от скандх.

Далее Васубандху задает вопрос: в таком случае скольких восприятий (виджняна)<sup>21</sup> пудгала является объектом? Пудгалавадины отвечают, что всех шести.

**Тезис пудгалавадинов (Пв.) 1.** Пудгала является объектом всех шести восприятий (виджнян).

**Контраргумент Васубандху (В.) 1.** Васубандху полагает, что пудгала в этом смысле аналогичен таким составным сущностям, как молоко или вода. И так же, как если молоко воспринимается на основе составляющих его скандх (рупы и т. п.), нельзя сказать, что молоко не является рупой и т. д. (как говорят пудгалавадины о пудгале).

**Контраргумент В. 2.** Если мы принимаем, что пудгала воспринимается на основе (каузальной) рупы и т. п., которая является объектом визуального восприятия (виджняны) и т. д., то как это возможно?

Либо 1) рупа и т. д. являются причиной восприятия пудгалы, либо 2), воспринимаемая рупа и т. д., мы воспринимаем еще и пудгалу (одновременно).

Если 1), т. е. рупа и т. д. являются причиной восприятия пудгалы, но при этом, как говорят пудгалавадины, он не отличен от них, то это неверно. Так как глаз, внимание и свет являются причиной рупы (т. е. визуальное восприятие – результат факторов), но они от нее отличны (следствие всегда отлично от своей причины).

Если же 2), то возможны два варианта. Либо 2).1 пудгала воспринимается тем же актом схватывания, что и скандхи, 2).2 либо другим. Если 2).1, тогда пудгалу нельзя никак отличить от скандх, так как они отличаются в этом случае только актом восприятия, а он один. Если же 2).2, то тогда пудгала отличен от скандх, как, например, отличны и последовательны акты восприятия синего, а затем желтого.

<sup>20</sup> Одна из 5 групп, составляющих психофизический комплекс человека, называемых «скандхами»: «[группа материальной] чувственности (рупа), [группа] ощущений (ведана), представления (санджня), [группа] кармических факторов (санскара), [группа] восприятий (виджняна).

<sup>21</sup> Виджняна – группа визуальных, слуховых, вкусовых, обонятельных, осязательных и ментальных восприятий (мановиджняна – manovijñāna).

Если они считают, что рупа является причиной восприятия («схватывания») пудгалы и поэтому не отлична от них, значит, рупа не должна быть отлична и от глаза, внимания, света и т. п. А пудгалавадины, напротив, отрицают, что пудгала отличен от скандх.

Они утверждают, что восприятие пудгалы не является ни отличным, ни не отличным от восприятия скандх. Однако тогда, говорит Васубандху, обусловленные дхармы оказываются также невыразимыми, если их нельзя отделить от пудгалы и нельзя сказать, что скандхи есть или не есть «я», или пудгала, как говорят пудгалавадины, что противоречит учению Будды, который сказал: «рупа не есть “я” и т. д.». То есть получается, что по учению Будды скандхи можно определить, а по учению пудгалавадинов они так же неопределимы, как и пудгала.

Далее Васубандху спрашивает, возникает ли визуальное восприятие (виджняна), которым воспринимается пудгала, каузально 1) на основе рупы, или 2) самого пудгалы, или 3) на основе обоих?

1) Первое невозможно, так как визуальное восприятие объективно зависит от рупы и глаза, а здесь должен быть какой-то иной род восприятия. Кроме того, в одной из сутр сказано, что от глаза и рупы возникает только визуальное восприятие.

2) Второе невозможно, так как, если визуальное восприятие каузально возникает от самого пудгалы, он, как условие, будет не вечным (согласно сутре о не вечности причин и следствий восприятий).

Васубандху говорит, что если пудгала не является объектом восприятий (виджняна, т. е. если не п. 2), то он не может ими познаваться. Если же является, то он не может быть объектом всех восприятий одновременно, так как в одной из сутр сказано, что одно восприятие не может воспринимать объекты другого восприятия (виджняны), и тогда получится, что он не может восприниматься никаким восприятием, т. е. оппоненты приходят к абсурду. Только манас способен постигать объекты другого восприятия, но объектом всех восприятий одновременно пудгала быть не может. Следовательно, говорит Васубандху, пудгала не является объектом, следовательно, виджняной не воспринимается.

Следовательно, пудгала вообще не является объектом виджнян, так как не относится к их сферам, суммирует Васубандху. Не будучи объектом виджнян, он не может существовать, так как является принципиально невоспринимаемым.

Далее мы приводим свой перевод (впервые на русский язык с санскрита) отрывка 928–932 из «Пудгалавинишчайи» Васубандху с комментарием Яшомитры «Спхутартха» («Прояснение смысла») (впервые на европейский язык с санскрита). Предыдущие фрагменты публиковались ранее в следующих статьях: [Титлин, 2014а; Титлин, 2015; Титлин, 2016]. Перевод и нумерация отрывков дается по изданию [Shastri, 1970].

### Список литературы

Васубандху, 1998 – *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1. Разд. I: Учение о классах элементов; Разд. II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998. 670 с.

Васубандху, 2001 – *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 2. Разд. III: Учение о мире; Разд. IV: Учение о карме / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 2001. 670 с.

Васубандху, 2006 – *Васубандху*. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша). Разд. V: Учение об аффектах; Разд. VI: Учение о пути благородной личности / Сост., пер., коммент., исслед. Е.П. Островской, В.И. Рудого. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та. 524 с.

Индийская философия, 2009 – *Индийская философия: Энцикл.* / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2009. 950 с.

Лысенко, 2003 – *Лысенко В.Г.* Ранний буддизм: религия и философия. Учеб. пособие. М.: ИФ РАН, 2003. 246 с.

- Розенберг, 1991 – *Розенберг О.О.* Проблемы буддийской философии // *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М.: Наука, 1991. 295 p.
- Титлин, 2010 – *Титлин Л. И.* «Анатман» (не-Я) как ключевая ценностная установка буддизма в контексте онтологии вайбхашики и пудгалавады (на материале 9-й книги «Абхидхармакоши» Васубандху) // Идеалы. Ценности. Нормы: VI международ. науч. конф. по востоковедению (Торчиновские чтения). 3–6 февр. 2010 г. / Сост. и отв. ред. С.В. Пахомов. СПб., 2010. С. 216–221.
- Титлин, 2011 – *Титлин Л.И.* Проблема онтологического статуса субъекта в «Пудгала-Винишчае» Васубандху // Психология и психотехника. 2011. № 8. С. 91–102.
- Титлин, 2013 – *Титлин Л.И.* Понятие субъекта в буддизме пудгалавады // История философии. 2013. № 17. С. 15–40.
- Титлин, 2014 – *Титлин Л.И.* Полемика Васубандху со сторонниками учения о пудгале (индивиде) в «Пудгала-винишчае» с приложением «Пудгала-винишчая» Васубандху с комментарием «Спхуртатха» Яшомитры (фрагмент) // Историко-философский ежегодник 2013. М.: «КАНОН+» РООИ «Реабилитация», 2014. С. 256–276.
- Титлин, 2015 – *Титлин Л.И.* Васубандху. Пудгала-винишчая / Предисл., пер. фрагмента, примеч. Л.И. Титлина // История философии. 2015. Т. 20. № 2. С. 107–125.
- Титлин, 2016 – *Титлин Л.И.* Васубандху. «Пудгалавинишчая» / Предисл., пер. фрагм. 943–948 // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер. Философия. 2016. № 4. С. 116–128.
- Философия буддизма, 2011 – Философия буддизма: Энцикл. / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. 1050 с.
- Шохин, 2004 – *Шохин В.К.* Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н. э. – II в. н. э.). М.: Вост. лит., 2004. 415 с.
- Bureau, 2005 – *Bureau A.* The Buddhist Sects of the Lesser Vehicle. Translated from the French by Gelongma Migme Chodron, 2005. 318 p. URL: <http://www.gampoabbey.org/translations2/animigme/Bureau-Sectes-Bouddhiques%20.pdf> (дата обращения: 23.05.2017).
- Chau, 1999 – *Chau T. T.* The Literature of the Personalists of Early Buddhism. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999. 242 p.
- Dutt, 1998 – *Dutt N.* Buddhist Sects in India. Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 1998. 297 p.
- Gethin, 1998 – *Gethin R.* The Foundations of Buddhism. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 1998. 352 p.
- Hamilton, 2000 – *Hamilton S.* Early Buddhism: a New Approach. The I of the Beholder. Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000. 233 p.
- Kapstein, 2001 – *Kapstein M.* Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought. Boston: Wisdom Publications, 2001. 474 p.
- Priestley, 1999 – *Priestley L.C.D. C.* Pudgalavāda Buddhism: The Reality of the Indeterminate Self. Toronto: Centre for South Asian Studies, University of Toronto, 1999. 225 p.
- Priestley, 2005 – *Priestley L.C.D. C.* Pudgalavāda Buddhist Philosophy // The Internet Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://www.iep.utm.edu/pudgalav/#H7> (дата обращения: 23.05.2017).
- Pruden, 1990 – *Vasubandhu.* Abhidharmakosabhasyam / Trans. by Louis de La Vallée Poussin; English translation by Leo M. Pruden. T. 1. Berkeley, Calif.: Asian Humanities Press, 1988–1990. 363 p.
- Shastri, 1970 – *Shastri S.D., ed.* Abhidharmakosa & Bhasya of Acharya Vasubandhu with Sphutartha Commentary of Acharya Yasomitra. Part I (I and II kosasthana). Varanasi: Bauddha Bharati, 1970. 957 p.
- Titlin, 2014 – *Titlin L.* The Concept Of Pudgala in the Buddhist School of Pudgalavāda: the Problem of Interpretation and the Evolution of the Conception // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер. Философия. 2014. № 1. С. 105–111.
- Xueshan, 2009 – Abhidharmakosa. 9th Chapter / Ed. by Zhang Xueshan. Research Institute of Sanskrit Manuscripts & Buddhist Literature, Peking University, Peking. URL: <http://www.mlde.cn/sanskritweb/resour/text/abhk9.html> (дата обращения: 23.05.2017).

## Is the “Self” an Object? A Discussion of the Buddhists with the Pudgalavādins in “Pudgalavinīścaya” of Vasubandhu

*Lev Titlin*

PhD in Philosophy, Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1, Gonchamaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation. Senior Researcher. Peoples' Friendship University of Russia. 6 Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117198, Russian Federation; e-mail: titlus@gmail.com

The article forestalls the first Sanskrit-Russian translation of excerpts 928-932 from “Pudgalavinishchaya” of Vasubandhu with the commentary “Sphutartha” of Yashomitra. The translation is preceded by the reconstruction of the text and a summary of the Pudgalavadins’ teachings. “Pudgalavinishchaya” or “The Study [on the Issue of the Existence] of the Self” is a supplement to “Abhidharmakosha-bhasya” or “Encyclopedia of [canonical Buddhist philosophy]” of Vasubandhu (IV-V AD). “Pudgalavinishchaya” is one of the most important polemical writings on the existence and properties of the self, which reflected the discussions on the subject between the “orthodox” Buddhists on the one hand and Buddhists-“heretics” (Pudgalavadins), Nyaya-Vaisheshikas, philosophers-grammarians and Sankhyaikas on the other hand. The excerpt discusses the question of whether the subject (pudgala) is an object and whether it can be comprehended by any of the six “consciousnesses”. Vasubandhu proves that it can not, from which follows that it does not exist.

**Keywords:** Vasubandhu, Pudgalavinishchaya, Yashomitra, self, non-self, atman, anatman, subject, pudgala, Pudgalavadins, Pudgalavada

### References

*Abhidharmakosa. 9th Chapter*, ed. by Zhang Xueshan. Research Institute of Sanskrit Manuscripts & Buddhist Literature, Peking University, Peking. Available at: URL: <http://www.mlde.cn/sanskritweb/resour/etext/abhk9.html> (accessed 23.05.2017).

Bareau A. *The Buddhist Sects of the Lesser Vehicle*, transl. from the French by Gelongma Migme Chodron, 2005. Available at: <http://www.gampoabbey.org/translations2/ani-migme/BareauSectes-Bouddhiques%20.pdf> (accessed 23.05.2017). 318 p.

Chau T.T. *The Literature of the Personalists of Early Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 1999. 242 p.

Dutt N. *Buddhist Sects in India*. Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 1998. 297 p.

Gethin R. *The Foundations of Buddhism*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1998. 352 p.

Hamilton S. *Early Buddhism: a New Approach. The I of the Beholder*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000. 233 p.

*Indiiskaya filosofiya: Entsiklopediya* [Indian Philosophy: Encyclopedia]. Stepanyants M.T., ed. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2009. (In Russian)

Kapstein M. *Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*. Boston: Wisdom Publications, 2001. 474 p.

Lysenko V.G. *Rannii buddizm: religiya i filosofiya*. Uchebnoe posobie [Early Buddhism: Religion and Philosophy. Tutorial]. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences Publ. 246 p. (In Russian)

*Filosofiya buddizma: entsiklopediya* [Philosophy of Buddhism: Encyclopedia]. Stepanyants M.T., ed. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2011 (In Russian)

Priestley L.C.D.C. *Pudgalavāda Buddhism: The Reality of the Indeterminate Self*. Toronto: Centre for South Asian Studies, University of Toronto, 1999. 225 p.

Priestley L.C.D.C. *Pudgalavāda Buddhist Philosophy, The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002. Available at: <http://www.iep.utm.edu/pudgalav/#H7> (accessed 23.05.2017)

Rozenberg O.O. *Problemy buddiiskoi filosofii* [Problems of Buddhist Philosophy]. In: Rozenberg O. O. *Trudy po buddizmu* [Works on Buddhism]. Moscow: Nauka Publ., 1991. 295 p. (In Russian)

Shastri S.D. *Abhidharmakosa & Bhasya of Acharya Vasubandhu with Sphutartha Commentary of Acharya Yasomitra*, part I (I and II kosasthana), critically edited. Bauddha Bharati: Varanasi, 1970. 957 p.

Shastri S.D. *Abhidharmakosa & Bhasya of Acharya Vasubandhu with Sphutartha Commentary of Acharya Yasomitra*, part I (I and II kosasthana), critically edited. Bauddha Bharati: Varanasi, 1970. 957 p.

Shokhin V.K. *Shkoly indiiskoi filosofii: Period formirovaniya* (IV v. do n.e. – II v. n.e.). [Schools of Indian Philosophy: The Period of Formation (IV century BC – II century AD)]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2004. 415 p. (In Russian)

Titlin L.I. «Anatman» (ne-Ya) kak klyuchevaya tsennostnaya ustanovka buddizma v kontekste ontologii vaibkhashiki i pudgalavady (na materiale 9-oi knigi «Abkhidkarmakoshi» Vasubandkhu). [“Anatman” (non-Self) as the Key Value Setting of Buddhism in the Context of the Ontology of Vaibhashika and Pudgalavada (based on the 9th book of “Abhidharmakosa” of Vasubandhu)], *Idealy. Tsennosti. Normy: VI mezhdunarodnaya nauchnaya konferentsiya po vostokovedeniyu (Torchinovskie chteniya) [Ideals. Values. Norms: VI International Scholars' Conference on Oriental Studies (Torchinov Readings)]*. 3–6 February 2010, ed. by S. V. Pahomov. St.-Petersburg, 2010, pp. 216–221. (In Russian)

Titlin L.I. Problema ontologicheskogo statusa sub"ekta v «Pudgala-Vinishchae» Vasubandkhu [The Problem of Ontological Status of Subject in “Pudgala-vinishchaya” of Vasubandhu], *Psikhologiya i Psikhotekhnika* [Psychology and Psychotechnics], 2011, no. 8, pp. 91–102. (In Russian)

Titlin L.I. Ponyatie sub"ekta v buddizme pudgalavady [The Notion of Subject in Pudgalavada Buddhism], *Istoriya filosofii* [History of Philosophy], 2013, no. 17, pp. 15–40. (In Russian)

Titlin L.I. Polemika Vasubandkhu so storonnikami ucheniya o pudgale (individe) v «Pudgala-vinishchae» c prilozheniem «Pudgala-vinishchaya» Vasubandkhu s kommentariem «Spkhotartkha» Yashomitry (fragment). [Polemics of Vasubandhu with Supporters of the Pudgala (Individual) Teaching in Pudgala-vinishchaya with an Excerpt of “Pudgala-vinishchaya” of Vasubandhu with the commentary “Sphutartha” of Yashomitra], *Istoriiko-filosofskij ezhegodnik 2013*. [Historical and Philosophical Yearbook' 2013]. Moscow: Kanon+ Publ., 2014, pp. 256–276. (In Russian)

Titlin L. The Concept of Pudgala in the Buddhist School of Pudgalavāda: the Problem of Interpretation and the Evolution of the Conception, *Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby narodov. Seriya “Filosofiya”* [Bulletin of the Russian University of Peoples' Friendship. Series “Philosophy”], 2014, no. 1, pp. 105–111.

Titlin L.I. Vasubandkhu. “Pudgalavinishchaya”. Predislovie, per. fragmentov 943-948. [Vasubandhu. Pudgalavinishchaya. Foreword, Trans. of Fragments 943-948], *Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby narodov. Seriya “Filosofiya”* [Bulletin of the Russian University of Peoples' Friendship. Series “Philosophy”]. 2016, no. 4, pp. 116–128. (In Russian)

Vasubandhu. *Abhidharmakosabhasyam*. transl. by Louis de La Vallée Poussin; English translation by Leo M. Pruden, vol. 1. Berkeley, Calif., 1988–1990. 363 p.

Vasubandhu. *Enciklopediya Abhidharmy (Abhidharmakosha). T. 1: Razdel I: Uchenie o klassah ehlementov; Razdel II: Uchenie o faktorah dominirovaniya v psihike* [Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakosha). T. 1: Section I: Teaching about the Classes of Elements; Section II: Teaching about the Factors of Domination in the Psyche], ed. by E.P. Ostrovskaya, V.I. Rudoj. Moscow: Lodomir Publ., 1998. 670 p. (In Russian)

Vasubandhu. *Enciklopediya Abhidharmy (Abhidharmakosha). T. 2: Razdel III: Uchenie o mire; Razdel IV: Uchenie o karme* [Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakosha) [T. 2: Section III: The Doctrine of the World; Section IV: The Doctrine of Karma], ed. by E. P. Ostrovskaya, V. I. Rudoj. Moscow: Lodomir Publ., 2001. 670 p. (In Russian)

Vasubandhu. *Enciklopediya buddijskoj kanonicheskoy filosofii (Abhidharmakosha). Razdel V – Uchenie ob affektah. Razdel VI – Uchenie o puti blagorodnoj lichnosti* [Encyclopedia of Buddhist Canonical Philosophy (Abhidharmakosha). Section V – Teaching about affects. Section VI – The Doctrine of the Way of the Noble Person], ed. by E.P. Ostrovskaya, V.I. Rudoj. St.-Petersburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta Publ., 2006. 524 p. (In Russian)

*Васубандху*

### «Пудгалавинишчая» С комментариями «Спхуртатха» Яшомитры. Фрагменты 928–932

[928]

**Васубандху:**

И когда постигается пудгала, в таком случае постигается ли он на основе восприятия скандх? Или [на основе самого]<sup>1</sup> пудгалы?<sup>2</sup>

Если, допустим, [на основе] скандх, только в них существует понятие пудгалы; по причине невосприятия [самого] пудгалы. А если [на основе] пудгалы? Как возникает на основе скандх его понятие? Пудгала ведь оказывается причиной восприятия этого [понятия].

Если [принимается] мнение – пудгала воспринимается при наличии скандх, в таком случае говорится, что [пудгала – это] понятие [возникающее] на основе скандх? В таком случае так: по причине восприятия видимого, а также при наличии объекта зрения<sup>3</sup>, внимания и способности зрения должно быть сказано, что понятие [пудгалы возникает] на основе них (т. е. скандх. – *Л.Т.*). И, подобно видимому (которое отличается от способности зрения и т. п. – *Л.Т.*), отличность пудгалы [от скандх] очевидна.

Тогда это должно быть сказано: сколькими из шести сознаний должен постигаться пудгала? Всеми шестью, говорится. Как это происходит? Если [сознание зрения], воспринимая видимое, которое должно постигаться зрением, заставляет проявляться пудгалу, должно быть сказано, что пудгала должен познаваться зрением, но нельзя сказать, что [он является] видимым или не [является им] (если принять точку зрения оппонентов о его «невыразимости». – *Л.Т.*). Так же, в той же мере как [сознание ума], воспринимая [ментальные] дхармы<sup>4</sup>, которые должны постигаться умом, заставляет проявляться пудгалу, должно быть сказано, что пудгала должен постигаться умом, но нельзя сказать, что [он является] дхармами или не [является ими].

Итак, в таком случае [пудгала] является подобным молоку и т. п. (молоко – классический пример «составного» в буддизме, т. е. лишь «понятия», возникающего на основе составных частей. – *Л.Т.*). Если, воспринимая видимое, которое должно постигаться зрением, [сознание зрения] заставляет проявляться молоко и воду, то молоко и вода должны быть названы постигаемыми зрением, но не должны быть названы видимым или не видимым. Так, [молоко и вода] должны быть названы по-

<sup>1</sup> Здесь и далее в квадратных скобках – реконструируемые отрывки, данные для восприятия цельности смысла, в круглых скобках – примечания переводчика.

<sup>2</sup> Дилемма здесь следующая: постигается ли пудгала на основе восприятия скандх (т. е. это лишь понятие – точка зрения Васубандху), или пудгала – понятие, постигающееся на основе реально существующего пудгалы, т. е. пудгала – это реалья, которая может быть воспринята.

<sup>3</sup> Капштейн переводит как «света».

<sup>4</sup> Дхармы – элементы существования, или все существующие феномены, согласно буддизму.

стигаемыми обонянием, вкусом, осязанием, но не должны быть названы осязаемым или не осязаемым. Да не будет сделан вывод, что молоко и вода состоят из четырех (т. е. обоняемого, вкусового, осязаемого и видимого. – Л.Т.).

Следовательно, как видимое и т. п. постигается ведь [в качестве] составных молока и воды, таким же образом в [качестве] пудгалы [постигаются] скандхи – так установлено.

И [когда] говорится такое – воспринимаемая видимое, которое должно постигаться зрением, [сознание зрения] заставляет проявляться пудгалу, каков смысл этого выражения? Означает ли это, что видимое является причиной постижения пудгалы? Постигает ли пудгалу [сознание зрения], постигающее видимое?

Если видимое является причиной восприятия пудгалы, то нельзя сказать, что он является отличным от него.

В таком случае необходимо было бы сказать такое: это видимое отделено от объекта зрения, внимания и способности зрения (что является абсурдным. – Л.Т.); из-за того, что они являются причиной восприятия его (т. е. видимого. – Л.Т.).

\* \* \*

### Коммент. Яшомитры:

Ведь... [на основе восприятия] видимого... и т. д. – ведь при наличии видимого должно быть сказано, что понятие [возникает]. При наличии способности зрения и т. д. по причине восприятия этого (т. е. видимого и т. д. – Л.Т.) – на основе этого – зрения и т. д., видимого [и т. д.] постигается видимое.

Заставляет проявляться... – заставляет восприниматься. Из-за зависимости от них (видимого и т. д. – Л.Т.). Но нельзя сказать, что [пудгала есть] видимое или не есть видимое – по причине не такого сущностного свойства и по причине невыразимости (с точки зрения оппонентов. – Л.Т.). В той же мере [нельзя сказать, что он является] дхармой или не [является].

...Заставляет проявляться молоко и воду... – пример двух – так это должно быть сказано – если, воспринимаемая видимое, которое должно постигаться зрением, [сознание зрения] заставляет проявляться молоко, то должно быть сказано, что молоко должно постигаться зрением. Но нельзя сказать, что оно является только лишь видимым или не является. Так ведь это должно быть сказано. Если, воспринимаемая видимое, которое должно постигаться зрением, [сознание зрения] заставляет проявляться воду, то должно быть сказано, что вода должна постигаться зрением. Но нельзя сказать, что она является только лишь видимым или не является. Да не будет сделан ложный вывод о четвероякости молока и воды. Если он скажет «видимое», [коль скоро [есть еще] осязаемое [и т. д.], если вы скажете [так, то] должен быть сделан вывод о четвероякости молока или воды]<sup>5</sup>. Молоко или вода оказываются имеющими четверную природу, таков смысл. Выражение «по причине [необходимости] добавления» [осязаемого и т. д.] здесь не указано. Следовательно, как видимое и т. п. постигается же [в качестве] составных – соединенных молока и воды, так же и скандхи именно как составные постигаются в качестве пудгалы – так установлено.

<sup>5</sup> Эта фраза добавлена в издании [Xueshan, 2009].

\* \* \*

[929]

**Васубандху:**

Но если [сознание зрения], воспринимающее видимое, воспринимает пудгалу, тем же именно ли (сознаванием. – Л.Т.) воспринимаемая, воспринимает? Или другим? (т. е. следующим во времени сознанием зрения<sup>6</sup>. – Л.Т.)

Если именно этим, получается, что сущность пудгалы состоит в неотдельности от видимого, он – лишь видимый или понятие видимого.

Как это разделить, что это – состоящее из видимого, а [это] – пудгала?

**И если так не разделяется, то как познается, что существует видимое, и существует пудгала?!**

Так как его существование познается благодаря восприятию.

В той же мере так же должно быть сказано и по отношению к дхармам.

А что если другим сознанием [постигается]? оказывается иным, чем видимое, по причине отделенности восприятия во времени.

[Как] от синего желтый, и от момента [времени] другой момент.

В той же мере так же должно быть сказано и по отношению к дхармам.

\* \* \*

**Коммент. Яшомитры:**

*...видимое является причиной восприятия пудгалы... ...[сознание зрения], воспринимающее видимое, воспринимает пудгалу... –*

Какое различие этих двух точек зрения?

В первой точке зрения причинность видимого указана, а во второй причинность не [указана]. В таком случае почему?

На основе видимого [происходит] восприятие пудгалы.

Следовательно, если принимается причинность видимого, то он и *не должен быть назван иным, чем это видимое. Ибо в таком случае* должен быть сделан вывод, что *видимое же* [существует, существует и пудгала] и т. д. Как видимое является причиной восприятия пудгалы, так и он не должен быть назван иным, чем оно.

*Объект зрения, способность зрения и внимание* являются причиной восприятия видимого. Не должно быть сказано, что видимое же является отличным от этих наличных – объекта видимого и т. д., *из-за того, что они являются причиной восприятия его* (т. е. видимого. – Л.Т.).

*Только видимый или понятие видимого* – получается, что пудгала оказывается понятием.

Почему? Потому, что [является понятием] причины. И *это видимое, [а это – пудгала]* и т. д.

Так как восприятие едино, не получается разделения этих двух – рупы и пудгалы.

*Если так не разделяется* «это рупа», а «это пудгала», как постичь, что их два?

Ведь видимое должно быть именно постигаемым, по причине реального существования его восприятия.

*В той же мере так же должно быть сказано и по отношению к дхармам.* Как? И говорится следующее:

«Воспринимаемая звуки, постигаемые ухом, [сознание слуха] заставляет проявляться пудгалу» – каков смысл этой фразы?

<sup>6</sup> Дилемма в следующем: если пудгала воспринимается тем же сознанием, то он тождествен скандхам, т. е. является лишь понятием, если другим – т. е. последующим во времени, то он отличен от них, как отлично восприятие сначала желтого, а затем синего цвета. Однако оппоненты с этим не согласны, утверждая, что пудгала не отличен от скандх и не тождествен им.

Почему из этого следует, что звуки являются причиной восприятия пудгалы? Воспринимает ли [сознание слуха] пудгалу, воспринимая звуки?

Если из этого следует, что звуки являются причиной восприятия пудгалы, то и нельзя сказать, что он отличен от них. В таком случае звук ведь не должен быть назван иным, чем [воспринимаемое], способность слуха и внимание, из-за того, что они являются причиной восприятия его (т. е. звука. – Л.Т.).

И если [сознание слуха], воспринимая звуки, воспринимает пудгалу, этим ли сознанием воспринимая, воспринимает, или другим?

Если же этим, то пудгала оказывается неотличным по своей сущности от звука. [Он есть] сами звуки, или их понятие. И как можно различить, что «это звук», а это пудгала? И если так не различается, как это познается – это пудгала, а это звук? Ведь благодаря силе восприятия его существование познается. Этим пунктом в той же мере [это] следует отнести и к дхармам.

[Как] *от синего желтый*. Когда [сознание зрения] воспринимает синий посредством различения, тогда не воспринимает желтый, но воспринимает [его] после. Другим [сознанием] воспринимая, воспринимает. И это «Желтый – иное, чем синий» – это известно.

\* \* \*

[930]

#### **Васубандху:**

И если также нельзя говорить об отличности или неотличности восприятия этих (т. е. дхарм. – Л.Т.) подобно отличию пудгалы от рупы, в таком случае также обусловленное (т. е. обусловленные дхармы. – Л.Т.) оказывается невыразимым, что, будучи установленным, противоречит [буддийскому учению].

И если это так – **нельзя сказать о пудгале, что он является видимым или не является**, почему в таком случае сказал Бхагават (т. е. Будда. – Л.Т.) следующее: «рупа есть “не-я”», в той же мере, что и сознание зрения есть «не-я»?

И то сознание зрения, которым этот пудгала постигается, возникает ли [оно] при восприятии этого видимого? Или пудгалы? Или их обоих?

Если при восприятии видимого возникает, [тогда] познание пудгалы будет невозможным таким же образом, как [познание] звука (отличное от сознания звука. – Л.Т.) и т. д.

Когда бывает сознание зрения, воспринимая только ту ведь область действия зрения, возникает сознание зрения; только та [и является] его (сознания. – Л.Т.) основной причиной.

Что если, воспринимая пудгалу, возникает [сознание зрения]? Или [воспринимая] обоих? Эти (оба варианта. – Л.Т.) противоречат сутре.

В сутре **ведь четко утверждается, что при наличии обоих (видимого и способности зрения. – Л.Т.), происходит возникновение сознания зрения.**

[Сказано] так: «о монахи, основная причина для возникновения сознания зрения есть видимое, а второстепенная – способность зрения. По какой причине это так? Всякое, о монахи, сознание зрения, все [это существует], как способность зрения, воспринимающая видимое».

Так получается невечность пудгалы, «те ведь основные причины, и те вторичные причины сознания зрения, когда оно возникает, те также невечны», – согласно высказыванию [Будды] в сутре.

И если пудгала не является основой (объектом – у Капштейна [Капштейн, 2001]. – Л.Т.) этого (сознания. – Л.Т.), в таком случае он не может быть постигнут им.

\* \* \*

**Коммент. Яшомитры:**

Так и пудгала постигается, будучи воспринятым другим [сознанием].

Оказывается иным, чем видимое. Так [и] *от* [одного] *момента* [времени будучи отличным] *другой момент* [времени] иным должен быть назван. *В той же мере так же должно быть сказано и по отношению к дхармам.* Как?

[Как] если от одного [звука] оказывается отличным [другой] звук из-за того, что восприятие разделено во времени, подобно тому, как от звука барабана-бхери [отличен] звук барабана-мриданги.

Как и от момента времени отличается другой момент. Как ранее сказано: «Как от синего желтый, как от момента времени отличается другой момент». При наличии области действия чувственной способности и отделенности сущностной причины или неотделенности сущностной причины, благодаря восприятию отделенности [момента] времени, отличность ведь была выявлена. Поскольку это подробно [изложено], в той же мере [это] должно быть отнесено и к дхармам.

[Васубандху] говорит, что подобно пудгале видимое, и т. д. Как нельзя сказать об отличности или неотличности пудгалы и скандх, так также нельзя сказать об отличности или неотличности их восприятия – если сказать так, то *в таком случае также обусловленное* (т. е. обусловленные дхармы. – Л.Т.), *оказывается невыразимым.*

[Поскольку] сущностное свойство восприятия этого обусловленного [такое же, то] оно также [оказывается] невыразимым.

*...Установленное противоречит* [буддийскому учению]. То, что установлено – «Пудгала именно невыразим» – это вступает в противоречие, делая невыразимым также необусловленное.

*И если это так...* и т. д. Если же нельзя сказать, что [пудгала] является видимым или не является видимым, *почему в таком случае Бхагават сказал следующее: «рупа есть “не-я”, в той же мере, что и сознание есть «не-я»?* Поскольку высказанное сказано именно о пудгале, то продемонстрировано, что он не является невыразимым.

*Подобно звуку и т. д.* Пудгала не постигается сознанием видимого по причине того, что нет поддерживающей его причины, подобно звуку.

[Здесь] подобно тому, как запах [не воспринимается сознанием] звука и т. д., подобно тому, как вкус – и т. д. – должно быть отнесено [к пудгале]. Так, необходимо сказать, что он (пудгала. – Л.Т.) не воспринимается сознанием слуха и т. д.

Это лишь частный случай. И **этим высказыванием ошибка признания отличности сущностного свойства дхармина** (т. е. объекта. – Л.Т.) демонстрируется, так необходимо считать.

*О монахи, причина... способность зрения...* и т. д. Причина-хету – это ближайшая причина. А отдаленная – это именно причина-пратьяя.

«Хету – это производящая [причина], а пратьяя – это только основание» – и так далее. «Эти две причины» – и так далее.

\* \* \*

[931]

**Васубандху:**

А если пудгала постигается, будучи должным постигаться **шестью сознаниями**, то он оказывается отличным от видимого, по причине необходимости постигаться сознанием слуха, подобно звуку.

[А] по причине необходимости постигаться сознанием зрения [он] оказывается отличным от звука, подобно видимому (так как, согласно буддизму, каждое «сознание», например, сознание зрения, постигает только свой объект, т. е. видимое. – Л.Т.).

Так также должно быть отнесено к другим [сознаниям].

И это оказывается противоречащим строке сутры: «Эти пять чувственных способностей, о брахман, которые не иные области действия, не иные сферы [воспринимают, все они] воспринимают свою собственную область действия.

Не воспринимает одна [чувственная способность] область действия другой.

Как способность зрения, способность слуха, способность обоняния, вкусовая способность и способность осязания.

Ум (манас) воспринимает область действия этих пяти чувственных способностей, и ум является их основанием».

Или пудгала не является областью действия [чувственных способностей].

Если не является областью действия [чувственных способностей], тогда и не может быть познаваемым.

Если так, то оказывается неизменной также чувственная способность ума!

«Эти шесть чувственных способностей не к иным областям действия, не к иным сферам, а к своей области, к своей сфере устремляются», так сказано в «Шести высших живых существах»<sup>7</sup>?

Там, когда говорится «чувственная способность», имеется в виду не собственно чувственная способность.

По причине отсутствия желания [видеть и т. д.] у зрения и т. д. и у пяти сознаний его.

Следовательно, эта указанная [чувственная] способность<sup>8</sup>, и есть, без сомнения, сознание ума, так сказано.

\* \* \*

### Коммент. Яшомитры:

Пудгала отличен от чувственно-воспринимаемого – тезис [оппонентов приводит к] абсурду.

...По причине того, [что пудгала] должен постигаться сознанием слуха, подобно звуку.

Так пудгала [оказывается] отличным от звука – тезис [оппонентов приводит к] абсурду.

– По причине необходимости постигаться сознанием зрения... подобно видимому. ...Также должно быть отнесено к другим [сознаниям].

Пудгала отличен от видимого и от звука – тезис [оппонентов приводит к] абсурду.

По причине того, что должен постигаться обонянием, подобно запаху, – так эта точка зрения оказывается [ложной] абстракцией.

...Воспринимают свою собственную область действия – цитата говорит о том, что [сознания] воспринимают [области действия чувственных способностей] в качестве пудгалы.

...Ум является их основанием – это (слово «основание». – Л.Т.) использовано [в значении] «тесная связь», оно не [понимается как нечто] конкретное.

Но ум [есть] основание этих чувственных способностей так же, как и рассмотренные чувственные способности этого бывают причиной для двух возникших из сознаний, таков смысл.

«Или пудгала не является областью действия» [чувственных способностей]. Если сутра используется в качестве основания (pṛatāṇa). Что в таком случае? Говорит так: «Если не является областью действия...». Если не является областью действия ни для какого сознания. В таком случае [пудгала] непознаваем. И в таком случае мы вынуждены признать самоустановленность «пятивидового познаваемого».

<sup>7</sup> «Чхапанна-сутта» ПК.

<sup>8</sup> У Капштейна: «is brought forth by their power».

«Если так...» – в сутре цитатой подтверждается, что одна [чувственная способность] воспринимает не область действия другой [чувственной способности, а] только одну из пяти [областей] – из областей зрения и т. д. Не отклоняется от своей [области действия] – поскольку [каждая чувственная способность] не отклоняется от своей [области действия], пудгала не может постигаться сознанием зрения и т. д.

[Учитывая, что] это так, «то чувственная способность ума оказывается неизменной... Эти шесть чувственных способностей...» и т. д., согласно цитате из сутры. Собака, птица, шакал, гангский крокодил, змея, обезьяна – шесть живых существ, неким [человеком] будучи связанными в середине в узел, были освобождены.

Они «к своей области, к своей сфере устремляются». Деревня, воздух, место кремации, вода, смерть, муравейник, лес – по причине желания. Именно так эти шесть чувственных способностей к своей области, к своей сфере устремляются. Так создается подэлемент. А что если также при наличии высказывания в сутре изменчивость чувственной способности ума, изменчивость способности зрения и т. д. и других способностей [существует], и при изменчивости пудгала будет познаваемым сознанием зрения и т. п. сознаниями.

В этом отношении мы говорим: следовательно не... и т. д. Там в сутре о «Шести высших живых существах» не собственно чувственная способность зрения и т. д. имеется в виду, [когда] говорится «чувственная способность»... По какой причине? Пяти чувственных способностей – зрения и т. д. по причине отсутствия необходимости восприятия и т. д. Поскольку желание этих – зрения, слуха и т. д. не встречается сразу; по причине самосущности видимого. И сознаний его.

\* \* \*

[932]

### **Васубандху:**

И сознание ума, постигнутое лишь силой ума, устремляется именно к сфере этого [сознания], а не других.

Следовательно, это [мнение] не является заблуждением.

И сказано Бхагаватом: «Относительно всего, что может быть постигнуто, о монахи, я укажу вам, что это есть лишь универсум дхарм» – говоря так, «то, что может быть постигнуто зрением, видимое, сознание зрения, восприятие зрения, которое также [является] тем восприятием зрения, которое возникает в качестве главной причины, относящейся к “я”, постигнутое удовольствие или страдание, или не удовольствие и не страдание, коль скоро восприятие ума является главной причиной.

Об этом говорится – все постигаемое, все воспринимаемое есть последовательность дхарм».

Следовательно, в этом случае [все это] именно постигаемым и воспринимаемым считается, не пудгалой.

Из этого следует, что он (пудгала. – Л.Т.) не является познаваемым, по причине одинаковости областей действия познавания и постижения.

Пудгалавадины, полагая, что и способностью зрения мы видим пудгалу, – «посредством [не] «я» мы видим «я», так достигли [ложной] точки зрения.

И в сутре Бхагаватом приведено это.

«Ведь в скандхах имя пудгалы» – Манушьякасутра<sup>10</sup> (т. е. пудгала – не более чем название для скандх. – Л.Т.).

<sup>9</sup> По изданию [Xuaeshan, 2009] – anātmanā.

<sup>10</sup> «Манушьяка-сутра» «Шадаятана-нипатты» (из «Самьюкта-агамы» ПК). Согласно ей, различные стадии жизни человеческого существа – не более чем имена.

Способность зрения воспринимает видимые [объекты], и возникает сознание зрения; [затем происходит] соединенный контакт этих трех; вместе с контактом возникают ощущаемые, представляемые и постигаемые [дхармы]; эти четыре – чувственно-воспринимаемые, скандхи и способность зрения и видимое – таким образом, называется «человечностью».

Затем это название – существо, муж, человек, человеческое существо, питающий, пуруша, пудгала, живое существо, рожденный.

Затем это утверждение – «способностью зрения я вижу видимое».

Затем это обыденное использование: так этот живущий ведь обладает вот таким именем, имеет такую народность, такой клан, такой образ жизни (пищу), ощущает такую удовлетворенность и неудовлетворенность, такую продолжительность жизни, такое долголетие, [имеет] такой предел жизни.

Так ведь, о монахи, это ведь только представления, это ведь только обыденные представления.

Все эти дхармы невечны, а те, которые подвержены возникновению, возникают на основе [закона] причинно-зависимого происхождения (пратитья-самутпады. – Л.Т.).

\* \* \*

### Коммент. Яшомитры:

Способность зрения и т. п. сознаний и зрительное восприятие и т. д. по причине отсутствия желания [в них].

Почему в этих – в зрении, слухе и т. д. желание не возникает? По причине отсутствия мышления [в них].

Но постигнутое силой этого называется способностью сознания ума.

Делая подобно способности. Как познается это – постигнутое силой этого?

Ведь если посредством зрения и т. д. сознание зрения и т. д. не возникает, как по-другому возникнет различительное сознание ума!

Так, следовательно, постигается – постигнутое силой этого.

Это сознание ума, способность зрения и т. д. [каждый] элемент к своей области, к своей сфере – к видимому и т. п. устремляются.

*И которое только...* и т. д. *...именно этого* [сознания], а не других – [сознания] зрения и т. д. – к сфере *устремляется*. *Постигнутое силой этого ума*. Почему, в таком случае? Именно на своей сфере, именно на опоре ментальных дхарм [ум] основывается. Следовательно, это [мнение] не является заблуждением. «Если так, неизменность чувственной способности ума также следует [из этого]». Так это сказано.

*Не пудгала*. Почему? Постигаемый и воспринимаемый. *Из этого следует, что познаваемое этим ведь пудгалой не бывает*. Разве не говорится, что этот, а именно постигаемый и воспринимаемый не существует? Но [пудгала ведь не является] познаваемым объектом? Поэтому [Васубандху] говорит: *«по причине одинаковости сферы суждения и понимания»*. Также познаваемое ведь бывает зрением и т. д., не только воспринимаемым и понимаемым.

Посредством не-«я». Зрением. Сознанием зрения, таков смысл.

*Перевод с санскрита и комментарии Л.И. Титлина*

## РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

О.И. Кусенко

### Рецепция евразийских идей в Италии\*

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

Рецензия представляет монографию итальянского исследователя русской философской и социально-политической мысли, посвященную детальной реконструкции идейного наследия Льва Гумилева, основным аспектам классического евразийства и его современным трактовкам. Работа Дарио Читати оценивается автором рецензии как новаторская, поскольку в ней впервые в итальянской историко-философской науке представлен систематический обзор и всесторонний анализ основных тем, проблем, методологических особенностей наследия Гумилева. Кроме этого, рецензируемый труд, основанный на многолетней работе автора с первоисточниками и на новейшей критической литературе, позволяет отбросить распространенные стереотипные представления о евразийстве и стать основой для реального диалога между российскими и итальянскими исследователями в области русской философии.

**Ключевые слова:** классическое евразийство, Л.Н. Гумилев, неоевразийство, итальянская историография, русская философия, зарубежные исследования русской философии, геополитика, Д. Читати

Публикация в Италии монографического исследования Дарио Читати «Страсти по Евразии. История и цивилизация в творчестве Льва Гумилева» стала незаурядным событием зарубежного философского руссиеведения. Данной работой автор опровергает распространенные стереотипные представления о евразийском проекте, задает надежные методологические и интерпретационные ориентиры для объективных исследований комплексного наследия Льва Гумилева и идейного многообразия классических евразийцев.

После распада Советского Союза произошел спад интенсивности так называемых **Russian studies**, который не коснулся ряда особо приоритетных руссиеведческих тем, в том числе – евразийства. Евразийская тематика стала предметом научных историко-философских исследований таких западных специалистов, как М. Ларюель, М. Бассин, Ф. Лесурд, Ч. Гальперин, П. Серิโอ и др. Квалифицированные работы по евразийству принадлежат итальянскому ученому, профессору Венецианского университета Ка'Фоскари А. Феррари<sup>1</sup>, на которого не раз ссылается Читати в своей работе.

\* Рец. на кн.: *Citati D. La passione dell'Eurasia. Storia e civiltà in Lev Gumilëv*. Milano: Mimesis, 2015. 446 p.

<sup>1</sup> См. основные работы А. Феррари, посвященные евразийству: [Ferrari, 2003; Ferrari, 2001; Ferrari, 1998].

Итальянская традиция рецепции евразийских идей восходит к основателям философской русистики Э. Ло Гатто<sup>2</sup> и В. Джусти<sup>3</sup>, которые уже в 1920–1940-е гг. размышляли над истоками и смыслами данного течения. На итальянский язык переведено сочинение Н.С. Трубецкого «Европа и человечество»; в 1972 г. в Турине была опубликована книга Л.Н. Гумилева «Хунны» [Gumilev, 1972] (это единственный перевод работы на иностранный язык)<sup>4</sup>. Однако творчество Гумилева до сих пор не было объектом академического внимания в Италии. В этом смысле работа Читати играет важную роль первопроходца, поскольку в ней впервые в итальянской историко-философской науке представлен систематический обзор и всесторонний анализ основных тем, проблем, методологических особенностей наследия «ученого из Бежецка».

Дарио Читати руководит исследовательской программой «Евразия»<sup>5</sup> римского Института высших геополитических исследований и смежных наук IsAG (Istituto di Alti Studi in Geopolitica e Scienze Ausiliarie). Помимо активной экспертной политологической деятельности на протяжении последнего десятилетия он занимается изучением наследия представителей евразийства и его современными рецепциями. Читати можно с полным правом причислить к крупнейшим современным специалистам по евразийству. Вместе с тем его монография отличается от большинства работ западных коллег, хотя и опирается на некоторые из них. По всей видимости, автор последовал совету кн. Григория Трубецкого, данному им самим евразийцам: «Чтобы достигнуть “свершений”, евразийцы должны встать на почву строго проверенных фактов и проделать настоящую научную работу» [Трубецкой, 1926, с. 136]. На наш взгляд, для характеристики «свершений» итальянского ученого, общего высокого уровня исследовательской культуры и незаурядного качества рецензируемой работы очень важно, что почти каждое свое суждение, особенно оценочного характера, он стремится подкрепить ссылками на тот или иной русскоязычный первоисточник<sup>6</sup>. Последнее, безусловно, свидетельствует о стремлении к объективности и конкретности. В этом стремлении Читати определенно является продолжателем лучших традиций гуманистического историописания и представителем историко-философского направления итальянской историографии русской мысли, к которому, помимо уже названного А. Феррари, можно отнести Д. Стейлу<sup>7</sup>, А. Мазоеро<sup>8</sup>, А. Вентури<sup>9</sup>.

Поражает и восхищает уже сам объем публикаций на русском и основных европейских языках, тщательно отобранных и внимательно прочитанных автором. Достаточно будет обратить внимание на то, что библиографический список [Citati, 2015, p. 411-433] насчитывает пятнадцать тематических категорий, среди них – два раздела с критической литературой по классическому евразийству и творчеству Гумилева. Даже простое перечисление других разделов (со специальной литературой

<sup>2</sup> О течении евразийства у Э. Ло Гатто см.: [Lo Gatto, 1928a; Lo Gatto, 1928b].

<sup>3</sup> О течении евразийства у В. Джусти см.: [Giusti, 1941; Giusti, 1946].

<sup>4</sup> В 1974 г. М. Олсуфьева также перевела на итальянский язык работу Л. Гумилева «В поисках вымышленного царства», однако книга так и не была опубликована.

<sup>5</sup> В рамках данной научной программы Институт IsAG изучает все, что происходит в регионе, включающем в себя территорию бывшего Советского Союза. Большое внимание уделяется процессу евразийской интеграции.

<sup>6</sup> Многочисленные цитаты, включенные в текст, переведены автором с русского на итальянский самостоятельно.

<sup>7</sup> Даниэла Стейла (Daniela Steila) – крупнейший итальянский эксперт в области истории русской мысли и русской культуры, преподаватель Туринского университета. Сферой научных интересов Стейлы является рецепция европейских философских течений в России (марксизм, эмпириокритицизм, неокантианство, прагматизм).

<sup>8</sup> Альберто Мазоеро (Alberto Masoero) – исследователь русского народничества, русской социально-экономической мысли, преподаватель университета Ка'Фоскари.

<sup>9</sup> Антонелло Вентури (Antonello Venturi) – специалист в области русской социальной мысли и истории русской политической эмиграции в Италии, преподаватель Пизанского университета. Сын знаменитого историка, автора труда о русском народничестве – Франко Вентури.

по ориенталистике, истории славянских народов, истории Российской империи, этнологии, этнографии, истории средневековой Европы и легенде о пресвитере Иоанне, а также научной литературой о кочевых народах и пр.) показывает, что к исследованию полидисциплинарного идейного течения Читати подошел с соответствующей методологией.

По-видимому, благодаря этой полидисциплинарной научной работе, изучению первоисточников, архивных материалов и новейшей критической литературы о евразийстве глубоко и тщательно продуманными выглядят как структура и композиция, так и содержательное наполнение рецензируемой монографии. Во введении автор задается вопросом относительно творчества Гумилева: «...расценивать его как продолжение классического евразийства или же относить к современному неоевразийству; возможно, вернее говорить о нем как о независимом авторе, соотносимом по некоторым идейным аспектам с различными “евразийствами”, но принципиально автономном по отношению как к первым, так и ко вторым?» [Citati, 2015, p. 37]. Для ответа на этот вопрос, помимо детального и последовательного анализа наследия Гумилева, автор уделяет значительное внимание классическому евразийству, интеллектуальной родословной неоевразийства и компаративному евразийствоведению.

Рецензируемая книга включает четыре главы. В первой главе представлен анализ классического евразийства 1920-х гг.: **реконструкция идей движения, начиная с публикации книги «Европа и человечество» (1920 г.) и заканчивая «клармарским расколом» (1929 г.)**. В начале главы Читати устанавливает следующую интеллектуальную оптику: «Евразийство не было единым идейным движением (хотя, несомненно, его участники стремились сделать его таковым), а сложным явлением, в которое были вовлечены авторы различного мировосприятия, образования и интеллектуального масштаба» [ibid., p. 48]. Действительно, говорить о существовании какой-то единой евразийской парадигмы не приходится. Это методологически верная установка выработана рядом отечественных историков русской философии, в частности проф. М.А. Маслиным в его лекциях и работах о евразийстве [Маслин, 2011; Маслин, 2012; Маслин, 2015]. В то же время Читати не склонен говорить отдельно о «евразийстве Н.С. Трубецкого», «евразийстве П.Н. Савицкого», «евразийстве Н.Н. Алексеева». Никто из «отколовшихся» не продолжил самостоятельно разрабатывать евразийскую доктрину, но занимался специальными исследованиями в собственной узкой сфере интересов. Помимо этого, участники течения в тот непростой эмиграционный период написали сравнительно небольшое число работ (преимущественно короткие статьи в журналах), поэтому, по мнению итальянского исследователя, этого материала недостаточно для разговора о «евразийствах» каждого участника.

Об историографической полноте рецензируемого труда свидетельствует тот факт, что автор ссылается на эпистолярное наследие евразийцев [Глебов, 2010; Smith (eds.), 1995; Соболев (сост.), 2002]. **Переписка участников движения, лишенная излишней эпатажности и эмигрантского «пиара»,** присущего опубликованным статьям, представляет собой важный документ для историко-философского исследования. Историографический каркас работы включает рассмотрение «предъевразийских» идей, а также достижений академической ориенталистики конца XIX в., в частности работ ориенталистов университетов Казани и Санкт-Петербурга (Н.П. Кондаков, В.Р. Розен, С.Ф. Ольденбург<sup>10</sup>). Кроме этого, Читати упоминает множество малоизвестных фактов. К примеру, говоря о фигурах, примыкавших к движению евразийства на различных этапах его становления, он называет имя Генри Нормана Спэлдинга – английского мецената-ориенталиста, регулярно высылавшего в 1924–1928 гг. из Лондона приличные суммы денег на поддержание евразийского движения и именовавшего себя «английским европазиатом» (English Europasian).

<sup>10</sup> Читати считает, что Ольденбург – родоначальник русской индологии – своими работами предвосхитил критику методологии европейских ориенталистов известного культуролога Э. Саида, автора книги «Ориентализм» [Саид, 2006].

Сохраняя критическую дистанцию, автор отвергает стереотипные представления о евразийстве как одном из вариантов «имперского фашизма». Читати предлагает мыслить это течение как совокупность научно-философских и идеологических построений. С одной стороны, участники евразийского движения, без сомнения, были настоящими учеными, которые искали применения своим знаниям в области истории, географии и лингвистики для того, чтобы предложить новую интерпретацию русской истории, где Россия является лишь составной частью Евразии. В этом смысле, согласно исследованию Читати, классическое евразийство не являлось формой русского национализма, но представляло собой оригинальную попытку переосмыслить историю России и создать общее чувство наднациональной принадлежности для разных народов бывшей Российской Империи. С другой стороны, евразийцы имели и политико-идеологическую цель: ведь попытка создать чувство евразийской наднациональной принадлежности сопровождалась политическим видением государства консервативного и антилиберального типа.

**К подробной критической реконструкции интеллектуальной биографии и эволюции идей Л. Гумилева автор приступает в двух центральных обширных главах: «Степная Трилогия и кочевники Евразии: Гумилев между географией и тюркологией» и «Этногенез и биосфера земли».** Читати анализирует, во-первых, корпус работ русского мыслителя 1960–1970-х гг., посвященный кочевым народам. Цель этого анализа двойная: оценить вклад Гумилева как историка и понять, какие из его идей были одобрены, а какие отвергнуты научным сообществом; показать, что уже в этих исторических и географических исследованиях присутствуют тенденции к обобщению явлений и использованию абстрактной терминологии, которые потом найдут свое отображение в пассионарной теории этногенеза. Особое внимание в монографии уделяется книге «В поисках вымышленного царства». В трактовке Читати эта работа является прежде всего переходным произведением от кочевниковедения к пассионарной теории этногенеза, так как Гумилев вводит некоторые понятия («появление новых людей», «этнологическая доминанта»), которые свидетельствуют о стремлении русского мыслителя к построению оригинальной историософии.

Углубленный анализ произведения «Этногенез и биосфера Земли» сопровождается разбором всех основных понятий пассионарной теории и логических аргументов, при помощи которых Гумилев выстраивает свои рассуждения (этнос как природное явление, противопоставление мы – не мы, сочетание ландшафтов, стереотип поведения, пассионарность, варианты этнических контактов, антисистема, кривая этногенеза, императивы поведения), а также наглядным графическим материалом, продуманным Читати. Основной тезис итальянского ученого состоит в том, что пассионарная теория этногенеза, которая проходит лейтмотивом через все произведения Гумилева, включая «Степную трилогию», представляет собой противоречивую интеллектуальную конструкцию, состоящую из двух независимых частей: размышлений на тему этнической принадлежности и разработки философии мировой истории детерминистского типа. Читати также указывает на то, что не случайно некоторые чисто географические понятия, взятые из первой части книги «Этногенез и биосфера земли» («сочетание ландшафтов», «вмещающий ландшафт», «этнические контакты»), используются в академической среде, например, в такой области, как Cultural Geography в США, в то время как слово «пассионарность» и связанные с ним понятия («химера», «антисистема») используются прежде всего, в публицистических и политизированных кругах.

Трактовка Читати наследия Гумилева и его преемственности по отношению к классическим евразийцам в заключительной главе представляется особенно интересной и оригинальной. С его точки зрения, «ученого из Бежецка нельзя считать буквально “последним евразийцем” в силу, прежде всего, биографических, исторических и социальных факторов» [Citati, 2015, p. 370], однако в некоторых аспектах своего учения Гумилев «более евразиец, чем сами евразийцы». Далее итальянский

исследователь поясняет, что евразийство – это во многом биография, т. е. уникальное мироощущение, умонастроение, сформировавшееся в определенную эпоху. Несмотря на то, что в переписке Савицкий и Вернадский поддерживали Гумилева, это эпистолярное общение 1960-х гг. не может являться достаточным подтверждением «ортодоксального евразийства» Гумилева, так как оно происходило вне аутентичного контекста и сами «классики» не были уже прежними евразийцами. Основная разница между классическими евразийцами и Гумилевым, согласно Читати, заключается не только в биологическом редукционизме пассионарной теории этногенеза (близком скорее неоевразийцам), но также в самом понятии Евразии. В то время как Трубецкой, Савицкий и Вернадский интерпретируют Евразию как единую с точки зрения пространства, Гумилев приписывает особую значимость временному измерению. Пространственные рамки Евразии и ее полосы для Гумилева не включают в себя неизменную территорию, а подвержены постоянным климатическим изменениям, которые влияют на ландшафт Евразии и, следовательно, на историю народов. Кроме этого, в произведениях Гумилева отсутствует социально-политический корпус идей. Читати обращает внимание на то, что русский мыслитель «деполитизирует классические евразийство, тяготея к “чистому” исследованию, не предполагающему использования исторических интерпретаций для обоснования актуального социально-политического проекта, и оказывается в этом более близким ориенталистам казанской и петербургской школы» [ibid., p. 407–408].

Напротив, о сугубом евразийстве Гумилева свидетельствуют положительная переоценка мира степей и антипатия по отношению к Западу. В то время как для Савицкого и Трубецкого «без татарщины не было бы и Руси», для Гумилева не существует монголо-татарского ига как такового. В этом смысле Читати обращает внимание на то, что «Степная трилогия» – более «евразийский» корпус произведений, чем все, что написано Трубецким, Вернадским и Савицким» [ibid., p. 372]. Гумилевский подход выражает преемственность со взглядами классических евразийцев и в определении «ложного» и «истинного» национализма. Читати пишет: «То, что Трубецкой назвал “истинным” национализмом, во многом совпадает с гумилевским представлением о том, что стереотипы поведения естественно отличают этносы друг от друга, но не влекут национальной исключительности» [Читати, 2012, с. 272–273].

Отдельного внимания заслуживает компаративная оценка произведений Гумилева и направлений современного неоевразийства. Читати наглядно демонстрирует, что каждое «ноевразийство» использует наследие мыслителя как «вдохновляющий миф» [Citati, 2015, p. 383] и соотносит себя всего лишь с одной из сторон мысли русского ученого. А. Дугин и А. Акаев, например, используют прежде всего понятие пассионарной энергии как движущую идею мобилизации масс; неоевразийство в Казахстане призвано положительно переоценить значение кочевых народов степи. Популярность пассионарной теории этногенеза в постсоветском мире Читати объясняет тем фактом, что она предлагает очень богатую терминологию, даже если в действительности в ней присутствует очень много внутренних противоречий и большинство современных интерпретаторов склоняются к частичному и поверхностному применению лишь некоторых ее ключевых определений для самостоятельного развития своих теорий. Не углубляясь в тонкости «ноевразийских» идеологий, Читати достаточно полно описывает многообразие современного евразийского дискурса, не забыв упомянуть имя А. Панарина как достойный пример академического неоевразийства.

Существенные замечания автор рецензируемой монографии высказывает по поводу упомянутого антиевропеизма или «утробного антизападничества» [ibid., p. 107] классических евразийцев и Л. Гумилева. Основываясь на самой современной научной литературе, Читати подвергает критике точку зрения Гумилева на взаимоотношение между монголами и Западом, доказывая, что многие его умозаключения обусловлены неправильным использованием исторических источников.

Защищая Европу от огульного евразийского антизападничества, Читати выделяет два европейских методологических подхода к Востоку: аутентичный и просвещенческий. Евразийское «полюемическое отношение к евроцентризму», – пишет автор, – «проистекает из тотального отождествления европейской ментальности как таковой (представляемой некой константой) и просвещенческого подхода, который, в действительности, утвердился лишь в XVII в.» [ibid., p. 356]. Таким образом, конфликт между Европой и Евразией – не что иное, как ошибочная «проекция идеологических антагонизмов эпохи модерна на средневековое прошлое» [ibid., p. 357]. Европа исконно не рассматривала Восток как чуждого «другого», считает Читати, но относилась к нему как к равноправному культурному феномену. Парадигмальный сдвиг произвел проект Просвещения, внесший свои отрицательные космополитические черты: взгляд на Восток свысока как на чуждый мир.

Просвещенческий подход можно проиллюстрировать надменностью Вольтера, с которой он предавал забвению угро-финские народы за то, что те, по его мнению, «пренебрегают изящными искусствами» [цит. по: ibid., p. 356]. В этой же мировоззренческой перспективе можно упомянуть итальянского философа Б. Кроче и его пренебрежительную оценку русской философии: «Русский народ не создал ничего своего, он просто заимствовал немецкую философию, компилировал труды на основе восприятия английской и французской мысли... Никакого следа оригинальности: все эти люди не стоят того, чтобы их читать, и должны заново начать свое обучение прописным истинам философской науки, формальной логики и многим другим вещам, которые являются базовыми и очевидными для европейской философской традиции» [Croce, 1953, p. 278]<sup>11</sup>.

В противоположность подобным западнцентристским взглядам на культуру, Читати приводит иные, согласно которым варварам принадлежит моральное превосходство именно в силу их отсталости, и Западу нужно брать с них пример. Подобной точки зрения придерживается упоминаемый автором Сальвиан Марсельский – автор труда «Об управлении Божиим, или Провидении».

Итальянское евразийствоведение еще ранее в лице Э. Ло Гатто высказывало упреки в антизападничестве представителям исследуемого идейного течения. П. Савицкий, отвечая на критические замечания ученого в своей статье «В борьбе за евразийство. Полемика вокруг евразийства в 1920-х годах», пишет: «Проф. Ло Гатто делает ударение на азиатских элементах евразийства. Он говорит о “желании евразийцев порвать все связи с Западом”, об их “ненависти к Западу”. Это, конечно, неправильно: ощущение самостоятельности неравнозначно ни “желанию порвать связи”, ни тем более “ненависти”» [Савицкий, 1997, с. 173]. Разумеется, стремление к преодолению бездумного западничества неравнозначно ненависти к нему. Кроме этого, необходимо отметить, что отношение к Западу имело свои «оттенки» у разных представителей течения евразийства. К примеру, Флоровскому во взглядах на западный мир были ближе старшие славянофилы, осознавшие трагедию Запада. Он считал, что славянофилы через имя Христа объединяют Россию и Запад, а евразийцы исключают Россию «из перспективы истории христианского, крещеного мира», заставляя «византийское наследие» – «монгольским» [Флоровский, 1998, с. 336–337]. Однако в целом евразийскому подходу к Западу были присущи доля примитивизации и сведение всего культурно-исторического разнообразия западного мира к набору стереотипных образов и поведенческих моделей, что совершенно справедливо отмечает автор рецензируемой монографии.

Полемика, которую ведет Читати с «евразийскими» авторами на страницах своей монографии, представляет собой основу для реального диалога между российскими и итальянскими исследователями в области русской мысли. К сожалению

<sup>11</sup> Данные мысли Б. Кроче высказал в рецензии на ожидавшуюся публикацию перевода книги Т.Г. Массарика «Россия и Европа». Книга была переведена на итальянский Э. Ло Гатто в 1918 г., но Кроче заблокировал ее публикацию.

нию, критические замечания итальянской философской русистики малоизвестны среди отечественных историков философии<sup>12</sup>. Итальянские интеллектуалы всегда проявляли живой интерес к русской культуре и социально-политической ситуации, в целом формируя позитивный образ России и выступая проводниками «мягкой силы» в культурно-политическом пространстве Европы. Диалог с итальянскими исследователями в условиях современной геополитической ситуации станет дополнительным шагом навстречу к открытой по отношению к русскому миру культуре. Его можно начать с перевода на русский язык рецензируемой книги, которая, несомненно, того заслуживает как наиболее полное и квалифицированное западное изложение евразийских идей.

### Список литературы

- Глебов, 2010 – *Глебов С.* Евразийство между империей и модерном: История в документах. М.: Новое изд-во, 2010. 632 с.
- Кусенко, 2014а – *Кусенко О.И.* Исследования русской философии в Италии // Русская философия. Энцикл. / Изд. 2-е, дораб. и доп.; Под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Книговек, 2014. С. 237–238.
- Кусенко, 2014б – *Кусенко О.И.* Русская философия в Италии. Историографический очерк // Вестн. РУДН. Сер. Философия. 2014. № 3. С. 75–87.
- Маслин, 2011 – *Маслин М.А.* Евразийство как пореволюционный вариант русской идеи // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2011. № 5. С. 236–244.
- Маслин, 2012 – *Маслин М.А.* Евразийство как пореволюционное идейное течение // Историко-философский ежегодник'2011. М., 2012. С. 362–380.
- Маслин, 2015 – *Маслин М.А.* Классическое евразийство и его современные трансформации // Тетради по консерватизму. Альманах Фонда ИСЭПИ. 2015. № 4. С. 201–210.
- Савицкий, 1997 – *Савицкий П.Н.* В борьбе за евразийство. Полемика вокруг евразийства в 1920-х годах // Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. С. 161–216.
- Саид, 2006 – *Саид Э.* Ориентализм. Западные концепции Востока / Пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб.: Русский Мир, 2006. 637 с.
- Соболев (сост.), 2002 – Письма Г.В. Флоровского Н.С. Трубецкому 1922–1924 гг. / Сост. А.В. Соболев // История философии. 2002. № 9. С. 155–173.
- Трубецкой, 1926 – *Трубецкой Г.Н.* Ответ на письмо евразийцев // Путь. 1926. № 2. С. 135–136.
- Флоровский, 1998 – *Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. 431 с.
- Читати, 2012 – *Читати Д.* Similia cum similibus. Наследие Л. Гумилева как преодоление этноцентризма и мультикультурализма // Наследие Л.Н. Гумилева и судьбы народов Евразии: история, современность, перспективы: Сб. ст. междунауд. науч. конгр., посвящ. 100-летию со дня рождения Л.Н. Гумилева (г. Санкт-Петербург, 1–3 окт. 2012 г.). СПб.: РГПУ им. Герцена, 2012. С. 269–274.
- Citati, 2015 – *Citati D.* La passione dell'Eurasia. Storia e civiltà in Lev Gumilëv. Milano: Mimesis, 2015. 446 p.
- Croce, 1953 – *Croce B.* Il pensiero russo secondo due libri recensiti // L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra. Bari: Laterza, 1953. P. 276–283.
- Ferrari, 2003 – *Ferrari A.* La foresta e la steppa. Il mito dell'Eurasia nella cultura russa, Milano: Mimesis, 2003. 340 p.
- Ferrari, 2001 – *Ferrari A.* Eurasianism: A Russian Approach to Geopolitics // On the Centenary of Ratzel's Politische Geographie: Europe between Political Geography and Geopolitics. Roma: Societa geografica italiana, 2001. P. 879–887.
- Ferrari, 1998 – *Ferrari A.* L'Europa, la Russia e l'idea eurasista // Europa dei popoli, Europa dei mercati. Modelli dell'integrazione europea. Rimini: Il Cerchio, 1998. P. 45–65.
- Giusti, 1941 – *Giusti W.* Il panslavismo. Milano: Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, 1941. 212 p.
- Giusti, 1946 – *Giusti W.* Storia del panslavismo. Roma: Colombo, 1946. 59 p.

<sup>12</sup> Подробнее об итальянской традиции исследования русской мысли см.: [Кусенко, 2014а; Кусенко, 2014б].

Gumilev, 1972 – *Gumilev L.N. Gli Unni. Un impero di nomadi antagonisti dell'antica Cina*. Torino: Einaudi, 1972. 259 p.

Lo Gatto, 1928a – *Lo Gatto E. Il movimento eurasista // Pagine di storia e di letteratura russa*. Roma: Anonima romana editorial, 1928. 353 p.

Lo Gatto, 1928b – *Lo Gatto (È la Russia Asia o Europa?) // L'Europa Orientale*. 1928. Vol. 8. no. 3–4. P. 74–88.

Smith (eds.), 1995 – *The Letters of D.S. Mirsky to P.P. Suvchinskii 1922-31 / Ed. by G.S. Smith*. Birmingham, 1995. 238 p.

## Reception of Eurasian Ideas in Italy

*Olga Kusenko*

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

This is a review of the recent monograph by Dario Citati, an Italian historian of Russian philosophy and political thought. His work is dedicated to the detailed reconstruction of Lev Gumilev's intellectual heritage, major aspects of classical Eurasian doctrine and its modern interpretations. The appearance of Citati's book is a significant event for Italian historiography of Russian philosophy. First, it provides a systematic study of Gumilev's main ideas, problems and methodological issues. Second, it allows to overcome and redefine the stereotypes around Eurasianism in Western studies. As a result, Citati's work offers a solid background for the dialogue between Russian and Italian historians of Russian philosophy.

**Keywords:** classical Eurasian doctrine, L. Gumilev, Neo-Eurasianism, Italian historiography, Russian philosophy, Russian studies, Russian philosophy abroad, geopolitic, D. Citati

## References

Citati D. *La passione dell'Eurasia. Storia e civiltà in Lev Gumilëv*. Milano: Mimesis, 2015. 446 p.

Citati D. Similia cum similibus. Nasledie L. Gumileva kak preodolenie etnotsentrizma i multikulturalizma [Similia cum similibus. Lev Gumilev's Heritage and Ethnocentrism and Multiculturalism Overcoming]. In: *Nasledie L. Gumileva i sud'by narodov Evrazii; istoria, sovremennost', perspektivy* [Lev Gumilev's Heritage and Destinies of the Peoples of Eurasia: History, the Present and Prospects]. The International Scientific Congress "Culture of the Peoples of Eurasia in the Heritage of L.N. Gumilev" (Saint Petersburg 1–3 October 2012). St.-Petersburg: RGPU im. Gertsena Publ., 2012, pp. 269–274. (In Russian)

Croce B. Il pensiero russo secondo due libri recensiti, *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*. Bari: Laterza, 1953, pp. 276–283.

Ferrari A. Eurasianism: A Russian Approach to Geopolitics, *On the Centenary of Ratzel's Politische Geographie: Europe between Political Geography and Geopolitics*. Roma: Societa geografica italiana, 2001, pp. 879–887.

Ferrari A. *La foresta e la steppa. Il mito dell'Eurasia nella cultura russa*. Milano: Mimesis, 2003. 340 p.

Ferrari A. L'Europa, la Russia e l'idea eurasista, *Europa dei popoli, Europa dei mercati. Modelli dell'integrazione europea*. Rimini: Il Cerchio, 1998, pp. 45–65.

Florovsky G. *Iz proshlogo russkoi mysli* [From the Past of Russian Thought]. Moscow: Agraf Publ., 1998. 431 p. (In Russian)

Giusti W. *Il panslavismo*. Milano: Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, 1941. 212 p.

Giusti W. *Storia del panslavismo*. Roma: Colombo, 1946. 59 p.

Glebov S. *Evraziistvo mezhdru imperiei i modernom: Istoriya v dokumentakh* [Eurasianism Between Empire and Modernity: A History in Documents]. Moscow: Novoe izdatel'stvo Publ., 2010. 632 p. (In Russian)

Gumilev L.N. *Gli Unni. Un impero di nomadi antagonisti dell'antica Cina*. Torino: Einaudi, 1972. 259 p.

Kusenko O. Issledovaniya russkoi filosofii v Italii [Italian Studies In Russian Thought]. In: *Russkaya filosofiya. Entsiklopediya* [Russian Philosophy. Encyclopedia]. Moscow: Knigovok Publ., 2014, pp. 237–238. (In Russian)

Kusenko O. Russkaya filosofiya v Italii. Istoriograficheskyi ocherk [Russian Philosophy in Italy. Historiographical Essay], *RUDN Journal of Philosophy*, 2014, no. 3, pp. 75–87. (In Russian)

Lo Gatto E. Eurasia (È la Russia Asia o Europa?), *L'Europa Orientale*, 1928, vol. 8, no. 3-4, pp. 74–88.

Lo Gatto E. *Il movimento eurasiista, Pagine di storia e di letteratura russa*. Roma: Anonima romana editorial, 1928, pp. 102–145.

Maslin M. Classicheskoe evraziistvo i ego sovremennye transformatsii [Classical Eurasianism and its Modern Transformations], *Essays on Conservatism*, 2015, no. 4, pp. 201–210. (In Russian)

Maslin M. Evraziistvo kak porevolutsionnoe ideinoe techenie [Eurasianism as a Post-Revolutionary Intellectual Trend], *Istoriko-filosofskij ezhegodnik 2011* [Historical and Philosophical Yearbook' 2011], Moscow, 2012, pp. 362–380. (In Russian).

Maslin M. Evraziistvo kak porevolutsionnyi variant russkoi idei [Eurasianism as a Post-Revolutionary Option of Russian Idea], *MSU Vestnik, Series 7: Philosophy*, 2011, no. 5, pp. 236–244. (In Russian)

Pis'ma G.V. Florovskogo N.S. Trubetskoyu [Letters of G.V. Florovsky to N.S. Trubetskoy], comp. by A. Sobolev, *Istoriya filosofii* [History of Philosophy], 2002, no. 9, pp. 155–173. (In Russian)

Said E. *Orientalizm. Zapadnye konceptsii Vostoka*. [Orientalism], trans. by A. Govorunov. St.-Petersburg: Russkii Mir Publ., 2006. 637 p. (In Russian)

Savitsky P. V bor'be za evraziistvo. Polemica vokrug evraziistva v 1920-kh godakh [In the Fight for Eurasianism. Polemics around Eurasianism in the 1920-s], *Continent Evraziya* [Continent Eurasia]. Moscow: Agraf Publ., 1997, pp. 161–216. (In Russian)

*The Letters of D.S. Mirsky to P.P. Suvchinskii 1922-31*, ed. by G. Smith. Birmingham: University of Birmingham, 1995. 238 p.

Trubetskoy G. Otvet na pis'mo evraziitsev [The Answer to Eurasians' Letter], *Put'*, 1926, no. 2, pp. 135–136. (In Russian)

А.С. Цыганков

### Эпистолярная биография С.Л. Франка\*

*Александр Сергеевич Цыганков* – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: m1dian@yandex.ru

В предлагаемой рецензии рассматривается вышедшая в начале 2017 г. монография современной польской исследовательницы философского творчества С.Л. Франка Терезы Оболевич «Семен Франк. Штрихи к портрету философа». Проанализировано понимание автором творческого становления Франка. Дается описание и общая характеристика проведенного Т. Оболевич сравнительного анализа подходов к «непостижимому», разработанных С.Л. Франком и А.Ф. Лосевым. Кроме этого, в рецензии выделяется ряд возможных тем, относящихся к жизненному и творческому пути Франка, которые получают новое освещение благодаря привлечению к исследованию материалов из Бахметьевского архива Колумбийского университета, ранее не введенных в научный оборот. В заключение внимание обращается также на ряд недочетов, имеющих в биографии.

**Ключевые слова:** эпистолярная биография С.Л. Франка, архивное наследие С.Л. Франка, жизненный и творческий путь С.Л. Франка, Бахметьевский архив, русская религиозная философия

В самом начале 2017 г. в серии «религиозные мыслители» издательства Библейско-богословского института вышла работа известной современной польской исследовательницы философии С.Л. Франка Терезы Оболевич. Стоит сразу отметить, что научные монографии, посвященные осмыслению жизненного пути Франка, в современном русскоязычном пространстве встречаются, к сожалению, не так часто. Несмотря на значительно возросший в последнее время интерес к творческому наследию мыслителя, в фокусе исследовательского внимания в первую очередь пребывают различные аспекты философии Семена Людвиговича, но не сама жизнь этого человека, которая совпала с тяжелейшими моментами истории XX в. Главной работой, посвященной биографии отечественного философа, на сегодняшний день по праву считается основательный труд британского исследователя Филиппа Буббайера, который появился на языке оригинала в 1995 г., а на русском увидел свет в 2001 г. Хотя книга Ф. Буббайера остается уникальной, она все же была написана более 20 лет назад, а потому отдельные ее выводы могут и должны быть дополнены и переосмыслены с опорой на новые материалы, относящиеся к жизни и творчеству Франка. И в этом плане недавно появившаяся монография Т. Оболевич, в которой исследовательница, привлекая ранее неизвестные архивные материалы, пытается в новом ракурсе осветить биографию Франка, представляется не только познавательной и интересной, но и весьма актуальной.

\* Рец. на кн.: *Оболевич Т.* Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М.: Библейско-богослов. ин-т, 2017.

Пожалуй, одной из примечательных особенностей книги «Семен Франк. Штрихи к портрету философа» выступает то, что в ней интересным образом сочетаются уже хорошо известные сведения о жизни Франка с ранее не доступной читателю информацией, почерпнутой из архивного наследия мыслителя. Подобное сочетание дает возможность не только для количественного и качественного углубления знаний биографии и эволюции мысли Франка, но также вызывает эффект удивления, порождаемый открытием уже известной «канвы» жизни философа в другой перспективе или под несколько иным углом зрения, обеспечиваемым обращением к архивному наследию. Сами же архивные материалы, на которых выстроено исследование, – это по преимуществу документы из Бахметьевского архива Колумбийского университета США. Впрочем, при этом в работе также были задействованы архивы библиотеки Ф. Либа (Базельский университет), фонда С.Л. Франка, находящегося в Доме русского зарубежья им. А. Солженицына, а также тексты из личного архива внука Франка о. Петра Скорера [Оболевич, 2017, с. xiii].

Характеризуя рассматриваемую книгу с формальной стороны, следует сказать, что она была разделена автором на три части, а именно: выявление и описание философского становления С.Л. Франка («Формирование метафизических и эпистемологических воззрений С.Л. Франка»), экспликация различных аспектов жизненного и творческого пути в период эмиграции посредством обращения к ранее не изданному архивному материалу («Эмигрантский период С.Л. Франка в документах Бахметьевского архива») и непосредственно тексты самого философа, впервые вводимые в научный оборот («Тексты»).

Обращаясь к содержательной стороне работы, стоит отметить, что в своем историко-философском анализе автор в общем и целом придерживается уже устоявшейся схемы для осмысления эволюции философских идей ряда отечественных мыслителей Серебряного века (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк и пр.), согласно которой их творческая эволюция шла от марксизма к идеализму, в первую очередь, к неокантианству. Самым основанием для увлечения русской интеллигенции марксизмом выступало вполне оправданное опасение за исторические судьбы России. Данное увлечение также в целом соответствовало интересу к социально-философской и этической проблематике, преобладавшему в русской мысли Серебряного века. В случае же С.Л. Франка определенную роль в его обращении к марксизму сыграл также его отчим в. Зак. После бурного увлечения радикальным марксизмом, пришедшегося на гимназические и частично студенческие годы, к концу 1890-х гг. Франк начинает отходить от него как под влиянием внешних факторов – знакомства с П.Б. Струве, поездки в Германию для обучения, – так и внутренних: «Франк не обладал темпераментом бойца-революционера, но его интересовала политическая сторона марксизма» [там же, с. 7]. И именно в Германии, в Берлине С.Л. Франк пишет свою первую большую работу «Теория ценности Маркса и ее значение. Критическое обозрение», которая одновременно становится и его «лебединой песней» как марксиста. Анализируя же саму указанную работу Франка, Т. Оболевич отмечает, что уже в ней проявляются такие типичные для всей мысли русского философа черты, как «открытость, критичность и антидогматическое восприятие» [там же, с. 10].

Несмотря на то, что отход Франка от марксизма был в известной мере постепенным и шел от марксизма народнического типа к марксизму легальному, сопровождался философской рефлексией самого учения Маркса, настоящий перелом мировоззрения Франка происходит в период его пребывания в Крыму в 1901–1902 гг., который был ознаменован знакомством с идеями Ф. Ницше. И именно творчеству этого немецкого мыслителя посвящена первая в строгом смысле слова философская статья Семена Людвиговича «Фр. Ницше и этика “любви к дальнему”», вышедшая в 1902 г. В ней Франк в том числе отмечает определенное сходство между легальным марксизмом и философией Ницше, что, видимо, во многом обусловлено не самой мыслью немецкого философа, но тем, что Франк, «интерпретируя идеи Ницше, во-

все не ставил перед собой задачу адекватного их изложения» [Рыбас, 2014, с. 115], а был занят борьбой с «господством позитивистически-утилитарных моральных воззрений, с их единственным принципом “salus populi suprema lex” и с порождаемым ими противоречием между общественно-моральными и личными побуждениями» [Франк, 2000, с. 65]. Да и сам Франк впоследствии оценивал свою работу о Ницше как весьма незрелую [Франк, 1986, с. 121].

Здесь же при рассмотрении философской эволюции Франка от марксизма к идеализму Т. Оболевич проводит дальнейший анализ отношения Семена Людвиговича к марксизму в его последующих работах. Отмечается, что полемика против марксизма велась на страницах рецензий, которые Франк печатал в журнале «Русская мысль» [Оболевич, 2017, с. 16], где марксизм критиковался за излишний рационализм и догматизм. Автор замечает, что в статье «Этика нигилизма», появившейся в известном сборнике «Вехи» в 1909 г., марксизм выступает для Франка как одно из воплощений «духа народничества», отвергающего духовные ценности. Т. Оболевич также анализирует статью «Философская распря в марксизме» (1910 г.). Польская исследовательница рассматривает отношение С.Л. Франка к марксизму и в эмигрантский период его жизни; здесь в фокус ее внимания попадает такая работа, как «Основы марксизма» 1926 г., где Франк, среди прочего, вновь предьявляет марксизму упрек в том, что он претендует быть «всеохватывающим мировоззрением». В этом месте монографии Т. Оболевич впервые привлекаются ранее не изданные материалы из Бахметьевского архива – письма П. Савицкого и О. Константинова, при помощи которых иллюстрируется востребованность идей Франка о марксизме среди людей с разными убеждениями и мировоззренческими позициями. Особый интерес здесь также представляет обращение автора к немецкоязычным источникам из Бахметьевского архива, а именно к тексту лекции Франка «Маркс и Пугачев» (Marx und Pugatschow) 1927 г. и его послевоенному выступлению на радио Би-Би-Си (1946 г.) под названием «Живая Европа. Происхождение и сущность русского марксизма» (Lebendiges Abendland: Ursprung und Wesen des russischen Marxismus), а также к письму Франка к М.И. Лот-Бородиной от 23 января 1948 г. Включая в текст фрагменты из вышеуказанных материалов, автор предоставляет читателю возможность услышать голос самого Франка, высказывающего свое отношение к учению Маркса и его реализации в Советской России не только со страниц философской работы, но и из лекционного зала, радиостанции и дружеского разговора.

Намечая в общих чертах духовную эволюцию С.Л. Франка от идеализма, в первую очередь неокантианства, к онтологизму, автор прослеживает путь философа от позиции, согласно которой есть лишь субъективное сознание, конструирующее и конституирующее мир, к открытию интуитивного, «живого знания»<sup>1</sup> и от него к критике неокантианства. Первая из указанных позиций находит наибольшее воплощение в работе Франка «О критическом идеализме» (1904), где он пытается преодолеть «дихотомию субъекта и объекта (ценой исключения последнего, т. е. “погружения” его в сферу сознания)» [Оболевич, 2017, с. 27–28]. «Таким образом, фундаментальным понятием критической философии является сознание, а не бытие, которое, по мнению Франка, всегда обозначает нечто объективируемое» [Элен, 2012, с. 27]. Хотя при этом стоит отметить, что в той же статье философ, следуя за Фихте, фрагмент из работы которого Франк использует в качестве одного из эпиграфов, указывает на то, что истинное понимание целостного «заключается лишь в “понимании жизни” или “переживании”» [там же, с. 31]. Сам Франк в работе «Предмет знания» называет Фихте, наряду с Якоби, поздним Шеллингом и славянофилами, одним из источников своей концепции «живого знания» [Франк, 1995, с. 352, примеч.].

Вторую позицию на данном пути эволюции философских взглядов Франка, а именно открытие им интуитивного познания, «живого знания», польская исследовательница рассматривает, обращаясь к работам Семена Людвиговича, где разрабаты-

<sup>1</sup> Подробнее о соотношении понятий интуиции и живого знания в философии С.Л. Франка см.: [Аляев, 2014, с. 19–32].

ваются проблемы художественного познания, разъяснение которых сыграло «важнейшую роль в осмыслении феномена живого знания» [Аляев, 2014, с. 20]. Именно в этой области обнаруживается «первичная интуиция С.Л. Франка» [Назарова, 2003, с. 79] и содержится предвосхищение будущей теории онтологизма. В этой связи автор делает любопытное наблюдение о том, что «концепцию Гёте (а также Соловьева, Спинозы и Лейбница) русский мыслитель определил как “метафизику познания” и “онтологизм”» [Оболевич, 2017, с. 29]. В это же время значительное влияние на мысль Франка оказывают работы А. Бергсона, У. Джемса, В. Штерна и Ф. Шлейермахера. Под их воздействием, а также в первую очередь вследствие развития своей «первичной интуиции» и концептуализации «живого знания» С.Л. Франк окончательно уходит от неокантианства к онтологизму и в 1913 г. переходит к прямой критике неокантианства.

Наиболее основательную критику учения неокантианцев С.Л. Франк дает в работе «Предмет знания», а также в своей вступительной речи на защите диссертации 15 мая 1916 г. «Кризис современной философии». Главной причиной кризиса философии неокантианства и всей современной философии в целом, по Франку, является то, что произошел отказ от еще кантовского вопроса о возможности метафизики и все внимание было сосредоточено на гносеологической проблематике. А сама теория познания, как полагает Франк, «должна быть основана на онтологическом фундаменте» [там же, с. 33]. Таким образом, бытие получает примат над сознанием, и отсюда возникает вопрос о том, как нам «дан» предмет непосредственно до знания о нем, отвечая на который С.Л. Франк и конструирует свою онтологию в «Предмете знания». «Роль такой онтологии... выполняет система, которая возвышается над “противоположностью между субъектом и объектом”, т. е. предполагает их первичную имманентную связь во всеединстве, абсолюте» [там же, с. 34]. Мы можем, согласно Франку, «иметь» бытие, потому что человеческий дух сам принадлежит к бытию и от всеединства бытия его не отделяет ни одно неустранимое препятствие [Ehlen, 2004, S. 37].

Последним штрихом, дополняющим переход Франка к онтологизму, является проведенное Т. Оболевич сравнение двух онтогносеологических проектов – Н. Гартмана и С.Л. Франка. Здесь же во второй раз в тексте монографии автор обращается к ранее не изданным материалам из Бахметьевского архива, а именно к письму редактора французского перевода «Предмета знания» Рене Ле Сенна от 28 мая 1937 г., в котором последний сообщает Франку о том, что он разослал экземпляры книги «для рецензии или для авторов, согласно присланным Вами адресам, включая Николая Гартмана» [Оболевич, 2017, с. 34]. Как указывает Т. Оболевич, точка зрения, согласно которой работа Франка «Предмет знания» (1915 г.) могла оказать влияние на произведение Гартмана «Основные черты метафизики познания» (1921 г.), высказывалась в исследованиях С.А. Левицкого и О.А. Назаровой. Но подобному влиянию, как считает автор, могли помещать объективно-исторические условия, такие как Первая мировая война и революция в России 1917 г. Само же сходство или различие философии Гартмана и Франка в первую очередь будет определяться той исследовательской оптикой, с которой подходят к их рассмотрению. «Предложения русского философа и его немецкого коллеги можно трактовать как конгениальные в смысле попытки определить онтологические основы гносеологии, но в то же время как разнородные в смысле способа реализации этого проекта, а также понимания роли онтологии как таковой» [там же, с. 42].

Заключительная глава первой части рецензируемой монографии посвящена «диалогу о Непостижимом», который велся С.Л. Франком и А.Ф. Лосевым. Таким образом, для разбора онтологических и эпистемологических идей зрелого Франка автором предлагается плодотворный с эвристической и историко-философской точки зрения ракурс сравнительного анализа философских позиций двух крупных русских мыслителей XX в. **Хотя в целом подобный объект сравнительного анализа – философское наследие Лосева и Франка – не является новым** [см.: Резвых, 2013,

с. 108–120; Астапов, 2010, с. 38–56], выбранный польской исследовательницей предмет – «диалог о Непостижимом», о Боге русских мыслителей – ранее не выделялся в качестве самостоятельного. Этот анализ предворяется небольшим биографическим вступлением, в котором рассматривается пересечение судеб С.Л. Франка и А.Ф. Лосева, их взаимоотношения и обоюдная дружественная симпатия, оценки, а также критика творчества друг друга [Оболевич, 2017, с. 45–51]. Говоря же о концепциях обоих философов, автор отмечает, что им чужд как агностицизм, так и крайний рационализм. Пантеизм Франка, его понимание Бога в качестве имманентного, но в то же время и трансцендентного во многом совпадает со святоотеческой традицией различения Божественной сущности и энергии. Именно к ней «апеллировали имяславцы, в частности, Лосев» [там же, с. 51–52]. Само выражение «Имя Бога есть Бог, но Бог не есть Имя», сформулированное о Павлом Флоренским, «сродни пантеистической установке (Бог является в мире как энергия, но Его сущность остается за пределами мира)» [там же, с. 52]. Именно подобное сходство изначальных установок имяславцев и Франка дает возможность немецкому исследователю П. Элену говорить о том, что обращение к философии С.Л. Франка «показывает свою плодотворность при рассмотрении проблемы “имяславия”» [Ehlen, 2006, S. 35]. Однако кроме святоотеческой традиции Лосев и Франк имели также и иные общие философские предпосылки в учениях Н. Кузанского, Платона, Плотина и неоплатоников. Завершается же данная глава сравнением понятий «непостижимое» Франка и «самое само» Лосева, в результате чего Т. Оболевич приходит к заключению, что оба философа придерживались точки зрения, по которой Бог является, с одной стороны, непостижимым, но с другой – он открыт миру. «Эту позицию Франк определил как христианский пантеизм, Лосев – как сочетание апофатизма и символизма» [Оболевич, 2017, с. 58].

Вторая часть работы Т. Оболевич представляет значительный интерес в первую очередь по причине того, что в ней вниманию читателя предлагается большой массив ранее не опубликованных фрагментов материалов из Бахметьевского архива, при помощи которых автор пытается осветить с ранее неизвестных перспектив жизнь и творчество С.Л. Франка периода эмиграции, а также его корреспондентов того времени, среди которых можно назвать такие известные имена, как Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В.В. Зеньковский, Н.О. Лосский, П.Б. Струве, Г.П. Струве, Д.И. Чижевский, Г.П. Федотов, А. Эйнштейн и пр. Впервые публикуемые материалы дают возможность как иначе осмыслить в целом известные факты из биографии философа, так и «оживить» историю его жизни. Кроме того, часть материалов позволяет открыть новые страницы в его биографии или заполнить ранее практически пустовавшие (ярким примером могут служить фрагменты писем Эйнштейна к Франку). Хронологические рамки, к которым относятся архивные материалы, не ограничиваются 1950 г., годом смерти философа, но простираются до 1969 г., потому что после кончины Франка многие его друзья и коллеги продолжают вести активную переписку с его вдовой – Татьяной Сергеевной Франк. При этом автор отмечает, что «предлагаемое исследование имеет пропедевтический характер: поскольку в настоящее время большинство писем как самого Франка, так и их отправителей, хранящиеся в девяти коробках его фонда, не опубликовано, данный обзор может служить очередным звеном в дальнейших исследовательских проектах» [там же, с. 67].

Эпистолярная биография мыслителя раскрывается Т. Оболевич посредством обращения к таким темам, как положение С.Л. Франка в эмиграции, отношения философа с другими мыслителями и деятелями культуры, его высказывания о своем творчестве, философской системе и религиозных вопросах, свидетельства других мыслителей о С.Л. Франке, работа над изданием его текстов при его жизни, посмертные издания работ Франка и о Франке. Если же попытаться конкретизировать тот спектр вопросов, который так или иначе затрагивается в переписке Франка, помещенной во второй части «Штрихов к портрету философа», то возможно говорить о таких темах, как проблема нехватки книг и материалов для исследования (письма к

В.С. Франку), планы создания «Философии слова» (письма к В.С. Франку), описание экзистенциальных состояний «эмигранта» (письмо к Г.П. Федотову), решение вопросов грантовой поддержки (письмо к Дж. Беллу), различные аспекты семейных взаимоотношений Франков (письма к С.Н. Булгакову, Т.С. Франк, В.С. Франку), оценка С.Л. Франком его расхождений с Н.А. Бердяевым (письма к Н.А. Бердяеву, В.С. Франку), оценка софиологии С.Н. Булгакова и его отречения от церкви (письма к М.И. Лот-Бородиной, Г.П. Федотову), оценка личности Л.П. Карсавина, а также личности и философских взглядов Н.О. Лосского (письма к П.Б. Струве, В.С. Франку), уточнение позиции по отношению к евразийству (письма к Н.А. Бердяеву, П.Б. Струве), отношение к экзистенциализму Ж.-П. Сартра и М. Хайдеггера (письмо к М.И. Лот-Бородиной), восприятие современниками работ Франка «Свет во тьме» и «С нами Бог» (письма от Н.А. Рубакина, митр. Анастасия, о. Киприана (Керна), архиеп. Иоанна, В.Н. Ильина, В.В. Зеньковского, Н.М. Зернова, У. Инге), реализовавшиеся и не реализовавшиеся публикационные планы С.Л. Франка (письма от А. Лютера, И.И. Тхоржевского, философского факультета Северо-Западного университета (США), П.Б. Струве, Б.В. Яковенко, Л.В. Зака, о. Климента Лялина), перипетии редакторской работы над изданием «Антологии русской мысли» (письма к В.С. Франку), различные аспекты истории переводов работ философа «Предмет знания» и «Непостижимое» (письма от Г. Гурвича, Рене Ле Сенна, Дж. Маршалла, письмо к Г.П. Федотову), попытки популяризации творчества Франка (письма от Г.Б. Струве), работа по созданию сборника памяти С.Л. Франка (письма от В.В. Зеньковского, А.Д. Шмемана, Г.Б. Струве).

Уже этот далеко не полный список тем, которые можно обнаружить во второй части работы Т. Оболевич, показывает богатство архивного материала, на котором выстроено исследование, и его актуальность и значимость для историко-философских изысканий, посвященных не только жизни и творчеству С.Л. Франка, но и в целом проблемам жизни и мысли русских философов в период эмиграции. Безусловно, подробное рассмотрение затронутых в монографии вопросов и проблем не может найти место в рамках рецензии, поэтому для наглядной иллюстрации богатства архивного материала, представленного в работе Т. Оболевич, мы приведем только один пример, который относится к проблематике перевода специальных философских понятий. Так, в письме от 25 марта 1935 г. к Г.П. Федотову, который был одним из переводчиков «Предмета знания» на французский язык, С.Л. Франк пишет: «Всеединство я бы предпочел по общему правилу передавать “*unité intégrale*”. Где этот термин встречается впервые, можно в скобках поставить “*alleinheit*”. <...> “Умозаключение”, конечно, можно перевести “*deduction*”» [там же, с. 116]. В свою очередь еще один переводчик «Предмета знания» А.И. Каффи делится с Франком некоторыми особенностями искусства перевода: «...science по-французски имеет значение гораздо более объемлющее, чем русское “наука”. <...> Вообще, не следует забывать, что в литературном (и ученом) языке многие французские слова сохраняют полноту латинского первоначального значения» [там же].

Заключительная глава второй части работы польской исследовательницы посвящена пасхальной тематике в творчестве С.Л. Франка и по существу представляет собой публикацию архивного материала с небольшим предваряющим вступительным словом от автора и краткой справкой о роле темы Воскресения Христа в работах Семена Людвиговича. Ключевая проблема данного материала заключается в сложности его атрибуции, определения реквизитов документа. Сама машинописная рукопись, озаглавленная «Пасха», не имеет точной датировки, первый же ее лист подписан, вероятно, вдовой Франка именем «Булгаков», однако авторство как Булгакова, так и Франка ставится исследователем под сомнение [там же, с. 136]. При этом, как утверждает Т. Оболевич, нельзя оспорить саму значимость тематики Воскресения для творчества Франка, который во многих работах писал о значении Пасхи – «величайшего мирового события и самого важного христианского праздника» [там же, с. 139].

Само же Воскресение, по справедливому замечанию автора, связано в творчестве Франка с антропологической и моральной тематикой, с тематикой присутствия зла в этом мире, единственным ответом на которое может быть не его объяснение, но сама личность Иисуса Христа, «искупившего нас своей мукой, смертью и воскресением» [там же, с. 140].

В последней, третьей части монографии впервые в научный оборот вводятся такие тексты, как «Речь профессора С.Л. Франка, произнесенная на открытом заседании Русского Академического Союза в Берлине, 24 сентября 1926 года», письмо С.Л. Франка к дочери Наталье Скорер и письмо С.Л. Франка к В.И. Иванову. Первый и последний тексты хранятся на базе Бахметьевского архива, письмо же Семена Людвиговича к своей дочери, как указывает Т. Оболевич, было любезно предоставлено внуком Франка и сыном Натальи Скорер о. Петером Скорером. Само письмо было написано С.Л. Франком 9 января 1945 г. своей дочери в связи с гибелью на войне ее мужа Пола Скорера в августе 1943 г. Текст письма, по мнению автора монографии, «красноречиво свидетельствует о силе веры Франка в воскресение Христа и его личном опыте страдания, которое ведет не к отчаянью, а к надежде, и о его постоянном стремлении делиться со всеми этим своим опытом» [там же, с. 166]. «Речь профессора С.Л. Франка...» представляет собой частично сохранившийся текст выступления, где философ выражает свою позицию по поводу Карловацкого собора 1921 г. и в целом по вопросам «раскола» в русской православной церкви после революции 1917 г. Последний текст – небольшое ранее не издававшееся письмо Франка к Иванову от 31 июля 1947 г., посвященное вопросу получения Ивановым гонорара, в первую очередь представляет сугубо историко-философский интерес, хотя в то же время указывает на такие качества личности С.Л. Франка, как честность и порядочность.

Однако, несмотря на все положительные стороны книги Т. Оболевич, можно указать и на некоторые ее недочеты. Так, рассматривая отношение Франка к марксизму, автор оставляет без упоминания такие важные для понимания эволюции воззрений Франка на марксизм и революцию работы начала и середины 20-х гг. прошлого века, как «Крушение кумиров» (1923 г.), «Из размышлений о русской революции» (1923 г.), «Религиозно-исторический смысл революции» (1924 г.). В этой связи внимания также заслуживает более ранний текст Франка «De Profundis», появившийся в сборнике «Из глубины» (1918 г.). На с. 103 автор, как представляется, без какой-либо очевидной необходимости делает хронологический «скачок» из 1946 года – периода откликов на работу Франка «С нами Бог» – в 1922 год к воспоминаниям Н.Ю. Крупянской о группах «франкистов» и «шпетистов» в стенах Саратовского университета, а после этого тут же осуществляет возврат в 40-е гг. и продолжает говорить о том влиянии, которое оказала на умы современников книга «С нами Бог». Также обращает на себя внимание некоторая непоследовательность автора при выработке самой структуры монографии: так, раздел «Заключение», которым завершались первая и вторая глава первой части, почему-то отсутствует в третьей главе («Заключения» нет и во второй главе второй части работы).

Однако, несмотря на отмеченные недостатки, можно быть абсолютно уверенным в том, что новая работа польской исследовательницы найдет своего благодарного читателя как среди философов-специалистов, так и среди более широкого круга читателей.

### Список литературы

Аляев, 2014 – Аляев Г.Е. «Живое знание» в философии С. Франка: гносеологический, онтологический и этико-антропологический контекст // Мысль. 2014. Вып. 16. С. 19–32.

Астапов, 2010 – Астапов С.Н. Основные проблемы философии в антропологическом дискурсе П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, А.Ф. Лосева // Эконом. и гуманитар. исслед. регионов. 2010. № 2. С. 38–56.

Назарова, 2003 – Назарова О.А. Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С.Л. Франка. М.: Идея-Пресс, 2003. 196 с.

Оболевич, 2017 – Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М.: ББИ, 2017. 202 с.

Резвых, 2013 – Резвых Т.Н. Проблема времени у С.Л. Франка и А.Ф. Лосева // Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции: XIV Лосевские чтения. Ч. 2. М., 2013. С. 108–120.

Рыбас, 2014 – Рыбас А.Е. С.Л. Франк и этика «любви к дальнему» // Мысль. 2014. Вып. 16. С. 106–117.

Франк, 2000 – Франк С.Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // Франк С.Л. Соч. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 3–80.

Франк, 1986 – Франк С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Вестн. рус. христиан. движения. 1986. № 145. С. 103–126.

Франк, 1995 – Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 37–364.

Элен, 2012 – Элен П. Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма / Пер. с нем. О.А. Назаровой. М.: Макс-Пресс, 2012. 304 с.

Ehlen, 2006 – Ehlen P. Ausdruck, Wort, Offenbarung in S.L. Franks Philosophie // Name und Person. Beiträge zur russischen Philosophie des Namens / Hg. H. Kuße. Specimina philologiae slavicae, Bd. 145. München, 2006. S. 27–38.

Ehlen, 2004 – Ehlen P. Zur Ontologie und Anthropologie Simen L. Frank // Simon L. Frank. Die Realität und der Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins. München: Verlag Karl Alber Freiburg, 2004. S. 11–121.

## **Epistolary Biography of S.L. Frank. Review of “Semen Frank. The Strokes to the Portrait of a Philosopher” by T. Obolevich (Moscow: Biblical Theological Institute, 2017)**

*Alexander Tsygankov*

PhD in Philosophy, Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: m1dian@yandex.ru

The proposed review considers the monograph “Semen Frank. The strokes to the portrait of philosopher” by a modern Polish researcher Teresa Obolevich, published in 2017 by the Biblical Theological Institute, and analyzes the author’s understanding of S.L. Frank’s creative development. The review presents and gives a general characteristic of Obolevich’s comparative analysis of two approaches to the «unknowable» developed by S.L. Frank and A.F. Losev respectively, and highlights a number of possible themes related to the life and creative path of S.L. Frank, which receive new coverage due to the use of materials from the Bakhmetevsky archive of Columbia University, previously not being introduced into scientific circulation. In conclusion, the attention is also drawn to a number of shortcomings in the monograph.

**Keywords:** epistolary biography of S.L. Frank, archival heritage of S.L. Frank, the life and creative path of S.L. Frank, Bakhmetiev Archives, Russian Religious Philosophy

### **References**

Aljaev G. E. «Zhivoe znanie» v filosofii S. Franka: gnoseologicheskij, ontologicheskij i etiko-antropologicheskij kontekst [“Living Knowledge” in the Philosophy of S. Frank: Epistemological, Ontological and Ethical-anthropological Context], *Mysl’*, 2014, no. 16, pp. 19–32. (In Russian)

Astapov S. N. Osnovnye problemy filosofii v antropologicheskom diskurse P. A. Florenskogo, S. N. Bulgakova, S. L. Franka, A. F. Loseva [Basic Problems of Philosophy in the Anthropological Discourse of P. A. Florensky, S. N. Bulgakov, S. L. Frank, A. F. Losev], *Ekonomicheskie i gumanitarnye issledovanija regionov*, 2010, no. 2, pp. 38–56. (In Russian)

Ehlen P. Ausdruck, Wort, Offenbarung in S. L. Franks Philosophie. *Name und Person. Beiträge zur russischen Philosophie des Namens*, hg. H. Kuße. Specimina philologiae slavicae, Bd. 145. München, 2006, S. 27–38.

Ehlen P. *Semen L. Frank: filosof khristianskogo gumanizma* [Semen L. Frank: the Philosopher of the Christian Humanism], transl. by O. Nazarova. Moscow: Ideja-Press Publ., 2012. 304 p. (In Russian)

Ehlen P. Zur Ontologie und Anthropologie Simen L. Frank. In: Simon L. Frank. *Die Realität und der Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins*. München: Verlag Karl Alber Freiburg, 2004. S. 11–121.

Frank S. L. Fr. Nietzsche i etika «ljubvi k dal'nemu» [Fr. Nietzsche and Ethics of “Love for the Future“]. In: S. L. Frank, *Sochineniya* [Selected Works]. Minsk: Kharvest Publ.; Moscow: AST Publ., 2000, pp. 3–80. (In Russian)

Frank S. L. Predmet znaniya [The Object of Knowledge]. In: S. L. Frank, *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [The Object of Knowledge. Man's Soul]. St.-Petersburg: Nauka Publ., 1995, pp. 37–364. (In Russian)

Frank S. L. Predsmertnoe. Vospominaniya i mysli [Deathbed. Memories and Thoughts], *Vestnik russkogo khristianskogo dvizheniya*, 1986, no. 145, pp. 103–126. (In Russian)

Nazarova O. A. *Ontologicheskoye obosnovaniye intuitivizma v filosofii S. L. Franka* [Ontological Justification of Intuitionism in the Philosophy of S. L. Frank]. Moscow: Idea-Press Publ., 2003. 196 p. (In Russian)

Obolevich T. *Semen Frank. Shtrihi k portretu filosofa* [Simon Frank. Strokes to the Portrait of the Philosopher]. Moscow: BBI, 2017. 202 p. (In Russian)

Rezvyh T.N. Problema vremeni u S.L. Franka i A.F. Loseva [The Problem of Time by S.L. Frank and A.F. Losev], *Tvorchestvo A.F. Loseva v kontekste otechestvennoj i evropejskoj kul'turnoj tradicii. XIV Losevskie chteniya. Ch. 2.* [Creativity of A.F. Losev in the Context of National and European Cultural Tradition. XIV Losev Read. Part 2]. Moscow, 2013, pp. 108–120. (In Russian)

Rybas A.E. S.L. Frank i etika «ljubvi k dal'nemu» [S.L. Frank and Ethics of “Love for the Future”] *Mysl'*, 2014, no. 16, pp. 106–117. (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 1,3 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация. Превышение объема может служить основанием для отказа в публикации.

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

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

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

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

1) сведения об авторе(ах):

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

2) название статьи;

3) аннотация (от 200 до 400 слов);

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

5) список литературы.

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

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

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

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

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

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

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

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

Подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и пр. содержатся в «Требованиях к рукописям статей» на сайте журнала по адресу: [http://iphras.ru/hp\\_manuscript.htm](http://iphras.ru/hp_manuscript.htm).

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

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

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

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

Научно-теоретический журнал

**История философии / History of Philosophy**  
**2017. Том 22. Номер 2**

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

Свидетельство о регистрации СМИ: *ПИ № ФС77-61225 от 03 апреля 2015 г.*

Главный редактор *И.И. Блауберг*

Зам. главного редактора *П.А. Гаджикурбанова*

Научный редактор *А.Э. Савин*

Редактор *А.А. Чикин*

Зав. редакцией *Н.А. Татаренко*

Художники: *О.О. Петина, Ю.А. Аношина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *И.А. Мальцева*

Подписано в печать с оригинал-макета 17.10.17

Формат 70x108 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman

Усл. печ. л. 8,5. Уч.-изд. л. 12,16. Тираж 1 000 экз. Заказ № 20

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Свободная цена

Информацию о журнале «История философии» см. на сайте: <http://iph.ras.ru/hp.htm>

