

**ИСТОРИКО-  
ФИЛОСОФСКИЙ  
ЕЖЕГОДНИК  
2015**

АНТИЧНАЯ И  
СРЕДНЕВЕКОВАЯ  
ФИЛОСОФИЯ

ФИЛОСОФИЯ  
СТРАН ВОСТОКА

ФИЛОСОФИЯ  
НОВОГО ВРЕМЕНИ

ФИЛОСОФИЯ  
XX ВЕКА

РУССКАЯ  
ФИЛОСОФИЯ



А К В И Л О Н

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES  
INSTITUTE OF PHILOSOPHY

# History of Philosophy Yearbook 2015

Moscow  
AKVILO Publishers  
2015

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ISSN 0134-8655

**Историко-  
философский  
ежегодник**

**2015**

МОСКВА  
Издательство АКВИЛОН  
2015

УДК 1(091)

ББК 87.3

И 90

«Историко-философский ежегодник» учрежден  
Институтом философии АН СССР в 1986 году

ISSN 0134-8655

*Редакционная коллегия:*

д.ф.н. Н.В. Мотрошилова (Москва) – главный редактор, к.ф.н. М.А. Солопова (Москва) – ответственный редактор, к.ф.н. К.В. Ворожихина (Москва) – ученый секретарь, д.ф.н. М.Ф. Быкова (Сев. Каролина, США), проф. Э. Ван дер Зверде (Неймеген, Голландия), д.ф.н. В.В. Васильев (Москва), проф. К. Вестфаль (Стамбул, Турция; Норвич, Великобритания), д.ф.н. Т.Б. Длугач (Москва), к.ф.н. А.П. Козырев (Москва), д.ф.н. А.Н. Круглов (Москва), д.ф.н. В.Г. Лысенко (Москва), проф. М. Ольшевский (Варшава, Польша), д.ф.н. А.Э. Савин (Москва), д.ф.н. Ю.В. Синеокая (Москва), д.ф.н. А.В. Смирнов, д.ф.н. Э.Ю. Соловьев (Москва), д.полит.н. М.М. Фёдорова (Москва), к.ф.н. М.Л. Хорьков (Москва), к.ф.н. А.В. Черняев (Москва), д.ф.н. М.М. Шахнович (Санкт-Петербург), проф. Ю. Штольценберг (Галле, Германия).

*Ответственные за выпуск:*

Н.В. Мотрошилова, М.А. Солопова и А.В. Черняев

**И 90 Историко-философский ежегодник 2015 / Ин-т философии РАН. – М.: Аквилон, 2015. – 432 с.**

В «Историко-философский ежегодник» 2015 вошли исследования, посвященные философии Эпиктета, Ф. Хатчесона, И. Канта, Ф. Ницше, М. Бубера, М.М. Бахтина, В.С. Библера. Впервые публикуются переводы латинского компендия начала XIV в., санскритского текста XVII в. «Веданта-парибхаша» Дхармараджи, а также вводятся в научный оборот лекции Г.В. Флоровского «Философия Вл. Соловьева». Вниманию читателей предлагается обзорная рецензия на издание: Иммануил Кант. Сочинения на немецком и русском языках (1994–2014), в связи с выходом в свет пятого тома данного проекта.

УДК 1(091)

ББК 87.3

*Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом без письменного соглашения с издателем запрещается*

© Институт философии РАН, 2015

© Коллектив авторов, 2015

© Издательство «Аквилон», 2015

# АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

---

*Степанова А.С.*

доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и истории философии Государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, ул. Набережная реки Мойки, 48, Санкт-Петербург, 191186 Россия.  
E-mail: a-step@mail.ru.

## Благо, зло и безразличное в учении Эпиктета о свободе выбора

**Аннотация.** В статье рассматриваются некоторые следствия из рассуждений стоиков о благе, зле и безразличном, получившие развитие в учении Эпиктета. Некоторое смягчение ригоризма ранних стоиков позволило Эпиктету сформулировать экзистенциальную теорию поступка, основанную на идее свободы выбора. Особое внимание уделено оппозиции «то, что в нашей власти» и «то, что не в нашей власти», а также имеющей к ней прямое отношение классификации страстей у стоиков, с которой связана была и проблема поиска однозначного соответствия для «не благих страстей». Приводится объяснение отсутствия у стоиков замены для такой страсти как «скорбь». Рассуждения Эпиктета показывают, что понятие действительного зла обретает у него смысл только в соотношении со злом мнимым. Для мнимого зла не может быть соответствия среди благих страстей.

**Ключевые слова:** Античная философия, стоицизм, этика, Эпиктет, благо, безразличное, выбор, зло, предпочитаемое, представление, свобода воли, страсть.

Эпиктет, следуя традиционной стоической классификации, выделяет три вида этически значимого существующего: «Благо – это, конечно, добродетели и все, причастное добродетелям, зло – все противоположное этому, а безразличное – богатство, здоровье, слава»<sup>1</sup>. Об этом разделении на благо, зло и безразличное он упоминает во второй книге «Бесед» в связи с решением, казалось бы, частной проблемы – проблемы соотношения четырех родов страстей (*πάθη*), с одной сто-

---

<sup>1</sup> *Эпиктет. Беседы // Беседы Эпиктета / Пер. Г.А. Тароняна. М.: Ладомир, 1997. С. 109. II 9.*

роны, и благих эмоций (εὐλόθειαι), или разумно-нравственных состояний, с другой. Диоген Лаэртский, ссылаясь на стоиков, называет четыре главные страсти: скорбь, страх, желание и наслаждение, и приводит их определения: «скорбь есть неразумное душевное сжатие», «страх есть ожидание зла», «желание есть неразумное возбуждение», «наслаждение есть неразумное возбуждение к предмету, который лишь по видимости предпочтителен»<sup>2</sup>. Здесь же говорится и о трех «благих страстях» – радости, осторожности и воле<sup>3</sup>. Радость («разумное возбуждение») противопоставляется наслаждению, осторожность («разумное уклонение») – страху, воля («разумное возбуждение») – желанию.

Из противопоставления «главных страстей» «благим страстям»<sup>4</sup> выясняется, что для такой страсти, как «скорбь», соответствующей «благой» страсти нет. Оказывается, у стоиков не всякой «неблагой» страсти противоположна «благая», и тем самым стройная логика, свойственная стоической теории, казалось бы, нарушается. В чем здесь дело? Этот вопрос стал предметом обсуждения в Поздней Стое, и прежде всего, в этике Эпиктета.

Почему стоики оставили незаполненной одну клетку таблицы классификации страстей и разумных состояний? Уже в античности были высказаны некоторые соображения, объясняющие этот странный недочет. Упомянем отдающий явной иронией вариант ответа Лактанция, дескать, стоикам «не хватило изобретательности, чтобы заменить четвертую страсть»<sup>5</sup>. Были попытки и более содержательных объяснений. Так, Дж. Диллон находит у Филона Александрийского в качестве соответствия печали (λύπη) «состояние уязвленной совести» (δεῦμος): «Сравнение со стоическим подходом (D.L. VII 116 = SVF III 431) показывает, что Филон делает важное добавление,

<sup>2</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. VII 110 (SVF I 205, 211; II 828; III 412), VII 114 (SVF III 400).

<sup>3</sup> Диоген Лаэртский VII 110, 116.

<sup>4</sup> Диоген Лаэртский VII 114, 116 (SVF III 400, 412). Вслед за Цицероном благие страсти можно обозначить как эмоциональные «разумно-нравственные состояния» (constantia), обладающие в качестве определяющего признака свойством разумности. О благих страстях и о «благострастии» как способе взаимодействия с безразличным см.: Санжеников А.А. Влечение и его роль в этике стоиков // Вестн. НГУ. Т. 11. Вып. 2. 2013. С. 120–125.

<sup>5</sup> Фрагменты ранних стоиков / Пер. А.А. Столярова. М.: ГЛК, 2002. Т. III. Ч. 1. С. 167. Фрг. 437.

а именно, вводит рациональный эквивалент для состояния печали»<sup>6</sup>. Солидарен с Филоном, согласно Дж. Диллону, и Плутарх из Херонеи, который в сочинении «О нравственной добродетели» (*Virt. mor.* 9, 449a) тоже указывает на предполагаемую замену для «скорби», а именно «совесть»: «[Стоики,]... тем не менее, называют совестливость стыдливостью, наслаждение – радостью, а пугливость – осмотрительностью. И никто, пожалуй, не упрекнул бы их за такое словопотребление, если бы они называли эти страсти более приятными именами, когда они подчиняются разуму, а другими, когда они противоречат и вредят ему. Но если, уличенные слезами, дрожью, смелой цвета лица, они вместо скорби и печали называют эти явления некими “угрызениями” и “сокрушениями”, тут они явно занимаются измышлением и обращаются с ними софистически»<sup>7</sup>. Можно предположить, что Плутарх действительно транслирует мнение стоиков, подыскавших подходящее объяснение в ответ своим критикам. Кроме того, все тот же Дж. Диллон со ссылкой на Цицерона отмечает, что «стоики допускали только три *εὐπάθειαι*, считая, что скорбь по природе своей иррациональна»<sup>8</sup>. Данное объяснение нельзя признать корректным, поскольку все «неблагие страсти» иррациональны. Вместе с тем заслуживает внимания еще одно суждение Цицерона, который в сочинении «Тускуланские беседы» и формулирует проблему, и подсказывает возможный ответ, не имеющий отношения к иррациональности: «По отношению к присутствующему злу мудрец не имеет никаких эмоций, а немудрые испытывают скорбь, поскольку подвластны воздействию мнимого зла и души их расслабляются и сжимаются, не повинуюсь разуму... Итак, страстей всего четыре, а благих эмоций – разумно-нравственных состояний – три, поскольку скорбь не имеет разумной противоположности»<sup>9</sup>.

Итак, в этом тексте Цицерон говорит о том, что скорбь есть нечто, соотнесенное с присутствующим (наличным бытием), отождествляемым стоиками со сферой безразличного, не имеющего отношения к благим эмоциям. Параллелизм существования блага и безразличного

---

<sup>6</sup> Диллон Дж. Средние платоники / Пер. Е.В. Афонасина. СПб.: Алетейя, 2002. С. 157. Ср. с трактовкой А.А. Столяровым страстей как дисфункции рационального начала: ФРС I. С. 198. Фрг. 570, прим. 4.

<sup>7</sup> Цит. по: Фрагменты ранних стоиков. Т. III. Ч. 1. С. 168–169. Фрг. 439. См. также I 212 (SVF III 481), где А.А. Столяров предлагает перевод: «скорбь есть мнение о свежем (*πρόσφατος*) присутствии зла».

<sup>8</sup> Диллон Дж. Средние платоники. С. 157.

<sup>9</sup> Фрагменты ранних стоиков. Т. III. Ч. 1. С. 168. Фрг. 438.

исключает какое-либо их пересечение. У Эпиктета об этом сказано так: «Ты должен тщательно работать или над своей верховной частью души или над тем, что относится к внешнему миру... то есть иметь установку философа или профана»<sup>10</sup>. Кроме того, в указанном противоречии в классификации страстей акцентируется момент осуществления события, его реальности, в то время как остальные страсти – вероятностны (страх есть ожидание зла) либо мнимы (как наслаждение). Но главное – им можно определить однозначное соответствие в ряду благих эмоций, поскольку они имеют, если можно так выразиться, «законное» отношение к душе и только к ней. Тем более что благо в стоицизме признается в качестве неизменного состояния ведущей части души.

Во-вторых, присутствующее зло реально и испытываемая по отношению к нему скорбь, будучи переживанием, как мнимое зло является нонсенсом, «пустым притяжением», согласно терминологии стоиков. Эпиктет употребляет передающее данный смысл и имеющее субъективную доминанту выражение «пустое желание»<sup>11</sup>. Таким образом, скорбь испытывается только в отношении наличного бытия, в ином отношении она не существует, поэтому ей и нет соответствия среди благих эмоций, относящихся к сфере не столько даже переживаний (чувство есть барометр настоящего)<sup>12</sup>, сколько представлений (категория возможности).

Текст «Бесед» Эпиктета позволяют более основательно разьяснить означенную проблему и более четко расставить акценты. Следуя нормативной школьной схеме противопоставления внешнего и внутреннего, Эпиктет развивает раннестоическое учение о том, что «в нашей власти» (τὰ ἐφ' ἡμῖν), актуализируя тем самым тему субъективности, сфокусированную в его концепции на проблеме выбора. Осуществление же выбора означает различение блага, зла и безразличного.

Из двух постулатов, упоминаемых Эпиктетом и имеющих для стоика характер этической аксиомы, – а именно: «вне свободы выбора ничто не есть ни благо, ни зло» и «не направлять нужно положение вещей, а следовать ему», – внимания в контексте рассматриваемой проблемы заслуживает первый<sup>13</sup>. Благо Эпиктет квалифицирует как нечто, что пребывает во внутреннем мире субъекта, в пространстве

<sup>10</sup> *Эпиктет*. Беседы, III 16. С. 179.

<sup>11</sup> *Эпиктет*. Беседы, III 16. С. 179.

<sup>12</sup> *Doxographi Graeci* / Ed. H. Diels. Berlin: G. Reimer, 1879. Frg. 4. 8. 1.

<sup>13</sup> *Эпиктет*. Беседы, III 10. С. 172.

свободы воли: «Кто будет считать благом что-то иное, кроме того, что зависит от свободы выбора, – рассуждает философ-стоик, – тот пусть завидует, пусть жаждет, пусть льстит»<sup>14</sup>. Ту же мысль философ высказывает многократно: «прорицатель, сообщающий сущность блага и зла – внутри нас»<sup>15</sup>. «Иное» (чужое) определяется Эпиктетом как тело, то есть как то, что изменчиво. При этом иное лежит вне интересов субъекта: «никогда не притязай ни на что чужое»<sup>16</sup>. В главе «О безразличном» Эпиктет отождествляет свободу выбора с самим благом: «свобода воли может быть сохранена неизменной, если ты хочешь сохранить ее неизменной как в том, так и в другом месте»<sup>17</sup>. Все внешнее должно беспокоить мудреца лишь в пределах разумного<sup>18</sup>, при этом разумное соотнесено у Эпиктета с соразмерным. Принцип разумной соразмерности постулируется Эпиктетом уже в разделе «С чего начинается философия», где он говорит о задаче философов устанавливать мерки<sup>19</sup>. Эти мерки есть не что иное, как должное.

Наконец, важно не столько то, что нечто, вызывающее скорбь, выводит сферу чувств за пределы разумного отношения (а ведь существенным для проявления свободы выбора (προαίρεσις) является обладание разумным суждением), сколько то, что называется у Эпиктета «убеждением», причем это «убеждение» даже предпочтительнее «суждения»<sup>20</sup>. И оно оказывается вне пределов ценностной оппозиции «благо – зло». Так, высказывание о внешнем событии: «независящее от свободы воли – не зло» дополнительно разъясняет вопрос об отсутствии противоположения у скорби<sup>21</sup>. Здесь есть еще один важный аспект: свобода выбора оказывается в пределах не только разума, но и психологии субъекта. Не случайно проблема выбора рассматривается у Эпиктета в контексте темы неустойчивых представлений<sup>22</sup>.

Противопоставив общие понятия представлениям, Эпиктет указал на трудности процедуры применения общих понятий к частным слу-

---

<sup>14</sup> Эпиктет. Беседы, III 10. С. 172. Я сохраняю здесь, следуя за переводчиком, перевод «свобода воли».

<sup>15</sup> Эпиктет. Беседы, II 7. С. 104.

<sup>16</sup> Эпиктет. Беседы, III 10. С. 172.

<sup>17</sup> Эпиктет. Беседы, II 6–7. С. 104.

<sup>18</sup> Эпиктет. Беседы, III 10. С. 172.

<sup>19</sup> Эпиктет. Беседы, II 11. С. 114.

<sup>20</sup> Эпиктет. Беседы, II 9. С. 109.

<sup>21</sup> Эпиктет. Беседы, III 8. С. 168.

<sup>22</sup> Эпиктет. Беседы, III 12. С. 174.

чаем. Обсуждение этих частных случаев как раз и затрагивало тему представления. Специфика представлений выявляет и особую роль разума в ситуации выбора. Эпиктет дает определение разума, во-первых, с точки зрения его структуры: «система, состоящая из определенных представлений», и во-вторых, с точки зрения его функции: «пользоваться как должно представлениями»<sup>23</sup>. Эта же способность определена в качестве сущности блага: «Благом называется сама мудрость, исследующая благо, зло и то, что ни то ни другое»<sup>24</sup>. Поэтому «должное» оказывается соотношенным со сферой представлений, природа которых у стоиков, в свою очередь, некоторым образом соотносена с понятием «бестелесное»: определение «представления» (φαντασία) как «пустого притяжения» вкуче с понятиями «воображаемое» и «призрачное», также сопряженных с понятием пустоты, позволяет предполагать наличие состояния, близкого по смыслу указанной коннотации бестелесности<sup>25</sup>.

В другом месте, говоря об отличии человека от неразумных существ, Эпиктет разъясняет попутно, что значит «должно»: «Они нужны были богу как пользующиеся представлениями, а мы – как понимающие в пользовании»<sup>26</sup>. Итак, задача человека, согласно Эпиктету, заключается в том, чтобы «понимать представления и различать их» – своего рода герменевтическая задача<sup>27</sup>. «Дело философа, – говорит он далее, – одобрять и различать представления и не принимать ни одно не одобренным». Речь идет об исследовании разумом самого себя, и эта углубленная саморефлексия заключается в анализе и, так сказать, правильной сортировке представлений, которую вслед за Плутархом можно описать как процесс «глубинной проницаемости, необходимой для произрастания добрых дел»<sup>28</sup>. Хотя Дж. Диллон не считает пози-

<sup>23</sup> *Эпиктет*. Беседы, I 20. С. 74.

<sup>24</sup> *Эпиктет*. Беседы, I 20. С. 74.

<sup>25</sup> SVF II 54. *Sextus Empiricus*. Adversus dogmaticos // Opera / Ed. H. Mutschmann. Vol. 1. Lipsiae: V.G. Teubner, 1984. VIII 2 67. Следует принимать во внимание упоминание о представлениях, «возникших не от реально наличной предметности», см. перевод и прим. А.А. Столярова: Фрагменты ранних стоиков. Т. I. С. 29–34. Фрг. 60; см. также: *Степанова А.С.* Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры. СПб.: Петрополис, 2012. С. 180.

<sup>26</sup> *Эпиктет*. Беседы, I 6. С. 49.

<sup>27</sup> *Эпиктет*. Беседы, I 6. С. 49. Человек создан не только созерцателем, но *исполнителем*, ἐξήγητὴν αὐτῶν – *Epicetus*. Plácitas. Libro 1 / Texto revisado y traducido por Pablo Jordán. T. 1. Barcelona, 1952. P. 42.

<sup>28</sup> *Плутарх*. О подавлении гнева / Пер. Я. Боровского // Плутарх. Сравнительные

цию Филона Александрийского полностью стоической в той ее части, в которой стоическое определение страстей как «неумеренных импульсов» связывается Филоном со злыми чертами характера, при уподоблении их «непокорной упряжке коней из “Федра”», все же он приводит и доказательство обратного: «В комментарии на Быт. 9:3... Филон на стоический манер противопоставляет страсти и соответствующие им εὐλάθειαι, или “приемлемые чувственные состояния”»<sup>29</sup>. Более того, Филон даже утверждал, что «страсти могут пойти человеку на пользу, если он научится правильно их использовать». Так, «печаль и страх постоянно “уязвляют” душу, не позволяя ей чрезмерно расслабляться»<sup>30</sup>. При таком понимании «скорбь» (печаль) возводится до положения εὐλάθειαι. Некоторые страсти Филон одобрял, например, жалость «как важнейшую из страстей, наиболее близкую разумной части души»<sup>31</sup>. Доктрина полного искоренения страстей смягчается и заменяется идеей достижения контроля над ними (термин μετριοπάθειαι). Дж. Диллон полагает также, что Филон первый сообщает нам об изменениях в стоической доктрине, произошедших в «александрийском стоическом платонизме»<sup>32</sup>. Так или иначе, нечто подобное мы обнаруживаем и в учении Эпиктета, только роль страстей у римского стоика играют представления.

Страсти в понимании Эпиктета находятся в пределах системы представлений, то есть имеют отношение к их содержанию: «Перед чем-то ожидаемым возникает страх»; но «ожидаемое – это твое!»; «при наступлении этого (ожидаемого) наступает скорбь». Это – другая ситуация: «Какое отношение к тебе имеет скорбь?», – спрашивает Эпиктет, повторяя мысль, что сущность блага и зла – в самом субъекте<sup>33</sup>. Скорбь же имеет смысл только в проекции уже произошедшего, о чем нет и не может уже быть никакой рефлексии, сопряженной с разумом. Он вновь и вновь повторяет: к тому, что при тебе, ко всему твоему у тебя стремление соразмерное (разумное), а к не зависящему от свободы воли – неразумное<sup>34</sup>. Любопытно сравнить эти рассуждения стоиков с учением Аристотеля о добродетели и страстях. Аристо-

---

жизнеописания. Трактаты и диалоги. М.: Рипол Классик, 1997. С. 427.

<sup>29</sup> Диллон Дж. Средние платоники. С. 156.

<sup>30</sup> Цит. по: Диллон Дж. Средние платоники. С. 156.

<sup>31</sup> Цит. по: Диллон Дж. Средние платоники. С. 156.

<sup>32</sup> Диллон Дж. Средние платоники. С. 156. Как высшая контролирующая страсти инстанция с термином μετριοπάθειαι коррелирует σφροσύνη.

<sup>33</sup> Эпиктет. Беседы, IV 1. С. 223.

<sup>34</sup> Эпиктет. Беседы, IV 1. С. 224.

тель относил добродетели к складу души, противопоставляя их страстям («гнев, желание и тому подобное») <sup>35</sup>. Говоря о сострадании, Аристотель упоминает о скорби, соотнося эту страсть со складывающимися пагубными обстоятельствами или со случаем, то есть явным образом связывая с «внешним» миром <sup>36</sup>. Из текста «Бесед» явствует, что слово «обстоятельства» (περίστασις) у Эпиктета значит не просто «испытания, перипетии», но и передает смысл того, что он называет «внешними благами» <sup>37</sup>.

Посвятив особую главу теме «Как бороться с представлениями?», Эпиктет высказывает мысль не столько о борьбе с ними, сколько об умелом их использовании. Этот ход мысли соответствует общестоиической практике различения представлений на истинные и ложные: «представления одни – истинны, другие – ложны» <sup>38</sup>. Страсть (аффект), являясь функцией представления (чем подчеркивается момент ее активности) способствует усвоению многообразных впечатлений, получаемых от внешнего мира. Задача осложняется тем, что общие представления (одинаковые у всех) по-разному преломляются на практике (то, что Эпиктет называет частными случаями), не случайно борьбу с обстоятельствами и связанную с ней ситуацию выбора он уподобляет игре <sup>39</sup>. По существу, Эпиктет рассматривает проблему вероятностных событий и принятия решений путем использования меры применительно к этике, точнее, теории поведения. Верным в учении Стои считалось то представление, которое происходит от действительно происходящего, при этом «представление есть изме-

<sup>35</sup> Аристотель. Риторика, II 12. С. 91.

<sup>36</sup> Аристотель. Риторика, II 8. С. 91.

<sup>37</sup> Эпиктет. Беседы, I 6. С. 51. Термин περίστασις явно соотнесен с τὸ ἡγεμονικόν, см.: Epictetus. Pláticas. Libro I. T. 1. P. 79. Кроме того, затруднение вызывает прочтение фразы из фрагмента I 8 (С. 55), в котором дается определение блага: «Но все же, если ты спросишь меня, что есть благо человека, я не могу сказать тебе иного, кроме того, что это определенная свобода воли». Для обозначения свободы воли используется термин προαίρεσις – выбор. Во фрагменте у Эпиктета этот термин сочетается с термином представление (φαντασία) – προαίρεσις φαντασιῶν. Переводчиком вследствие непонятности такого сочетания слов предлагаются варианты конъектуры: 1) «Свобода воли, способная пользоваться представлениями» и 2) «Свобода воли и пользование представлениями» (С. 275). На мой взгляд, перевод «свобода выбора представлений» снимает затруднение, передавая смысл учения Эпиктета.

<sup>38</sup> Doxographi Graeci. Fr. 4. 9.

<sup>39</sup> Эпиктет. Беседы, I 24. С. 80.

нение в душе, возникающее от происходящего, которое осознается»<sup>40</sup>. Этот момент осознания, согласно концепции Стои, связан с «одобрением» (согласием, *συγκατάθεσις*). Термином «одобрение» стоики обозначали познавательную активность человеческого духа<sup>41</sup>. В то же время именно в данном пункте намечается расхождение во взглядах ранних стоиков и Эпиктета, апеллирующего к внутреннему плану. «Кто может помешать мне вопреки моему представлению?» – восклицает римский стоик<sup>42</sup>. Представление оказывается в сфере притяжения согласия и транслируется, оказывая влияние на поведение человека. «Помешать можно брэнному телу, но не согласию», – продолжает он, разводя телесный и бестелесный планы бытия, и завершает мысль: стремиться можно только к тому, что твое<sup>43</sup>. Исследователи отмечают удивительный для учения стоиков факт: в теории Эпиктета, представляющей собой компендиум паренетических топов, отсутствует «деление безразличного на предпочитаемое и непредпочитаемое, учение о первичном по природе, и уж вовсе нет речи о расширении блага за счет чего-то внешнего»<sup>44</sup>. Эта особенность только подтверждает актуализацию Эпиктетом темы нахождения и развития некоего выявляющего скрытый смысл внутреннего, природного характера (свойства) в человеке. Эпиктет, по существу, говорит об эффективности безразличного. Как это возможно? Рассуждение Эпиктета порой доходит до парадокса, когда внешний план переходит во внутренний, отношения переворачиваются: «Да сама буря, – восклицает он, – что есть иное, как не представление?»<sup>45</sup>. Поэтому у Эпиктета существенно сглаживается подчеркивавшийся ранними стоиками антагонизм между разумом и аффективной частью души (вспомним – «ум, претерпевающий от представлений»<sup>46</sup>). Говоря об устойчивых внутренних состояниях и способностях души, обусловленных представлениями, Эпиктет указывает на возможность их

---

<sup>40</sup> SVF II 54.

<sup>41</sup> Степанова А.С. Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры. С. 174–178. В этом смысле характерен приводимый Эпиктетом пример с вопросом о двух дорогах (см.: *Эпиктет. Беседы*. С. 105). Перевод *συγκατάθεσις* словом «одобрение» предпочтителен, так как указывает на активность – на момент принятия решения.

<sup>42</sup> *Эпиктет. Беседы*, IV 1. С. 224.

<sup>43</sup> *Эпиктет. Беседы*, IV 1. С. 222.

<sup>44</sup> *Столяров А.А. Стоя и стоицизм*. М., 1995. С. 312.

<sup>45</sup> *Эпиктет. Беседы*, II 18. С. 132.

<sup>46</sup> *Sextus Empiricus. Adversus dogmaticos*, VII 44.

обновления благодаря усилиям субъекта. Поэтому он демонстрирует новое, более широкое понимание ведущей части души (τὸ ἡγεμονικόν)<sup>47</sup>. Постулат основателя Ранней Стои Зенона «сама природа ведет нас к добродетели» трансформируется в постулат Эпиктета «стремиться можно только к тому, что твое», подчеркивающий этико-психологическую доминанту учения позднего стоика. Хотя стоическое понятие «предпочитаемое безразличное» уже содержит потенциал для последующей коррекции учения.

Таким образом, у Эпиктета осуществление выбора означает не только различие блага, зла и безразличного, но прежде всего различие представлений, в результате чего мысль оказывается интенсивно работающей именно в контексте противоположности благо–зло.

Возвращаясь к проблеме поиска однозначного соответствия «не благим страстям» «благих» и отсутствия у стоиков замены для такой страсти как «скорбь», следует иметь в виду, что Эпиктет, хотя и разграничивал такие факторы как «зависящее от свободы воли» и «не зависящее от нее», но склонялся к не слишком строгому выводу, предполагавшему совмещение двух вариантов отношения к ситуации принятия решения – осмотнительное и смело уверенное. По существу, у Эпиктета понятие действительного зла выносится за рамки нормативных предписаний. Действительное зло оказывается актуальным только в соотношении с мнимым злом, квалифицировать которое и должно свободное волевое действие посредством анализа представлений. В результате правильного выбора (осмотнительности, связанной со свободой воли) наступает и уверенное отношение к злу, которое оказывается не существующим (либо уже осуществившемся, либо являющимся мнимым содержанием представления). Осмотнительность и смело уверенное отношение относятся к разным планам бытия (внешнему и внутреннему) и поэтому не противоречат друг другу.

Таким образом, трудности, с которыми сталкивались стоики в их попытке соотнести внешний и внутренний планы бытия, согласовать такие феномены, как благо, зло и безразличное, что обнаружилось и при попытке классификации «неблагих» и «благих» страстей,

---

<sup>47</sup> Перевод «верховная» (в смысле главенствующая, значимая) возможен с учетом комментария, перевод «ведущая» указывает на смысловую глубину термина. Именно поэтому интерпретация Риста («личность», «индивидуальность») может считаться наиболее отвечающей пониманию Эпиктета, см.: *Rist J.M. Stoic philosophy. Cambr., 1969. P. 22 (примеч. 5 к I 1).*

привели в более поздний период существования школы (мы это видим в учении Эпиктета) к актуализации личностного начала, к концептуализации свободы выбора и в целом феномена свободы.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аристотель*. Риторика // Аристотель. Риторика. Поэтика. М.: Лабиринт, 2007.
- Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979.
- Марк Аврелий Антонин*. Размышления / Пер. С. Котляревского. Репринт. Магнитогорск, 1994.
- Плутарх*. О подавлении гнева / Пер. Я. Боровского // Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Трактаты и диалоги. М.: Рипол Классик, 1997.
- Фрагменты ранних стоиков / Пер. А.А. Столярова. М.: ГЛК, 1998. Т. I.
- Фрагменты ранних стоиков / Пер. А.А. Столярова. М.: ГЛК, 2002. Т. III. Ч. 1.
- Эпиктет*. Беседы // Беседы Эпиктета / Пер. Г.А. Тароняна. М.: Ладомир, 1997.
- Arnim I. Stoicorum veterum fragmenta*. Vol. II. Lipsiae: B. G. Teubner, 1979.
- Doxographi Graeci* / Ed. H. Diels. Berolini: G. Reimer, 1879.
- Épictète*. Entretiens: 4 Tomes / Texte établi et traduit par J. Souilhé. T. 1. P.: Les Belles Lettres, 1949.
- Epictetus*. Plácitas. Libro 1 / Texto revisado y traducido por Pablo Jordán. T. 1. Barcelona, 1952.
- Sextus Empiricus*. Adversus dogmaticos // Opera / Ed. H. Mutschmann. Vol. 2. Lipsiae: B.G. Teubner, 1984.
- Диллон Дж.* Средние платоники / Пер. Е.В. Афонасина. СПб.: Алетейя, 2002.
- Санжениаков А.А.* Влечение и его роль в этике стоиков // Вестн. НГУ. Сер. Философия. 2013. Т. 11. Вып. 2. С. 120–125.
- Степанова А.С.* Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры. СПб.: Петрополис, 2012.
- Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М.: Ками Групп, 1995.
- Таронян Г.А.* Примечания к Беседам Эпиктета // Беседы Эпиктета / Пер. Г.А. Тароняна. М.: Ладомир, 1997.
- Rist J.M.* Stoic philosophy. Camb., 1969.

### Stepanova Anna Sergeevna

DSc in philosophy, professor at the Herzen State Pedagogical University of Russia, 48, Moika Emb., Saint-Petersburg, 191186, Russia. E-mail: a-step@mail.ru.

### The Good, the Evil and the Indifferent in Epictetus' Conception of Freedom of Choice

This article discusses some of the consequences of the Stoic arguments about the Good, the Evil and the Indifferent that were developed in the teachings of Epictetus. Some kind of a softening of the moral rigorism of the Early Stoics helped him to formulate a more existential theory of human action, based on the idea of freedom of choice. Special attention is given to the problem of opposition between «what is in our power» and «what is not in our power», as well as to the problem of relevant classification of the passions in the teachings of the Stoic School. The second problem is linked to the problem of searching for an adequate correspondence for the term «not good passions». In addition, the article provides an explanation of why there is no any positive equivalent to the «sorrow» in the text by Epictetus. The author comes to the conclusion that the arguments used by Epictetus show that the concept of real evil finds meaning only in its relation to the concept of imaginary evil: There cannot be a good one to one correspondence for the term «imaginary evil» among the «good passions».

**Keywords:** Ancient philosophy, Stoicism, Ethics, Epictetus, the Good, the Indifferent, choice, the Evil, the Preferred, view, freedom of will, passion.

## REFERENCES

- Aristotle. “Ritorika” [Rhetoric], in: Aristotle. *Ritorika. Poetika* [Rhetoric. Poetics]. Moscow: Labirint Publ., 2007. (In Russian)
- Diogenes Laertius. *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitykh filosofov* [Lives of Eminent Philosophers]. Moscow: Mysl' Publ., 1979. (In Russian)
- Marcus Aurelius. *Razmyshleniya* [Meditations], transl. by S. Kotlyarevskii. Reprint. Magnitogorsk, 1994. (In Russian)
- Plutarchus. “O podavlenii gneva” [On the Control of Anger], transl. by Ya. Borovskiy, Plutarchus. *Sravnitel'nye zhizneopisaniya. Traktaty i dialogi* [Parallel Lives. Treatises and Dialogues]. Moscow: Ripol Klassik Publ., 1997. (In Russian)
- Fragmenty rannikh stoikov* [Fragments of the Early Stoics], transl. by A.A. Stolyarov. Vol. I. Moscow: GLK Publ., 1998. (In Russian)
- Fragmenty rannikh stoikov* [Fragments of the Early Stoics], transl. by A.A. Stolyarov. Vol. III, part 1. Moscow: GLK Publ., 2002. (In Russian)
- Epictetus. *Besedy Epikteta* [Discourses], transl. by G.A. Taronyan. Moscow: Ladomir Publ., 1997. (In Russian)
- Arnim, I. *Stoicorum veterum fragmenta*. Vol. II. Lipsiae: B.G. Teubner, 1979.
- Doxographi Graeci*, ed. H. Diels. Berolini: G. Reimer, 1879.
- Épictète. *Entretiens: 4 Tomes*, texte établi et traduit par J. Souilhé. T. 1. Paris: Les Belles Lettres, 1949.
- Epictetus. *Plácitas. Libro I*, texto rivisado y traducido por Pablo Jordán. T. 1. Barcelona, 1952.
- Sextus Empiricus. “Adversus dogmaticos”, *Opera*, ed. H. Mutschmann. Vol. 2. Lipsiae: B.G. Teubner, 1984.

Dillon, J. *Srednie platoniki* [The Middle Platonists], transl. by E.V. Afonasin. St.Petersburg: Aleteiya Publ., 2002. (In Russian)

Sanzhenakov, A.A. “Vlechenie i ego rol' v etike stoikov” [The Impulse and Its Role in Stoic Ethics], *Vestnik NGU*, ser. Filosofiya, 2013, vol. 11, no 2, pp. 120–125. (In Russian)

Stepanova, A.S. *Filosofiya Stoi kak fenomen ellinisticheskoi-rimskoi kul'tury* [Philosophy of the Stoa as phenomenon of the Hellenistic-Roman culture]. St. Petersburg: Petropolis Publ., 2012. (In Russian)

Stolyarov, A.A. *Stoya i stoitsizm* [Stoa and Stoicism]. Moscow: Kami Grup Publ., 1995. (In Russian)

Taronyan, G.A. “Primechaniya k Besedam Epikteta” [Notes to the Discourses], *Besedy Epikteta* [Discourses], transl.by G.A. Taronyan. Moscow: Ladomir Publ., 1997. (In Russian)

Rist, J.M. *Stoic philosophy*. Cambridge, 1969.

*Хорьков М.Л.*

кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии Российской академии наук, ул. Волхонка, 14/1, Москва, 119991 Россия. E-mail: mkhorkov@mail.ru

## **Дискуссии об активном интеллекте в начале XIV в. и «Базельский компендий»**

**Аннотация.** В статье предпринимается детальный анализ дискурса, связанного с проблемой активного интеллекта и представленного в анонимном латинском компендии, озаглавленном «Заключается ли блаженство в активном интеллекте?» (Basel, UB, ms B III 22, ff. 182ra–183vb). Этот текст, написанный в форме *quaestio*, представляет собой обзор теорий активного интеллекта от Платона до Дитриха Фрайбергского. Он издавался дважды: впервые в 1936 г. Мартином Грабманом и во второй раз в 2004 г. Алессандрой Беккариси. Считается, что данный компендий был составлен в Базеле в начале XIV в. неизвестным доминиканцем. Критикуя в своем тексте онтологию исключающего всякую множественность единства интеллекта и рациональной души как основу блаженства (теория Дитриха Фрайбергского), анонимный автор компендия в конце концов соглашается с иной концепцией активного интеллекта, атрибутируемой Фоме Аквинскому, в то время еще не провозглашенному святым (в тексте он назван «братом Фомой», *frater Thomas*). В статье детально описываются теории активного интеллекта, известные из сочинений средневековых доминиканских схоластических мыслителей: Альберта Великого, Фомы Аквинского, Дитриха Фрайбергского, Майстера Экхарта. Эти теории рассматриваются в их связи с дебатами об отношении активного интеллекта к блаженному человеческому существованию, которое представляется глубоко укорененным в интеллектуальной природе человеческой души. Наибольшее внимание в статье уделено вопросам о том, почему главным объектом критики в томистски ориентированном Базельском компендии является теория Дитриха Фрайбергского и почему теории Альберта Великого и Майстера Экхарта в этом тексте практически не упоминаются. Статью сопровождает полный перевод Базельского компендия с латинского языка на русский, выполненный М.Л. Хорьковым.

**Ключевые слова:** Европейская философия эпохи Средневековья, средневековый аристотелизм, теория интеллекта, схоластика, немецкая доминиканская школа, Альберт Великий, Фома Аквинский, Дитрих Фрайбергский, Майстер Экхарт.

Когда Мартин Грабман готовил в первой половине 1930-х гг. к публикации обнаруженный им в библиотеке Базельского университета компендий об активном интеллекте (Basel, UB, ms B III 22, ff. 182a-183vb)<sup>1</sup>, то содержание, общая направленность и контекст создания этого текста не вызывали у него больших вопросов. В самом деле, характер этого сочинения указывал на то, что его автором должен был быть монах-доминиканец, по-видимому, живший в Базельском конvente ордена братьев-проповедников в начале XIV в.<sup>2</sup> Содержание текста свидетельствует о его знакомстве с актуальными дебатами, в которые в то время были вовлечены ученые доминиканцы, а это означает, что составитель компендия должен был учиться в Парижском университете или, по крайней мере, в доминиканском *studium generale* в Кельне. Свое сочинение он, по-видимому, составил в период между 1308 и 1323 гг.<sup>3</sup> для одного из этих учебных заведений, а, может быть, и для *studium* Базельского конвента, где молодые монахи должны были изучать основы философии перед тем, как отправиться для продолжения своего образования в Кельн.

Значительную часть кодекса, составной частью которого является компендиум об активном интеллекте, занимают философские и богословские сочинения доминиканца Гервея Наталия.<sup>4</sup> Вопрос о том, является ли он также и автором компендия об активном интеллекте, остается не решенным. М. Грабман и А. Беккариси полагают, что

---

<sup>1</sup> Этот текст издавался дважды. Первый раз – в 1936 г. Мартином Грабманом (Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom Nous poietikos nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel, Untersuchung und Textausgabe von M. Grabmann. München, 1936. S. 85–102), который сопроводил его пространным исследованием содержания Базельского компендия. Более новое издание было подготовлено Алессандрой Беккариси и увидело свет в 2004 г. (*Anonymus. Quaestio utrum beatitudo consistat in intellectu agente // Texte aus der Zeit Meister Eckharts. Bd. 2 / Ed. A. Beccarisi. Hamburg: Meiner, 2004. P. 223–238*); в этом издании, в целом отличающимся более качественной редакцией текста и более проработанным критическим аппаратом, к сожалению, отсутствуют как подробное введение, так и сколько-нибудь пространные комментарии.

<sup>2</sup> *Grabmann M. Mittelalterliche Deutung und Umbildung. S. 5, 61; Beccarisi A. Texte aus der Zeit Meister Eckharts. P. 222.* На листе 183vb есть владельческая пометка о принадлежности рукописи Базельскому конвенту доминиканцев: «Iste liber est fratrum ordinis predicatorum conventus basilienensis» (*Grabmann. S. 4*).

<sup>3</sup> *Grabmann M. Mittelalterliche Deutung und Umbildung. S. 5; Beccarisi A. Texte aus der Zeit Meister Eckharts. P. 222.*

<sup>4</sup> *Grabmann M. Mittelalterliche Deutung und Umbildung. S. 3–4.*

авторство Гервея Наталия в данном случае маловероятно.<sup>5</sup> В этом компендии М. Грабман видел, прежде всего, текст, составленный в форме маленькой, по форме и содержанию схоластической, суммы знаний по отдельному философскому вопросу с целью сообщить братьям-проповедникам некоторый набор ключевых сведений об активном интеллекте, причем, в краткой и ясной форме.<sup>6</sup> Недвусмысленная томисткая ориентация компендия была для Грабмана, скорее, свидетельством непредвзятого стремления анонимного составителя этого текста к ясности и простоте, а, следовательно, и к рассудительной взвешенности, которая, по убеждению Грабмана, отличала труды и самого Фомы Аквинского.

Для того, чтобы усомниться в такой схеме интерпретации Базельского компендия как единственно возможной и исчерпывающей, достаточно задать лишь несколько очевидных вопросов и попытаться найти на них ответ. Прежде всего, почему анонимный автор, или составитель, Базельского компендия придает именно активному интеллекту настолько важное значение, что решается посветить ему отдельный текст? Этот вопрос тем более важен, что при жизни Фомы Аквинского, правоту и глубину позиции которого берется отстаивать этот неизвестный автор компендия, гораздо более важными в свете дискуссий с латинскими аверроистами представлялись вопросы о возможном (пассивном) интеллекте и о единстве интеллекта. Между тем, оба эти вопроса в компендии никак не затрагиваются, а аверроистская позиция совершенно не артикулируется как однозначный объект для критики. В этом тексте расставляются иные акценты, которые, насколько можно предположить, целиком и полностью обусловлены дискуссиями, актуальными для начала XIV в. Исходя из этого контекста, было бы, далее, крайне интересно попытаться объяснить симптоматическое отсутствие в компендии описаний теорий двух мыслителей из числа немецких доминиканцев, без которых дискуссии начала XIV в. о природе и роли активного интеллекта трудно себе представить: Альберта Великого и Майстера Экхарта. Первый упоминается в Базельском кодексе лишь вскользь, о втором же не говорится совершенно. Если составитель компендия, который, скорее всего, сам был доминиканцем, действительно стремился, прежде всего, к тому, чтобы продемонстрировать глубину и состоятель-

<sup>5</sup> *Grabmann M. Mittelalterliche Deutung und Umbildung. S. 4; Beccarisi A. Texte aus der Zeit Meister Eckharts. P. 219.*

<sup>6</sup> *Grabmann M. Mittelalterliche Deutung und Umbildung. S. 54.*

ность учения Фомы Аквинского по сравнению с оппонировавшими ему точками зрения, к числу которых, безусловно, относились теории Альберта и Экхарта, то неупоминание этих имен в его тексте, по меньшей мере, странно. Но замалчивание иногда бывает красноречивее любого эксплицитного высказывания. Поэтому, возможно, этот компендий не так прост, как это может показаться на первый взгляд, и его следует все же читать в другом, не столь однозначном ключе региональной конвентуальной пропедевтики?

Как таковая, тема активного интеллекта была для средневековой философии, конечно, отнюдь не новой. О ее глубоких истоках известно и автору компендия: он начинает ее с Платона. Хотя сама обсуждаемая в компендии проблема, равно как и используемая в этом тексте терминология, очевидно, связаны с философией Аристотеля. Как известно, в третьей книге «О душе» Аристотеля<sup>7</sup> учение об активном интеллекте (*nous poiētikos*) изложено очень кратко и неоднозначно, что в результате вызвало множество вопросов и толкований, появившихся на протяжении многих столетий после смерти Стагирита. Для обсуждаемой в Базельском компендиуме проблематики ключевой, по-видимому, является интерпретация, предложенная Альбертом Великим, имя которого в этом тексте, впрочем, упоминается лишь вскользь. Отталкиваясь от текста Аристотеля, этот доминиканский наставник понимал активный интеллект в силу его максимальной несмешанности ни с чем телесным и его благородства как место присутствия божественного в душе. При этом он опирался не только на третью книгу «О душе», но также и на другой текст Аристотеля – «О происхождении животных», где говорится о том, что интеллект приходит «извне» и является божественным.<sup>8</sup> При этом важно отметить, что для Альберта Великого, как и для всей рецепции Аристотеля

---

<sup>7</sup> Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. III, 4–5, 429 b 22–430 a 25.

<sup>8</sup> Аристотель. О возникновении животных / Пер. с древнегреч., вступ. ст. и прим. В.П. Карпова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. II, 3, 736 b 27–29. Ср. латинский перевод Михаила Скота: *Aristotle. De animalibus*. Michael Scot's Arabic-Latin Translation III / Ed. A.M.I. van Oppenraaij. Leiden, N.Y., Köln: Brill, 1992. P. 72, 28: «et sequitur dicere quod intellectus tantum intrat ex extrinseco et quod ipse solus est divinus quoniam operatio eius non habet communicationem cum operatione corporali aliquo modo» («Вследствие этого следует сказать, что такой интеллект приходит извне и что он сам единственно божественный, поскольку его действие никоим образом не имеет никакого сообщения с чем-либо телесным»).

в первой половине XIII в., книги «De animalibus» представляли важность не только в плане натурфилософии, но и в плане метафизики и философской методологии в целом.<sup>9</sup> Доминиканский учитель отождествляет этот «божественный интеллект» с активным интеллектом, потому что, по его мнению, активность этого интеллекта может приходиться только извне как следствие вечной активности Первопричины, лучи которой нисходят на все сущее подобно свету. Иначе, полагает он, трудно будет объяснить, почему активный интеллект способен мыслить общими понятиями, т. е. обобщать и абстрагировать реальность.<sup>10</sup>

В таком понимании активного интеллекта как своего рода космического принципа разумной активности Альберт Великий, очевидно, следует Авиценне и «Книги о причинах». Поскольку активный интеллект должен мыслить постоянно и непрерывно, то он не может быть просто частью разумной человеческой души, которая мыслит далеко не постоянно. Следовательно, активность активного интеллекта – это результат эманации из Первопричины, озаряющий душу человека разумным светом. Для объяснения того, почему же тогда человек мыслит не всегда, тогда как эта эманация происходит всегда, задействованся второй элемент перипатетического учения об интеллекте – возможностный интеллект: озарение души светом разума происходит тогда, когда в душе для этого есть возможность, реализующаяся благодаря озарению свыше. Когда же реализоваться ей мешают другие части души, более подверженные телесному воздействию, то активный процесс мышления прерывается. В соответствии с этой логикой никогда не мыслит неразумная душа животных или растений – из-за отсутствия в ней самой возможности мыслить, хотя разумное божественное начало непрерывно воздействует также и на неразумных существ, упорядочивая их не за счет их собственной разумной активности, а посредством их разумно сотворенной и организованной природы.

<sup>9</sup> Köhler Th. W. Die wissenschaftstheoretische und inhaltliche Bedeutung der Rezeption von “De animalibus” für den philosophisch-anthropologischen Diskurs im 13. Jahrhundert // Aristotle’s Animals in the Middle Ages and Renaissance / Ed. by C. Steel, G. Guldentops, P. Beullens. Leuven: Leuven University Press, 1999. S. 249–274.

<sup>10</sup> Albertus Magnus. De universalibus, tr. II, c. 6 // Albertus Magnus. Über die Logik und Universalienlehre (lat.-dt.) / auf der Grundlage der Editio Coloniensis übers. und neu hrsg. von U. Petersen und M. Santos-Voya. Hamburg: Meiner, 2012. S. 154.

При этом Альберт Великий подчеркивает, что активный интеллект активен не потому, что его активность проистекает из Первопричины, но что он и проистекает из Первопричины, и воздействует на все, потому что всегда активен, т. е. активно мыслит.<sup>11</sup> Принцип активности активного интеллекта не просто универсален – он есть в каждой разумной душе. Это означает, что активный интеллект, действующий в душе каждого человека – это образ Божий (*imago dei*), присутствие которого объясняет сформулированную Аристотелем «божественность» ума.<sup>12</sup> Благодаря этому образу, т. е., в конечном счете, благодаря активности активного интеллекта, человек и достигает вечного блаженства.

При этом Альберт Великий частично критикует позицию Авиценны, согласно которой отделенность активного интеллекта не позволяет считать его в полной мере частью индивидуальной человеческой души. Для Альберта весь интеллект, и активный, и возможностный – это часть единой индивидуальной человеческой души.<sup>13</sup> Активность активного интеллекта в душе человека вызвана не влиянием извне, а собственной природой этого интеллекта, и больше ничем. Объясняет он это просто: истечение из Первопричины нельзя понимать как некую причинно-следственную связь. Поэтому активный интеллект активен как проистекающий из Первопричины, но это не означает, что он активен, *потому что* проистекает из нее. В противном случае, пришлось бы утверждать, что мы мыслим, потому что Бог разумен, а это абсурдное утверждение. Правильнее было бы сказать в соответствии с Книгой Бытия: Бог сотворил человека по Своему образу и подобию. Иначе говоря, мы разумны, потому что такими нас сотворил Бог. Связь здесь основана не на причинно-следственном воздействии одного бытия на другое. Она более глубокая и основана на том, что одно

---

<sup>11</sup> *Albertus Magnus. Liber de causis et processu universitatis a prima causa. I, 4, 8 // Albertus Magnus. Opera omnia. Editio Coloniensis. T. 17, pars 2 / Ed. W. Fauser. Münster: Aschendorff, 1993. P. 55, 80–82: «Supponimus etiam, quod intellectus universaliter agens non agit et constituit res nisi active intelligendo et intelligentias emittendo» («Мы также полагаем, что универсально активный интеллект не действует и не конституирует вещь иначе, как активно ее мысля и производя мыслимые умом содержания»).*

<sup>12</sup> *Albertus Magnus. De intellectu et intelligibili. I, 1, 6 // Albertus Magnus. Opera omnia. T. 9 / Ed. A. Borgnet. Paris: Apud Ludovicum Vivès, 1890. P. 486a.*

<sup>13</sup> См. подробнее: *Hellmeier P.D. Anima et intellectus. Albertus Magnus und Thomas von Aquin über Seele und Intellekt des Menschen. Münster: Aschendorff, 2011. S. 50, 70.*

бытие, вечное и непреходящее, обосновывает другое бытие, временное и преходящее. Данная дифференциация важна еще и потому, что первая связь может пониматься только как случайная: любая причинно-следственная связь, при которой взаимодействуют разнородные сущности, может непротиворечивым образом объясняться лишь как случайная. Вторая же связь не может быть случайной, потому что она бытийственна. Именно поэтому активный интеллект активен не случайно, и также не случайно он связан с божественной и разумной Первопричиной.<sup>14</sup> Именно в этой неслучайной и, значит, сущностно необходимой связи человеческого активного интеллекта с божественным Умом и заключается, согласно Альберту Великому, источник вечного блаженства для человека. Тем самым, в характерной для него манере синтетической рецепции перипатетических и неоплатонических источников Альберт Великий соединяет в этом пункте своей философии концепции, с одной стороны, Порфирия, Прокла, Александра Афродисийского, Аверроэса, Авиценны и, с другой стороны, Августина.<sup>15</sup>

Возможность достижения человеком вечного блаженства благодаря наивысшей для человеческой природы форме деятельности – интеллектуальной – не отрицается также и Фомой Аквинским. Более того, Фома даже специально это подчеркивает. При этом он использует чисто философские аргументы, заимствованные у Аристотеля. Так, в 12-м вопросе первой части «Суммы теологии», специально посвященному данной теме<sup>16</sup>, Фома Аквинский говорит, что «наивысшее блаженство для человека» (*ultima hominis beatitudo*) должно быть связано с тем, что является в человеческой природе наиболее активным и, следовательно, наиболее возвышенным. А таким является только высшая часть человеческой души – интеллект. Наилучшее же для интеллекта заключается в том, чтобы познавать самое высшее и достойное, т. е. Бога, который является наивысшей целью любых познава-

<sup>14</sup> *Albertus Magnus. De anima* III, tr. 2, c. 18 // *Albertus Magnus. Opera omnia. Editio Coloniensis. T. 7, pars 1* / Ed. C. Stroick. Münster: Aschendorff, 1968. P. 204, 91–97.

<sup>15</sup> См. подробнее: *Nardi B. Alberto Magno e San Tommaso* // *Giornale critico della filosofia italiana*. 1941. XXII. P. 33–47; *Hellmeier. Anima et intellectus*. S. 21–22.

<sup>16</sup> *Thomas Aquinas. Summa theologiae. I, q. 12, a. 4* / Ed. Leonina. T. 4. Roma: Typographia Polygotta Vaticana, 1888: «Utrum aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit» («Способен ли какой-либо сотворенный интеллект благодаря своим естественным качествам узреть божественную сущность?»).

тельных актов человека, потому что Он сам – совершенная активность, «чистый акт» (*actus purus*), в котором отсутствует какая-либо потенциальность. Познавать же что-либо означает познавать его сущность. Следовательно, познание человеком божественной сущности не только возможно, но и необходимо. Более того, Фома Аквинский последовательно доказывает, что поскольку Бога в силу Его бестелесности нельзя познать ни чувством (*sensus*), ни воображением (*imaginatio*), то Его можно познать только интеллектом (*solo intellectu*).<sup>17</sup>

Конечно, человеческий ум, будучи сотворенным, несовершенен, и поэтому он не может познавать сущность Бога совершенным образом. Но если бы он не мог познавать ее в принципе, то тогда у интеллектуальной деятельности человека не было бы наивысшей цели, а, следовательно, человек лишился бы также и блаженства. Или эта цель состояла бы уже не в Боге, а в чем-то ином, т. к. акт мышления невозможен без цели. Но в этом случае эта цель не была бы наивысшей, что невозможно по самой природе интеллекта. О том же, что человек может в принципе познавать сущность Бога, свидетельствует опыт святых, узревших ее (*quod beati Dei essentiam vident*)<sup>18</sup>, пусть даже этот опыт и является исключительным и для большинства людей недоступным.

Кроме того, так как совершенное и бесконечное бытие Бога превосходит всякое другое бытие, сотворенное и ограниченное, то это означает, что познание сущности такого бытия будет означать непостижимость, невыразимость и неопределимость сущности Бога для всякого сотворенного интеллекта, даже могущего достичь блаженства через познание этой сущности. Исходя именно из этого важного уточнения, Фома Аквинский, по-видимому, и делает вывод о том, что познание сущности Бога, а, значит, и достижение высшего блаженства, никаким образом не могут быть связаны с активным интеллектом, потому что для сотворенного человеческого ума актуальное мышление – это всегда мышление в определенных понятиях, которые этот ум вполне исчерпывающе постигает и которые он способен выразить самыми разнообразными способами. Но если знание невыразимого не

---

<sup>17</sup> *Thomas Aquinas. Summa theologiae. I, q. 12, a. 3, resp.:* «Deus autem incorporeus est, ut supra ostensum est. Unde nec sensu nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu» («Бог бестелесен, как было упомянуто выше. И потому не может Его узреть никакое чувство и никакое воображение, но лишь один интеллект»).

<sup>18</sup> *Thomas Aquinas. Summa theologiae. I, q. 12, a. 1, resp.*

может, как любое другое знание, заключаться в наличии в уме точного и адекватного образа предмета познания, сотворенного, поскольку он находится в сотворенном уме, то тогда не сотворенный образ, но несотворенный свет божественной Славы (*lumen gloriae*) и будет для человека источником, носителем и вместилищем такого невыразимого знания. В итоге акцент весьма характерным для Фомы Аквинского образом перемещается с активного человеческого ума, уподобляющегося в этой активности Уму божественному, на действие божественной благодати, через приобщение к свету которой человеческому уму открывается актуальное знание Бога.<sup>19</sup> Такое озарение ума светом божественной благодати и будет означать блаженное состояние этого ума. Но в таком состоянии Бог будет присутствовать в уме как предмет мышления, т. е. Он будет мыслиться и познаваться только достигшими состояния совершенного блаженства святыми. Для всех же прочих людей, обремененных телесными заботами, Бог остается немислимым и непознаваемым, т. к. Он не может актуально присутствовать в их душах.<sup>20</sup> В умах таких людей Он может познаваться только опосредованно и всегда несовершенным образом как присутствующий в человеке образ Божий, и то лишь благодаря приобщению к свету божественной благодати, потому что познать Бога самостоятельно естественный разум человека в этой жизни не в состоянии.<sup>21</sup> Непосредственно же узреть Бога большинство людей может лишь после отделения души от тела, но никогда – в этой жизни. При этом интеллект, и уж тем более активный интеллект, вовсе не является сущностью души или сущностью человека. Из этого следует, что образ Божий в человеке не может находиться в интеллекте; скорее, он находится в трех высших способностях души (разуме, памяти, воле), да и

---

<sup>19</sup> *Thomas Aquinas*. *Summa theologiae*. I, q. 12, a. 4, contr.: «Ergo videre Dei essentiam convenit intellectui creato per gratiam, et non per naturam» («следовательно, сотворенному интеллекту подобает видеть сущность Бога по благодати, но не по природе»); a. 4, resp.: «Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso» («Таким образом, сотворенный интеллект не может узреть Бога по сущности иначе, нежели если сам Бог соединится с сотворенным интеллектом Своею благодатью, становясь для него умопостижимым»).

<sup>20</sup> *Thomas Aquinas*. *Summa theologiae*. I, q. 12, a. 11, ad 4: «Sic autem Deus est in anima beatorum, non autem in anima nostra» («Таков Бог в душе блаженных, но не в нашей душе»).

<sup>21</sup> *Thomas Aquinas*. *Summa theologiae*. I, q. 12, a. 12.

то несовершенным образом.<sup>22</sup> Именно на этом основании Фома Аквинский и делает свой вывод о том, что блаженство не может заключаться в активном интеллекте. И в пользу этого вывода склоняется также и составитель Базельского компендия.

Учение Дитриха Фрайбергского об активном интеллекте является в Базельском компендии главным объектом критики.<sup>23</sup> Видимо, по этой причине оно описано в этом тексте более подробно и с большим количеством деталей, чем всякое другое, затрагиваемое автором компендия. Более того, составитель компендия цитирует многие пассажи из сочинений Дитриха Фрайбергского почти дословно, в результате чего создается впечатление, что в момент написания своей работы он должен был иметь тексты Дитриха перед глазами и хорошо их знать.<sup>24</sup> В трактате «Об уме и умопостигаемом» Дитрих Фрайбергский последовательно доказывает, что активный интеллект – это ум по своей сущности, он первичнее и фундаментальнее, нежели интеллект возможностный. И поскольку этот интеллект по своей природе всегда активен, то в нем есть нечто божественное, а, значит, именно он является для человека источником блаженства. Обращение к Первопричине происходит не вследствие естественного порядка эманации из нее всего сущего, как у Альберта Великого. Напротив, сам этот порядок как нечто внешнее обусловлен природой ума, которая целиком внутренняя; вследствие этого достижение блаженства радикально интериоризуется, а акцент перемещается с божественного в универсуме (как физическом, так и умопостигаемом) на божественное в самой человеческой душе. Первый абзац этого трактата, в котором Дитрих ссылается на сочинение Аристотеля «О небе», составитель Базельского компендиума приводит в заключительной части своего труда почти дословно («согласно Философу, вторая книга “О небе и мире”, всякая вещь существует в соответствии со своим действием»)<sup>25</sup>, вкратце

---

<sup>22</sup> *Thomas Aquinas. Summa theologiae. I, q. 93, a. 1, resp.: «Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta»* («Итак, говорят, что в человеке есть образ Божий, но не совершенный, а несовершенный»).

<sup>23</sup> *Grabmann M. Mittelalterliche Deutung und Umbildung. S. 5, 45.*

<sup>24</sup> Мартин Грабман считает, что, прежде всего, это относится к сочинению «О блаженном видении»: *Grabmann M. Mittelalterliche Deutung und Umbildung. S. 45.* Однако в компендии есть дословные цитаты и из сочинения Дитриха Фрайбергского «Об уме и умопостигаемом».

<sup>25</sup> *Grabmann M. Mittelalterliche Deutung und Umbildung. S. 100: «...secundum Philosophum II. De celo et mundo unaqueque res est propter suam operationem...».* Ср.: *Dietrich von Freiberg. De intellectu et intelligibili. I. 1. 1 / Ed. B. Mojsisch //*

реферируя затем основное содержание трактата Дитриха «Об уме и умопостигаемом». В трактате «О блаженном видении» Дитрих Фрайбергский обосновывает свое понимание активного интеллекта отождествлением его с образом Божиим в душе человека, который, в свою очередь, понимается как «сокровенное ума» (*abditum mentis*) Августина. Более того, интерпретируя далее Августина в нужном ему ключе, Дитрих Фрайбергский говорит о том, что *abditum mentis* и есть активный интеллект, тогда как познание внешних вещей, которое Августин считает познанием низшего порядка, он связывает с возможным интеллектом: «Активный интеллект у философов – это то же самое, что сокровенное ума у Августина, а возможностный интеллект у философов – то же, что у Августина познание внешних вещей».<sup>26</sup> Радикальность такой позиции не могла не привлечь внимания и не вызвать критики у современников, тем более что она была связана с некоторой насильственностью в интерпретации Августина, в трудах которого, как показало исследование Андреаса Шпеера, выражение *abditum mentis* встречается всего лишь в одном единственном месте, и не как концептуально значимое понятие, а, скорее, как метафора.<sup>27</sup> По-видимому, Базельский компендиум представляет эту негативную позицию в суммированном виде, демонстрируя, что для значительной части доминиканцев, в том числе и в немецкоязычных землях, она была неприемлема как с философской, так и с богословской точек зрения.

Майстер Экхарт, в целом много заимствовавший у Дитриха Фрайбергского, на активный интеллект, тем не менее, смотрел совершенно иначе, чем его старший собрат по доминиканскому ордену.<sup>28</sup> На осно-

---

Dietrich von Freiberg. Opera omnia. T. 1: Schriften zur Intellekttheorie. Hamburg: Meiner, 1977. S. 137: «...unaquaeque res est propter suam propriam operationem» («...всякая вещь существует в соответствии со своим собственным действием»).

<sup>26</sup> Dietrich von Freiberg. De visione beatifica. Prooem. / Ed. B. Mojsisch // Dietrich von Freiberg. Opera omnia. T. 1: Schriften zur Intellekttheorie. Hamburg: Meiner, 1977. S. 13: «...idem sit intellectus agens apud philosophos, quod abditum mentis apud Augustinum, et intellectus possibilis apud philosophos idem, quod exterius cogitativum secundum Augustinum».

<sup>27</sup> Speer A. Abditum mentis // Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet / Hrsg. von A. Beccarisi, R. Imbach und P. Porro. Hamburg: Meiner, 2008. S. 447–474.

<sup>28</sup> Weiß K. Die Seelenmetaphysik des Meister Eckhart // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1933. № 52. S. 500–504.

вании того, что он подчеркивает не столько активную, сколько пассивную сторону мышления и много говорит об отрешенности, Ален де Либерта даже утверждает, что концепция активного интеллекта не играет у Майстера Экхарта никакой роли.<sup>29</sup> Именно этим экхартовское понимание интеллекта радикально отличается от учения об активном интеллекте Дитриха Фрайбергского. С этой позицией А. де Либерта не согласен Воутер Горис.<sup>30</sup> Он обращает внимание на то, что если на вопрос об активном интеллекте посмотреть с точки зрения общей темы соотношения активного и пассивного в мире вообще и в человеке в частности, особенно в аспектах движения к совершенству того и другого как возможной, так и (при определенных условиях) реально достижимой цели, то тогда роль и место активного интеллекта среди учений Майстера Экхарта предстанут совсем в ином свете. В. Горис приходит к выводу, что самостоятельное учение об активном интеллекте у Майстера Экхарта все же наличествует. Универсальное назначение и одна из главных функций активного интеллекта – приводить все творения к Богу за счет того, что он освобождает конкретную материальную чуждость вещей, заключенную в фантазмах (*phantasmata*), от ее материальности и благодаря абстрагированию сообщает возможностному интеллекту мыслимые формы (*species*). Но при этом для Майстера Экхарта также характерно представление о том, что человеческий дух может достичь совершенства только тогда, когда вместо активного интеллекта в человеке будет действовать сам Бог, а активный интеллект погрузится в полнейшее молчание.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> *Libera A. de*. Introduction à la mystique rhénane. Paris: OEIL, 1984. P. 303, n. 87: «В действительности, Экхарт почти нигде не ссылается на концепцию активного интеллекта, а в тех немногочисленных случаях, когда он все же это делает, его подход остается, скорее, доксографическим». С этой позицией в целом согласен Б. Мойзиш: *Mojsisch B. Meister Eckhart*. Analogy, Univocity and Unity / Transl. with a preface and an appendix by O.F. Summerell. Amsterdam, Philadelphia: B.R. Grüner, 2001. P. 41: «Активный интеллект всегда вне сферы интересов Экхарта».

<sup>30</sup> *Goris W.* The Unpleasantness with the Agent Intellect in Meister Eckhart // *Philosophical debates at Paris in the early fourteenth century* / Ed. by Stephen F. Brown, Thomas Dewenter and Theo Kobusch. Leiden: Brill, 2009. P. 151–159.

<sup>31</sup> См., напр.: *Meister Eckhart*. Die deutschen und lateinischen Werke. Abteilung I: Die deutschen Werke (далее: DW с указанием номера тома латинскими цифрами, страницы и строки арабскими цифрами). Bd. IV / Hrsg. und übers. von G. Steer. Stuttgart: Kohlhammer, 2003. S. 587–589.

Абстрагирующая функция активного интеллекта как единственного носителя отвлеченного мышления превращает его также в инстанцию, благодаря которой все сотворенные вещи могут подняться к Богу и, таким образом, возвратиться к своему Первоисточнику. Так, в немецкой проповеди № 109 (Quint) Экхарт в характерной для него манере обращения к конгрегации в первом лице говорит следующее: «Заметьте, все творения устремляют свое движение к наивысшему совершенству... И все творения созерцаются в моем уме, существуя во мне умным образом. Я один привожу все творения обратно к Богу. Поэтому будьте внимательны к тому, что все вы делаете».<sup>32</sup> Похожим образом Майстер Экхарт говорит об активном интеллекте также в немецкой проповеди № 37; в данном случае, активный интеллект – это то, что благодаря своей активности (*mit der wirkenden kraft*) приводит все вещи назад к Богу.<sup>33</sup> Эту же мысль Майстер Экхарт неоднократно повторяет также и в других своих текстах.<sup>34</sup>

Столь подчеркнуто частое упоминание о такой функции интеллекта связано, очевидно, с влиянием на Экхарта теории интеллекта Альберта Великого. Об этом влиянии Альберта Майстер Экхарт прямо признается в одной из своих немецких проповедей (№ 80 Quint): «Исходя из этого, епископ Альбрехт говорит, что [Первопричина] изливается во все вещи всеобщим образом трояко: бытием, жизнью и светом, а особым образом — в разумную душу с ее способностью познавать все вещи и тем самым приводить все творения к их Первоисточнику, который есть Свет Светов».<sup>35</sup> По-видимому, Майстер Экхарт имеет в данном случае в виду комментарий Альберта Великого на «Книгу о причинах».<sup>36</sup> Сам же Альберт Великий в соответствующем месте ссылается на Авиценну (на что недвусмысленно указывает и

<sup>32</sup> *Meister Eckhart*. DW IV, S. 767–769: «Nû merket! Alle crêatûren hânt im louf ûf ir hoehste volkommenheit... Alle crêatûren tragent sich in min vernunft, daz sie mir vernünftic sin. Ich aleine bereite alle crêatûren wider ze gote. Wartet, waz ir alle tuot!»

<sup>33</sup> *Meister Eckhart*. DW II, S. 223.

<sup>34</sup> См., напр.: *Meister Eckhart*. DW III, S. 385 Anm. 3; S. 112, 6; *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts* / Hrsg. von Franz Pfeiffer. Bd. II: Meister Eckhart. Leipzig: G.J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1857. S. 180, 23; 181, 14; 183, 9.

<sup>35</sup> *Meister Eckhart*. DW III, S. 385, 1–5: «Hie von spricht bischof Albreht: driferhande wîs vliuzet er ûz in alliu dinc gemeinliche: mit wesene und mit lebene und mit liehte und sunderliche in die vernünftigen sêle an mûgentheit aller dinge und an einem widdrucke der crêatûren in im êrsten ursprunc: diz ist lieht der liehte».

<sup>36</sup> *Albertus Magnus*. Liber de causis et processu universitatis a prima causa. II, 1, 1. P. 61, 16–22.

его термин «Свет Светов»), автора, имевшего также и для Майстера Экхарта огромное значение.<sup>37</sup> Со своей стороны, в другом своем сочинении, «Об уме и умопостигаемом», Альберт Великий прямо указывал на роль человеческого интеллекта в возвращении всех сотворенных вещей к Богу: «Таким образом, следовательно, возвращение необходимо происходит благодаря человеческому интеллекту».<sup>38</sup>

Сама же доктрина Альберта, от которой отталкивается Майстер Экхарт и влияние на которую разнообразных неоплатонических теорий не раз отмечалось исследователями<sup>39</sup>, в данном случае в общих чертах сводится к следующему: возвращение отдельных единичных вещей к Богу как к Первоначалу не может происходить посредством Мирового Ума, потому что в этом случае он предстает для отдельных вещей совершенно от всего отделенным, действующим исключительно божественным действием и имеющим свое бытие непосредственно в Боге. И только человеческий интеллект, который мыслит отдельные вещи в их единичности, благодаря наличию такой связи имеет силы и способности возводить отдельные творения до божественного уровня.<sup>40</sup> Эту функцию человеческого ума Альберт Великий и отождествляет с активным интеллектом. То же самое вслед за ним делает и Майстер Экхарт, который в немецкой проповеди № 104 (Quint) говорит, что активный интеллект (*eine wirkende vernunft*) в человеке – это интеллект, действующий в творениях, чтобы их «упорядочивать и приводить обратно к своему источнику» (...*in einer ordnung und widertragenne der créature wider in irn ursprung*).<sup>41</sup> При этом важно, что и Альберт Великий, и Майстер Экхарт называют этот ин-

---

<sup>37</sup> Palazzo A. “Ez spricht gar ein hôher meister”: Eckhart e Avicenna // Studi sulle fonti di Meister Eckhart / A cura di Loris Sturlese. Vol. 1. Fribourg: Academic Press, 2008. P. 71–111.

<sup>38</sup> *Albertus Magnus*. De intellectu et intelligibili. II, 12. P. 520a: «Hujusmodi autem reductio... fiet ergo necessario per intellectum hominis».

<sup>39</sup> См., напр.: Steel C. Abraham und Odysseus. Christliche und neuplatonische Eschatologie // Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter / Ed. J.A. Aertsen, M. Pickavé. Berlin, N.Y.: De Gruyter, 2002. P. 115–137.

<sup>40</sup> *Albertus Magnus*. De intellectu et intelligibili. II, 12: «Oportet igitur quod per separantem a materia intellectum ad esse divinum reducuntur. Hujusmodi autem reductio non fit per intellectum mundi, quia illarum intellectus habet eas separatas in esse et operatione divina; fiet ergo necessario per intellectum hominis qui ad hoc habet vires et organa, ut a materia accipiat formas divinas».

<sup>41</sup> *Meister Eckhart*. DW IV, S. 568.

теллект активным, потому что он действует сам по себе, а не вследствие какого-либо внешнего воздействия.

Вместе с тем, для Майстера Экхарта очевидно, что единственно подлинно активным началом в человеческом духе может быть один только Бог. Тем самым он устанавливает тесную смысловую связь между божественным Духом и духом человека, между присутствием божественного в человеке и активным интеллектом, между активным и пассивными началами в духе человека. Действие духа коррелируется для Майстера Экхарта с деятельностью ума. Когда дух человека активен, то активен и активный интеллект, когда же он пассивен и в состоянии отрешенности воспринимает божественный Дух, то это означает, что человеческий дух опирается при этом на пассивное состояние интеллекта.

В немецкой проповеди № 104 Майстер Экхарт обращает внимание на еще одну сторону человеческого духа, которую он связывает с интеллектом возможностным. Но прежде всего, он совершенно нетипичным для всей многовековой традиции комментирования перипатетического учения об уме, изложенного в третьей книге Аристотеля «О душе», разделяет интеллект не на две, а на три части: активный интеллект (*eine wirkende vernunft*), пассивный интеллект (*eine lidende vernunft*) и возможностный интеллект (*eine mögliche vernunft*): «Человек имеет активный интеллект, пассивный интеллект и возможностный интеллект». <sup>42</sup> Это любопытное трехчастное деление интеллекта является уникальным не только для всей Высокой схоластики <sup>43</sup>, но также и для самого Майстера Экхарта; по крайней мере, в других дошедших до нас текстах этого автора оно больше нигде не встречается. По мысли Экхарта, понятие возможностного интеллекта в данном случае призвано объяснить то, почему активный человеческий дух для того, чтобы воспринять божественный Дух, должен обладать способностью (возможностью) становиться пассивным, не утрачивая при этом своей активности, которая, собственно, и делает дух духом: «Благодаря одному (активному интеллекту – *M.X.*) дух (*geist*) активен,

<sup>42</sup> *Meister Eckhart*. DW IV, S. 568: «Der mensche hât eine wirkende vernunft und eine lidende vernunft und eine mögliche vernunft».

<sup>43</sup> О трех частях интеллекта вслед за Аверроэсом иногда говорит и Альберт Великий. Но, в отличие от Экхарта, он вполне традиционно выделяет «активный интеллект» (*intellectus agens*), «возможностный интеллект» (*intellectus possibilis*) и «созерцательный/ спекулятивный интеллект» (*intellectus speculativus*); см. подробнее: *Hellmeier P.D.* Anima et intellectus. S. 55, 69.

т. е. он сам совершает действия. Благодаря второму (пассивному интеллекту – *М.Х.*) он пассивен, ведь если Бог – единственный, кто действительно активен, то тогда духу (*geist*) следует замолчать и дать возможность Богу действовать. Но прежде, чем дух совершит действие, которое завершит Бог, дух взирает на него и понимает, что это возможно – и тогда оно становится возможным и совершается. Это называют возможностным интеллектом, но часто он расстраивается и не приносит никаких плодов».<sup>44</sup>

Именно в этом аспекте необычного трехчастного деления интеллекта становится понятно то духовное значение интеллекта, которое в данном случае является, по-видимому, центральным для Экхарта. Оно важно не только для экхартовской теории интеллекта, но и для его понимания бытия в целом. Проистекая из единой Первопричины, бытие образует единство в различии. Как единство оно упорядочено и гармонично, а как целое не может сводиться к совокупности своих частей.<sup>45</sup> Несмотря на большую степень дифференциации сущего, это глубинное внутреннее единство дает о себе знать независимо от уровня организации сущего и степени его родовых, видовых и индивидуальных отличий: во всем, что существует, оно одинаково и неизменно. Поэтому это единство может быть только единством в Божестве, которое выше всякого разделения, ни с чем не смешано и именно поэтому причастно ко всему. Всякая активность Лиц Св. Троицы и всякое отношение между ними в силу единства божественной сущности полностью относится к этому единству Божества, которое, таким образом, является основанием всех особенностей, характерных для разнообразных природ, отличающих сотворенное сущее. Поэтому это единство может быть объяснено как единство актов и отношений трех Лиц Св. Троицы в соответствии со знаменитой формулой Августина, о которой епископ Гиппонский пишет в книге «О Троице»: точно так же, как три главные способности человеческой души (память, разум, воля) образуют единую по своей сущности душу, три

---

<sup>44</sup> *Meister Eckhart*. DW IV, S. 571–572: «Einez hât er in einem wûrkende, daz ist, sô der geist selber des werkes pfliget. Daz ander hât er in einem lîdenne, daz ist, sô sich got des werkes underwindet, sô sol und muoz sich der geist stille halten und got lâzen wûrken. Und ê diz anegevangen werde von dem geiste und von gote volbrâht, sô hât der geist ein anesehen dar zuo und ein mûgelich erkennen, daz ez allez wol geschehen mac und môhte, und daz heizet diu mûgeliche vernunft, aleine daz si doch vil versûmet werde und niemer ze vruht enkome».

<sup>45</sup> *Аристотель*. Метафизика. VIII, 6, 1045 а 10.

Лица Св. Троицы образуют единое по своей сущности божественное бытие.<sup>46</sup>

Образ этого единства, или образ Бога, в душе человека – это также и образ каждого из Лиц Св. Троицы. Их различие означает не три образа, но единый образ, который содержится не в каждой из способностей души в отдельности, но в их единстве, потому что они, как следует из Августина, образуют именно единство, являющееся образом божественного единства. В результате, не отрицая связь сил души и образа Бога в душе человека, о которой говорил Фома Аквинский, Экхарт переносит акцент с сил души вообще на их единство, руководствуясь при этом, как нетрудно заметить, авторитетом Августина. Согласно Экхарту, наличие этого единства в душе определяется не активностью интеллекта, воли или памяти по отдельности, но самим порядком истечения сущего из Первопричины: «...в истечении возникает душа как проистекшая; и образ Божества отпечатывается в душе, и в истечении трех Лиц и в их течении обратно и душа течет обратно и принимает на себя Первообраз, не имеющий образа».<sup>47</sup> Процесс исхождения подобен озарению светом: «И как солнце озаряет воздух, а воздух – землю, так же и дух... воспринимает лучезарный свет от Бога, а душа – от духа, плоть же – от души».<sup>48</sup> Процесс возвращения к Первопричине происходит благодаря образу вечного света в душе, который Экхарт затрудняется однозначно определить, но чаще всего называет его «искоркой» (*vünkelin*), о которой он в одном месте говорит следующее: «Я говорил иной раз, что она – макушка духа; иной

<sup>46</sup> *Augustinus Hipponensis*. De Trinitate. X, 11, 18 / Ed. W.J. Mountain, auxiliante Fr. Glorie // CCSL 50. Turnhout: Brepols, 1968. P. 330, 29–32: «Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae sed una vita, nec tres mentes sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt sed una substantia»; ср. использование этой формулы у Дитриха Фрайбергского: *Dietrich von Freiberg*. De intellectu et intelligibili. I, 8, 2. S. 141, 57–62: «quos respectus Augustinus quoad nostrum intellectum agentem vocat memoriam, intelligentiam, voluntatem et dicit ibi, quod ista tria non sunt tres vitae, sed una vita, nec tres mentes, sed una mens, et consequenter nec tres substantiae, sed una substantia, solum in hoc differentia, quod ad invicem referuntur, in X 1. De Trinitate c. 27».

<sup>47</sup> *Meister Eckhart*. DW II, S. 456, 10–13: «...vnd in dem vs flvsse entspringet dv sele vs gevlossen; vnd das bilde der gotheit ist gedruket in die sele, vnd in dem vs vliessende vnd in dem wider vliessende der drier personen wirt dv sele wider in gevlossen vnd wirt wider in gebildet in ir erste bilde svnder bilde».

<sup>48</sup> *Meister Eckhart*. DW I, 405, 6–9: «Und als diu sunne erliuhtet den luft und der luft die erde, alsô enpfienç sîn geist lüter lieht von gote und diu sêle von dem geiste und der lîp von der sêle».

раз, что она – свет духа; иной раз, что она – искорка».<sup>49</sup> Но именно о таком процессе эманации сущего из Первопричины и его возвращении обратно говорил в свое время также и Альберт Великий. Однако, любопытно отметить, что, с одной стороны, «искорка» как нечто от всего отделенное, ни с чем не смешанное, чисто духовное, божественное и несотворенное в душе выполняет ту же самую функцию, что и активный интеллект в теориях Альберта Великого и Дитриха Фрайбергского; с другой стороны, Майстер Экхарт неоднократно называет ее «силой» или «способностью» души<sup>50</sup>, очевидно, руководствуясь в этом подходом Фомы Аквинского. Тем самым, Экхарт примиряет позиции Альберта Великого и Фомы Аквинского. При этом, как можно заметить, он не отвергает прямо и позицию Дитриха Фрайбергского, но нейтрализует в ней то, что может воспрепятствовать его стратегии согласования учений двух главных для него доминиканских учителей.

Вкратце изложенные выше взгляды Альберта Великого, Фомы Аквинского, Дитриха Фрайбергского и Майстера Экхарта на природу активного интеллекта можно суммировать в следующей таблице:

	активный интеллект	возможностный интеллект
Альберт Великий	первичнее; образ Божий в душе; источник блаженства для человека; возводит к Первопричине все произошедшие от нее вещи	вторичнее

<sup>49</sup> *Meister Eckhart*. DW I, 39, 2–6: «Underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein huote des geistes; underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein licht des geistes; underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein vûnkeln». Ср.: *Meister Eckhart*. DW I, 345, 1–6.

<sup>50</sup> *Meister Eckhart*. DW I, 32, 1–4: «...ein kraft in der sêle ist, diu berüeret niht zît noch vleisch; si vliuzet ûz dem geiste und blîbet in dem geiste und ist zemâle geistlich» («...есть сила в душе, которую не касается ни время, ни плоть; она протекает из духа, и пребывает в духе и есть преимущественно дух»); DW I, 35, 4–5: «Noch ein kraft ist, diu ist ouch unlîplich; si vliuzet ûz dem geiste und blîbet in dem geiste und ist zemâle geistlich» («Есть еще сила в душе, которая также неплотская; она протекает из духа, и пребывает в духе и есть преимущественно дух»); DW I, 39, 1–2: «Ich hân underwîlen gesprochen, ez sî ein kraft in dem geiste, diu sî aleine vrî» («Я говорил как-то, что есть сила в духе, единственно свободная»). Ср.: *Meister Eckhart*. DW II, 220, 2–3.

Фома Аквинский	вторичнее; отделен от всего в смысле выполнения функции абстрагирования и образования отвлеченных понятий в отношении чувственно воспринятых единичных вещей	первичнее; образ Божий в душе не интеллектуален; он заключается в трех основных силах души и проявляется в результате сверхъестественного благодатного воздействия Слова Божия на всю природу человека
Дитрих Фрайбергский	первичнее; интеллект по своей сущности; образ Божий в душе, благодаря которому человек может достичь блаженства; возводит к Первопричине все произошедшие от нее вещи	вторичнее
Майстер Экхарт	вторичнее; отделен от всего в смысле выполнения функции абстрагирования и образования отвлеченных понятий в отношении чувственно воспринятых единичных вещей; возводит к Первопричине все произошедшие от нее вещи	первичнее; человек достигает блаженства благодаря имеющейся у него интеллектуальной возможности воспринять в состоянии «отрешенности» (или «молчания») Слово Божие; это восприятие происходит в том месте интеллекта, которое есть образ Божий в душе человека (также «искорка», «основание», «макушка», «вершина»).

Таким образом, позиция Майстера Экхарта, в данном случае в значительной степени основанная на учении об интеллекте Альберта Великого, выступает не просто в качестве примиряющей обе крайние позиции, Дитриха Фрайбергского и Фомы Аквинского, которые, как пытается убедить своих читателей автор Базельского компендия, являются принципиально непримиримыми и взаимоисключающими. То, что предлагает Экхарт, вообще не оставляет никакой почвы для разногласия. Однако для составившего компендий анонимного доминиканца, похоже, именно непримиримость описываемого им разногласия и оказывается принципиально важной. И все же, кажется, что

он стремится ее продемонстрировать не только и не столько для утверждения «школьного томизма», который он, очевидно, разделял, сколько, по-видимому, для несколько иных целей. Хотя Фома Аквинский и был к тому времени уже рекомендован руководством доминиканского ордена в качестве обязательного авторитета при обучении молодых доминиканцев<sup>51</sup>, до официальной канонизации «брата Фомы» изображение его учения в качестве единственно правильного все же выглядело бы излишне навязчивым. Поэтому представляется очень вероятным, что составитель компендия также преследовал цель избавиться даже от малейшего намека на учение Экхарта, с проблемной, а равным образом и с исторической точки зрения из данной темы совершенно неустраняемого. Очевидно, что именно поэтому Экхарт в компендии даже не упоминается. Но этого мало: почти совсем не упоминается в этом тексте также и Альберт Великий, без учения которого все последующие дискуссии об активном интеллекте в немецкой доминиканской школе, которые пытается систематизировать компендий, оказываются просто непонятными. Вместо этого автор компендия концентрирует свое внимание на критике позиции Дитриха Фрайбергского, уникальной до степени экзотичности даже среди немецких доминиканцев, и именно поэтому крайне уязвимой, особенно если критиковать ее с полностью отличных от нее позиций томизма, к тому же еще и разделяемых и удачно представляемых составителем текста компендия.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

*Аврелий Августин*. О Троице / Пер. с латинского, вступ. ст. и прим. А.А. Тащиана. Краснодар: Глагол, 2004.

*Аристотель*. О душе // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976.

*Аристотель*. О возникновении животных / Пер. с древнегреч., вступ. ст. и прим. В.П. Карпова. М.; Л.: АН СССР, 1940.

*Albertus Magnus*. Opera omnia. 38 tt. / Ed. A. et E. Borgnet. Paris: Apud Ludovicum Vivès, 1890–1899.

*Albertus Magnus*. Opera omnia. Editio Coloniensis / Eds. B. Geyer et al. Münster: Aschendorff, 1951–.

*Albertus Magnus*. Über die Logik und Universalienlehre (lat.-dt.) / Auf der Grundlage der Editio Coloniensis übers. und neu hrsg. von U. Petersen und M. Santos-Voya. Hamburg: Meiner, 2012.

---

<sup>51</sup> *Flasch K.* Meister Eckhart. Die Geburt der “Deutschen Mystik” aus dem Geist der arabischen Philosophie. München: Verlag C.H. Beck, 2006. S. 38–40.

*Aristotle's De animalibus*. Michael Scot's Arabic-Latin Translation / Ed. A.M.I. van Oppenraaij. Leiden; N.Y.; Köln: Brill, 1992.

*Augustinus Hipponensis*. De Trinitate / Ed. W.J. Mountain, auxiliante Fr. Glorie. Turnhout: Brepols, 1968.

*Beccarisi A.* (ed.) *Texte aus der Zeit Meister Eckharts*. Bd. 2. Hamburg: Meiner, 2004.

Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts / Hrsg. von Franz Pfeiffer. Bd. II: Meister Eckhart. Leipzig: G.J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1857.

*Dietrich von Freiberg*. Opera omnia. T. 1: Schriften zur Intellekttheorie / Ed. B. Mojsisch. Hamburg: Meiner, 1977.

*Flasch K.* Meister Eckhart. Die Geburt der "Deutschen Mystik" aus dem Geist der arabischen Philosophie. München: Verlag C.H. Beck, 2006.

*Goris W.* The Unpleasantness with the Agent Intellect in Meister Eckhart // Philosophical debates at Paris in the early fourteenth century / Ed. by Stephen F. Brown, Thomas Dewenter and Theo Kobusch. Leiden: Brill, 2009. P. 151–159.

*Grabmann M.* (hrsg.) Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom Nous poiētikos nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel, Untersuchung und Textausgabe von M. Grabmann, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung. Jahrgang 1936, Heft 4. München, 1936.

*Hellmeier P.D.* Anima et intellectus. Albertus Magnus und Thomas von Aquin über Seele und Intellekt des Menschen. Münster: Aschendorff, 2011.

*Köhler Th. W.* Die wissenschaftstheoretische und inhaltliche Bedeutung der Rezeption von "De animalibus" für den philosophisch-anthropologischen Diskurs im 13. Jahrhundert // Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance / Ed. by C. Steel, G. Guldentops, P. Beullens. Leuven: Leuven University Press, 1999. S. 249–274.

*Libera A. de.* Introduction à la mystique rhénane. Paris: OEIL, 1984.

*Meister Eckhart*. Die deutschen und lateinischen Werke. Abteilung I: Die deutschen Werke (DW). Bd. I–V / Hrsg. und übers. von J. Quint, G. Steer u.a. Stuttgart: Kohlhammer, 1936–2003.

*Mojsisch B.* Meister Eckhart. Analogy, Univocity and Unity / Transl. with a preface and an appendix by O.F. Summerell. Amsterdam, Philadelphia: B.R. Grüner, 2001.

*Nardi B.* Alberto Magno e San Tommaso // Giornale critico della filosofia italiana. 1941. XXII. P. 33–47.

*Palazzo A.* "Ez sprichet gar ein hôher meister": Eckhart e Avicenna // Studi sulle fonti di Meister Eckhart / A cura di Loris Sturlese. Vol. 1. Fribourg: Academic Press, 2008. P. 71–111.

*Speer A.* Abditum mentis // Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet / Hrsg. von A. Beccarisi, R. Imbach und P. Porro. Hamburg: Meiner, 2008. S. 447–474.

*Steel C.* Abraham und Odysseus. Christliche und neuplatonische Eschatologie // Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter / Ed. J.A. Aertsen, M. Pickavé. Berlin, N.Y.: De Gruyter, 2002. P. 115–137.

*Thomas Aquinas. Summa theologiae // Thomas Aquinas. Opera omnia / Ed. Leonina. T. 4–12. Romae: Typographia Polygotta Vaticana, 1882sqq.*

*Weiβ K. Die Seelenmetaphysik des Meister Eckhart // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1933. № 52. S. 467–524.*

### **Khorkov Mikhail L'vovich**

PhD in philosophy, senior research fellow at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Volkhonka, 14, bld. 5, Moscow, 119991, Russia. E-mail: mkhorkov@mail.ru.

#### **Discussions on the active intellect in the early 14th century and the «Basle Compendium»**

The article provides a detailed analysis of the discourse on the active intellect presented in the anonymous Latin scholastic compendium entitled «*Utrum beatitudo consistat in intellectu agente?*» (Basel, UB, ms B III 22, ff. 182ra–183vb). This text was written in a form of a *quaestio* and contains an overview of the theories of the active intellect from Plato to Dietrich of Freiberg. This text was edited twice: first in 1936 by Martin Grabmann, and at the second time in 2004 by Alessandra Beccarisi. It is assumed that this compendium was composed in Basel in the early 14th century by unknown Dominican master. Criticizing the Dietrich's of Freiberg ontology of the unity of intellect and of rational soul as the basis for beatitude that excludes any multiplicity, the author of the compendium agrees at the end of his reflections with the opposite concept of the active intellect attributed to Thomas Aquinas, who was at that time not yet declared a saint (he is called in the text «brother Thomas», *frater Thomas*). The article describes in detail the theories of the active intellect which are known from the writings by medieval Dominican scholastic thinkers (Albert the Great, Thomas Aquinas, Dietrich of Freiberg, Meister Eckhart). These theories are considered from the perspective of their relation to the debates about a connection of the active intellect to the beatitude of the human existence that seems to be deeply rooted in the intellectual nature of the human soul. Most attention is paid to the question of why the main object of criticism in the Thomistic oriented Basle compendium is the theory of Dietrich of Freiberg, and why the theories of Albert the Great and Meister Eckhart are hardly mentioned in this text. The article is accompanied by a complete translation of the Basle compendium from Latin into Russian made by Mikhail Khorkov.

**Keywords:** European philosophy of the Middle Ages, medieval Aristotelianism, theory of intellect, scholastics, German Dominican School, Albert the Great, Thomas Aquinas, Dietrich of Freiberg, Meister Eckhart.

### **REFERENCES**

Aurelius Augustinus. *O Troitse* [On Trinity], transl. by A.A. Tashchiana. Krasnodar: Glagol Publ., 2004. (In Russian)

Aristotle. "O dushe" [On the soul], in: Aristotle. *Sochineniya: V 4 t.* [Works. In 4 vols.]. T. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976. (In Russian)

Aristotle. *O voznikovenii zivotnykh* [On origin of animals], transl. by V.P. Karpova. Moscow; Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1940. (In Russian)

Albertus Magnus. *Opera omnia*. 38 tt., eds. A. et E. Borgnet. Paris: Apud Ludovicum Vivès, 1890–1899.

Albertus Magnus. *Opera omnia. Editio Coloniensis*, eds. B. Geyer et al. Münster: Aschendorff, 1951–.

Albertus Magnus. *Über die Logik und Universalienlehre*, lat.-dt., auf der Grundlage der Editio Coloniensis übers. und neu hrsg. von U. Petersen und M. Santos-Voya Hamburg: Meiner, 2012.

Aristotle. *De animalibus*, Michael Scot's Arabic-Latin Translation, eds. A.M.I. van Oppenraaij. Leiden; N.Y.; Köln: Brill, 1992.

Augustinus Hipponensis. *De Trinitate*, ed. W.J. Mountain, auxiliante Fr. Glorie (CCSL 50). Turnhout: Brepols, 1968.

*Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, hrsg. von F. Pfeiffer. Bd. II: Meister Eckhart. Leipzig: G.J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1857.

Freiberg, Dietrich von. *Opera omnia. T. I: Schriften zur Intellekttheorie*, ed. B. Mojsisch. Hamburg: Meiner, 1977.

Flasch, K. *Meister Eckhart. Die Geburt der „Deutschen Mystik“ aus dem Geist der arabischen Philosophie*. München: Verlag C.H. Beck, 2006.

Goris, W. “The Unpleasantness with the Agent Intellect in Meister Eckhart”, *Philosophical debates at Paris in the early fourteenth century*, eds. S.F. Brown, T. Dewenter, T. Kobusch. Leiden: Brill, 2009, pp. 151–159.

Hellmeier, P.D. *Anima et intellectus. Albertus Magnus und Thomas von Aquin über Seele und Intellekt des Menschen*. Münster: Aschendorff, 2011.

Köhler, Th.W. “Die wissenschaftstheoretische und inhaltliche Bedeutung der Rezeption von „De animalibus“ für den philosophisch-anthropologischen Diskurs im 13. Jahrhundert”, *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissans*, eds. C. Steel, G. Guldentops, P. Beullens. Leuven: Leuven University Press, 1999, S. 249–274.

Libera, A. de. *Introduction à la mystique rhénane*. Paris: OEIL, 1984.

Meister Eckhart. *Die deutschen und lateinischen Werke. Abteilung I: Die deutschen Werke (DW)*, hrsg. von J. Quint, G. Steer. Bd. I–V. Stuttgart: Kohlhammer, 1936–2003.

Grabmann, M. *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom Nous poiētikos nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel*, untersuchung und textausgabe von M. Grabmann. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1936.

Mojsisch, B. *Meister Eckhart. Analogy, Univocity and Unity*, transl. with a preface and an appendix by O.F. Summerell. Amsterdam, Philadelphia: B.R. Grüner, 2001.

Nardi, B. “Alberto Magno e San Tommaso”, *Giornale critico della filosofia italiana*, 1941, XXII, pp. 33–47.

Palazzo, A. “«Ez spricht gar ein höher meister»: Eckhart e Avicenna”, *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, a cura di L. Sturlese. Vol. I. Fribourg: Academic Press, 2008, pp. 71–111.

*Texte aus der Zeit Meister Eckharts.*, ed. A. Beccarisi. Bd. 2. Hamburg: Meiner, 2004.

Speer, A. “Abditum mentis”, *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet*, hrsg. A. Beccarisi, R. Imbach, P. Porro. Hamburg: Meiner, 2008, S. 447–474.

Steel, C. “Abraham und Odysseus. Christliche und neuplatonische Eschatologie”, eds. J.A. Aertsen, M. Pickavé, *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*. Berlin, N.Y.: De Gruyter (Miscellanea Mediaevalia, 29), 2002, pp. 115–137.

Thomas Aquinas. “Summa theologiae”, ed. Leonina, *Opera omnia*. T. 4–12. Romae: Typographia Polygotta Vaticana, 1882sqq.

Weiß, K. “Die Seelenmetaphysik des Meister Eckhart”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1933, no 52, S. 467–524.

## «Заключается ли блаженство в активном интеллекте?»

### Компендий учений об активном интеллекте начала XIV в.

(ms. UB Basel, cod. B III 22, ff. 182ra-183vb)\*

**Аннотация.** Публикация представляет собой первое издание полного перевода на русский язык анонимного латинского схоластического компендия, озаглавленного «Заключается ли блаженство в активном интеллекте?» («Utrum beatitudo consistat in intellectu agente?»; Basel, UB, ms B III 22, ff. 182ra-183vb). Этот компендий был составлен в Базеле в начале XIV в. неизвестным доминиканцем в форме схоластического «вопроса» (quaestio). В этом тексте содержится обзор теорий активного интеллекта от Платона до Дитриха Фрайбергского. Перевод компендия с латинского языка выполнен М.Л. Хорьковым.

**Ключевые слова:** Европейская философия эпохи Средневековья, аристотелизм, теория интеллекта, схоластика, немецкая доминиканская школа, Альберт Великий, Фома Аквинский, Дитрих Фрайбергский, Майстер Экхарт.

Заключается ли блаженство в активном интеллекте, лежащем в основании нашего ума и находящемся в нашем уме? [f. 182ra]<sup>1</sup>

Ответ. Во-первых, следует рассмотреть, каким образом в нас находится активный интеллект. При этом следует особо сказать о том, что именно приносится активным интеллектом в наш ум в дополнение к тому, что там уже есть. Во-вторых, надлежит ответить на сам

---

\* Перевод с латинского М.Л. Хорькова выполнен по изданию: *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom Nous poiētikos nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel / Untersuchungen und Textausgabe von Martin Grabmann. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1936 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, Jahrgang 1936, Heft 4). S. 85–102.*

<sup>1</sup> В верхней части того же листа на полях имеется следующая пометка, сделанная той же самой рукой, что и основной заголовком вопроса: «Мыслит ли интеллект? Об этом существует множество мнений».

поставленный нами выше вопрос. Относительно первого существует шестнадцать мнений.

### 1. Мнение Платона.

Первое мнение – Платона, отвечавшего на поставленный вопрос отрицательно. Причина этого в том, что он считал идеи умопостигаемыми самими по себе. А если это так, то для их абстрагирования нет никакой необходимости в активном интеллекте, превращающем умопостигаемое потенциально в умопостигаемое актуально. Кроме того, так же, как первая материя соотносится с чувственно воспринимаемыми формами, точно так же соотносится возможностный интеллект с умопостигаемыми формами. Но первая материя воспринимает чувственно воспринимаемые формы не посредством активности какой-либо отделенной от нее субстанции, но благодаря активности формы соответствующего ей рода, т. е. формы, находящейся в материи. Подобное ведь возникает лишь от подобного. Так, тело человека возникает благодаря форме, которая есть в самой плоти и костях, как сказано в VII-й книге «Метафизики»<sup>2</sup>. Ведь согласно Александру [Афродисийскому], возможностный интеллект – это не отделенная субстанция и не активный интеллект, а потому активный интеллект представляется излишним. О корнях этой точки зрения пишет Аристотель в VII-й книге «Метафизики» и в других местах, где он говорит об идеях<sup>3</sup>.

### 2. Мнение богословствующих.

Второе мнение принадлежит ряду богословствующих, которые говорят, что активный интеллект – это интеллект универсальный, лежащий в основании всего, т. е. это сам Бог. При этом они опираются на авторитет Философа, который говорит, что активный интеллект – это то, что создает все<sup>4</sup>. Это потому, что в нем заключается акт Первопричины. Следовательно, активный интеллект не может быть чем-то иным, чем сама Первопричина. Кроме того, в свете активного интеллекта можно мыслить все. Однако все можно мыслить именно благодаря действию Первопричины. Следовательно, и т. п. И все же этих аргументов недостаточно, потому что деятельность Первопричины

---

<sup>2</sup> Аристотель. Метафизика. VII, 8, 1034 а 5–6.

<sup>3</sup> Аристотель. Метафизика. VII, 14, 1039 а 24–1039 б 19.

<sup>4</sup> Аристотель. О душе. III, 430 а 14–15.

не исключает действий вторичных агентов. Но Бог – это Первопричина, а активный интеллект – это вторичная причина. Следовательно, и т. п. Кроме того, Бог никогда не сообщает Своим творениям о намерениях Своей воли, как это, кажется, говорят те, кто живет в законе мавров, и как о том пишет Комментатор в XI-й книге «Метафизики»<sup>5</sup>. Но при этом существуют предсказуемые действия. Следовательно, и т. п. Существование предсказуемых действий, кажется, также согласуется со словами Авицеброна, который в книге «Источник жизни» говорит о том, что не бывает активного тела, которое также не обладало бы способностью вбирать в себя духовную субстанцию, которая, пронизывая его, вызывает в нем различные действия, благодаря которым тела, собственно, и существуют<sup>6</sup>. Ведь Бог – это то, что дано каждой вещи в соответствии с ее сущностью, присутствием и возможностью, и поэтому предсказуемые действия вполне можно атрибутировать Богу. Однако этот тезис во многом противоречит истине, потому что чем Бог обладает по Своей сущности, тем же Он обладает и в действии и в мышлении. Т. е., то, что является сущим самим по себе, также является самим по себе мыслящим, а то, что является причиной сущего, также является и предметом мышления. Обо всем, что действует само по себе, рассказывает первая глава Евангелия от Иоанна (1, 3). Однако первое действующее не исключает действий вторичных агентов, которые вовсе не обязательно действуют частным образом. Т. е. они действуют отнюдь не вторичным образом. Следовательно, необходимо, чтобы помимо универсального интеллекта, который есть свет, освещающий всех людей, существовал бы также и активный интеллект. Но эти аргументы не убедительны. Во-первых, Бог, который творит все, воистину прост, о чем повествует первая глава Евангелия от Иоанна (1, 3): «Все чрез Него начало быть». Поэтому активный интеллект не будет простым, ведь потенциально умопостигаемое создается умопостигаемым актуально. Во-вторых, все, что мыслится силою активного интеллекта, мыслится набли-

<sup>5</sup> В указанном комментарии Аверроэса, равно как и в других его сочинениях, такого места не обнаруживается; см.: *Grabmann*. S. 86, Anm. 1; *Beccarisi*. P. 224, 31.

<sup>6</sup> *Avencebrol (Ibn Gebirol)*. Fons vitae. II, 9 / Ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino. Ex codd. Parisinis edidit primum Clemens Baeumker. Monasterii: Aschendorff, 1892–1895 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; 1, 2–4). P. 41, 177.

жайшим и самым непосредственным способом, тогда как все, движимое Первопричиной, движется причиной всеобщей и удаленной.

### 3. Мнение Александра [Афродисийского].

Третье мнение – Александра [Афродисийского]<sup>7</sup>, который считает, что активный интеллект – это всегда активная отделенная субстанция, которая в соответствии с совершенством интеллекта габитуальным образом (*habituali*) становится в нас нашей интеллектуальной формой и благодаря последующему воздействию которой на возможностный интеллект человек бывает актуально мыслящим. Возможностный же интеллект он (Александр – *М.Х.*) обнаруживает в человеческой природе в соответствии с его готовностью для восприятия воздействия активного интеллекта. Однако, согласно этой позиции, получается, что и интеллекту активному, и интеллекту возможностному самим по себе многого недостает. Возможностному интеллекту недостает того, что, мысля, он как бы не может быть в органическом теле, потому что и Аристотель говорит, что возможностный интеллект ни с чем не смешивается и не является принципом соединения с телом<sup>8</sup>. Следовательно, интеллектуальный акт независим от тела. Но [естественное] приуготовление смешения элементов [к мышлению] зависит от тела. Это означает, что приуготовление смешения элементов не может быть принципом мышления. Однако возможностный интеллект – это именно то, благодаря чему мы все мыслим, как о том сказано в III-й книге «О душе»<sup>9</sup>. Следовательно, возможностный интеллект – это не то приуготовление, о котором говорилось выше. Но и сказанное об активном интеллекте тоже неверно. Ведь в любой существующей природе принцип ее активности должен быть достаточным для совершения действия в рамках этой природы. И то же самое должно быть и в душе, действия которой заключаются в различных актах, таких как питание. А это означает, что она обладает принципом активности своих актов [питания] соответственно питающей потенции. Подобным же образом, те ее действия, которые заключаются в страдании и связаны с чувственной потенцией, должны иметь свой принцип [активности] в душе соответственно чувственной потенции. Но из всех, кто обладает активностью в низшем мире, человек

---

<sup>7</sup> Ср.: *Thomas Aquinas. De unitate intellectus. II* / Ed. Leonina. T. 43. Romae: Commissio Leonina, 1976. P. 302, 99–103.

<sup>8</sup> *Аристотель. О душе. III, 4, 430 а 8; III, 5, 430 а 17–18.*

<sup>9</sup> *Аристотель. О душе. III, 5, 430 а 15.*

является наиболее совершенным деятелем, потому что самая подобающая и наиболее естественная для него деятельность – это мышление. А это означает, что человек имеет в самом себе все соответствующие принципы своих действий. Но никакое действие не является полным без страдательной пассивности и без активности. Интеллект же испытывает страдательное воздействие со стороны умопостигаемого, восприятие которого означает для интеллекта страдание. Таким образом, интеллект имеет дело одновременно с умопостигаемым потенциально и с интеллигибельным актуально. Человек же имеет принципы их обоих в себе самом. Но интеллект, который страдает, есть возможностный интеллект, а тот, который имеет дело с умопостигаемым в акте, есть активный интеллект. А это означает, что ни активный интеллект, ни возможностный интеллект не являются отделенными субстанциями.

#### 4. Мнение Авиценны.

Четвертым является мнение Авиценны<sup>10</sup>, который считает, что активный интеллект – это отделенная субстанция, которая позволяет нам мыслить благодаря истечению из нее умопостигаемых форм. Для более ясного понимания этой концепции следует знать, что Авиценна полагает, что формы чувственно воспринимаемых вещей нематериальным образом пред-существуют в сфере умных сущностей. Это отличает его от Платона, потому что Платон считает, что формы чувственно воспринимаемых вещей существуют сами по себе, вне Божественного Ума и без материи; они называются у Платона «идеями», как о том сообщает Аристотель. Далее, Авиценна<sup>11</sup> считает, что формы чувственно воспринимаемых вещей последовательно исходят из первой умной сущности, непосредственно примыкающей к наивысшей умной сущности, которую он называет активным интеллектом и из которой в соответствии с его природой в наши души проистекают умопостигаемые виды (*species*) чувственно воспринимаемых вещей. Но вследствие забвения, которое испытывает душа под влиянием тела, она уже не может беспрепятственно обратиться к активному интеллекту и воспринять то истечение умопостигаемых видов, о котором говорилось выше. Препятствие же это душа убирает прочь посредством обучения и испытания себя. Отсюда, согласно Авиценне,

---

<sup>10</sup> Ср.: *Thomas Aquinas. Summa theologiae. I, q. 84, a 4.*

<sup>11</sup> Ср.: *Thomas Aquinas. Summa theologiae. I, q. 84, a 4.*

следует, что наша деятельность по приобретению научного знания является не чем иным, как приуготовлением к восприятию формы или же к науке по восприятию и движением, обратным тому, которое препятствует умопостигаемым видам отпечатываться в нашей душе. И совершается все это благодаря активному интеллекту, который является отделенной субстанцией и в соответствии с деятельностью которого умопостигаемые виды нисходят своим истечением в наш интеллект. Эта позиция позволяет скорректировать те затруднения и неубедительные положения, которые присутствуют в позиции Александра [Афродисийского]. И, тем не менее, единство души и тела в ней также не выглядит естественным [f. 182vb]. Оно не может вызываться ни душой, т. к. из-за него душа загрязняется и испытывает забвение, ни телом, т. к. форма существует не ради материи, потому что не может более достойное существовать ради менее достойного, как сказано в I-й книге «Физики»<sup>12</sup>.

## 5. Мнение Аверроэса.

Пятое мнение принадлежит Аверроэсу, который говорил, что активный интеллект – это отделенная субстанция, что полностью согласуется с предыдущим мнением. Но, говорит Аверроэс, когда активный интеллект соединяется с нами, то тогда он соотносится с созерцаемыми нашим умом умопостигаемыми сущностями так же, как форма соотносится с материей. Он утверждает, что с созерцаемыми нашим умом умопостигаемыми сущностями мы устанавливаем связь посредством фантазм (*phantasmata*), благодаря которым мы также связаны с активным интеллектом, откуда следует, что активный интеллект – это как бы форма созерцающих умные сущности интеллектов. Однако созерцаемые умом интеллектуальные предметы имеют три степени: одни из них существуют только в нас самих потенциально, другие – отчасти актуально, а отчасти потенциально, третьи – целиком актуально. В первом случае активный интеллект соединяется с нами исключительно потенциально. Во втором случае – отчасти актуально, отчасти потенциально. В третьем случае, т. е. когда все умозерцаемые сущности наличествуют в нас актуально, активный интеллект соединяется с нами совершенным образом как форма, и мы мыслим также совершенным образом посредством него самого. Однако эта позиция сама по себе несостоятельна и не выдерживает критики,

---

<sup>12</sup> Аристотель. Физика. II, 8, 199 а 31.

как и мнение Александра [Афродисийского], с которым она совпадает в утверждении, что активный интеллект – это отделенная субстанция. Подобно этому неверно также и представление Аверроэса о том, каким образом активный интеллект соединяется с нами. Ведь согласно его позиции, активный интеллект соединяется с нами посредством видов, которые он активно мыслит (*per species factas intellectus in actu*). Но активно мыслимые виды соединяются с нами посредством фантазм, а это означает, что они соотносятся с активным интеллектом подобно тому, как цвета соотносятся со светом, а с возможностным интеллектом – как цвета со зрением. Однако существование какого-либо цветного предмета, например дерева, обладающего тем или иным цветом, не может быть целиком атрибутировано ни акту зрения, благодаря которому этот предмет видим, ни активности солнца, освещающего эту вещь светом. Таким же точно образом, если следовать Аверроэсу, человеку не может быть атрибутирована деятельность возможностного интеллекта, который мыслит не как интеллект активный, который, собственно, и активизирует потенциальные умные сущности.

## 6. Мнение Фемистия первое.

Шестое мнение – то, которое атрибутируют Фемистию. Он считает, что и активный интеллект, и возможностный интеллект одинаково множатся во множестве людей, и в этом данная точка зрения отличается от предыдущих. При этом он добавляет, что активный интеллект мыслит всегда, и в этом данная точка зрения согласуется с предыдущими. Однако нам эта позиция представляется совершенно недоказанной. Если активный интеллект, соединяющийся с нами, мыслит всегда, то тогда возможностный интеллект становится излишним. Однако, согласно I-й книге сочинения «О небе и мире», в природе нет ничего излишнего<sup>13</sup>. Далее, возможностный интеллект для того помещается в душе, чтобы она обретала в теле свое совершенство. Эта позиция неприемлема, потому что она является несостоятельной, помещая в душе как бы дополнительный объект и делая ее словно бы дважды интеллектуальной, хотя и не является чрезмерным совмещать в одном предмете естественное и сверхъестественное, как, например,

---

<sup>13</sup> *Аристотель*. О небе. I, 4, 271 а 32–33: «Однако бог и природа ничего не делают всеу» (цит. по: *Аристотель*. Сочинения в 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 273).

в ангеле в его отношении к Богу. Это следует в соответствии с изложенной выше позицией. Ведь посредством интеллекта активного и интеллекта возможностного мы интеллектуально мыслим одно и то же. Поэтому если активный интеллект мыслит, то это означает, что мы всегда мыслим посредством него, хотя и не испытываем этого на опыте. А это представляется невозможным, потому что согласно тому, что говорит Философ во II-й книге «Второй аналитики»<sup>14</sup>, невозможно предполагать наличие в нас наилучшей способности и одновременно утверждать, что она скрыта от нас. И уж тем более невозможным является утверждение, что какой-либо акт может быть скрытым. Наконец, также невозможным является утверждение, что от нас совершенно может быть скрыт акт [нашего] мышления.

## 7. Мнение Фемистия второе.

Седьмое мнение, как и предыдущее, также принадлежит Фемистию, который говорит, что активный интеллект – это глубоко укорененный внутри человека габитус [первых] принципов (*habitum principiorum*), как о том буквально сказано у Аристотеля в III-й книге «О душе»<sup>15</sup>, а именно, что активный интеллект – это как бы габитус, и, далее, что он есть как бы искусство. Таким образом, искусство – это наш интеллектуальный габитус. Это и есть активный интеллект. Но эта точка зрения – неверная. Ведь силой активного интеллекта мы мыслим все умопостигаемое, потому что благодаря ему умопостигаемое в возможности становится умопостигаемым актуально. Однако, руководствуясь первыми принципами, мы мыслим не все, но лишь следствия. Следовательно, активный интеллект – это не габитус. Кроме того, активный интеллект не предполагает существование чего-либо, существующего прежде интеллектуального познания. Между тем, габитус [первых] принципов предполагает предварительное познание терминов, принципы которых мы познаем в той мере, в которой познаем сами эти термины<sup>16</sup>. Таким образом, активный интеллект не является габитусом [первых] принципов. Поэтому неправильно считать, что Философ утверждает, что активный интеллект – это габитус, потому что он вовсе не стремится к тому, чтобы рассматривать интеллект как габитус согласно качеству первого вида, как это при-

---

<sup>14</sup> Аристотель. Вторая аналитика. II, 19, 99 b 25–26.

<sup>15</sup> Аристотель. О душе. III, 5, 430 a 15: «как некое свойство, подобное свету» (цит. по: Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 435).

<sup>16</sup> Ср.: Аристотель. Вторая аналитика. I, 3, 72 b 23–25.

знают те, кто говорит, что интеллект – это габитус [первых] принципов. Ведь габитус [первых] принципов воспринимается благодаря чувственно воспринимаемым вещам, как это утверждается во II-й книге «Второй аналитики»<sup>17</sup>, а это означает, что габитус – это производное от деятельности активного интеллекта, и этим производным будут фантазмы, в которых активно схватываются умопостигаемые предметы (*intelligibilia*), существующие до этого лишь в возможности. Поэтому когда Аристотель говорит, что активный интеллект – это габитус, то он понимает этот габитус, исходя из разделения между принципом и возможностью. Так, например, всякую форму и всякий акт можно назвать габитусом, как о том говорит Философ в книге «О возникновении»<sup>18</sup>, а именно, что наличные габитусы – это воплощенные в материи формы, если рассматривать их без движения. Это становится ясно из самих слов Философа, который говорит, что активный интеллект – это габитус в том смысле, в каком габитусом является свет. В отношении же второго, а именно, что активный интеллект – это как бы искусство, следует, суммируя, сказать, что искусство можно сравнить с сознанием художника, и, таким образом, [активный интеллект] – это не то, что подобно искусству. Во-вторых, если сравнить сами предметы искусства, которые различаются в соответствии с потребностями каждого из искусств, то тогда активный интеллект будет напоминать искусство, потому что искусство заключается в придании материи формы; благодаря же активному интеллекту возникают фантазмы, которые могут привести в движение интеллект возможностный.

## 8. Мнение Иоанна Грамматика [Филопона].

Восьмое мнение принадлежит Иоанну Грамматику, который говорит, что интеллект активный и интеллект возможностный – это нечто в душе (*aliquid in anima*). Но они никогда не находятся вместе в одной и той же душе, но пребывают в душах различных: так, интеллект учащий можно назвать активным в сравнении с интеллектом ученическим, который будет возможностным в сопоставлении с интеллектом того, кто учит. Однако, во II-й книге «О душе»<sup>19</sup> говорится, что обладающий способностью познавать что-либо приобретает и полу-

<sup>17</sup> Аристотель. Вторая аналитика. II, 19, 99 b 32–39, 100 a 4.

<sup>18</sup> Аристотель. О возникновении и уничтожении. I, 7, 324 b 16–18.

<sup>19</sup> Аристотель. О душе. II, 5, 417 b 9–12.

чает знание благодаря акту познания, ибо никто не обучается извне тому, как превращать возможность [познания] в акт [познания]. Знание ведь возникает не только из обучения, но также и благодаря самостоятельным открытиям. И если, далее, кто-либо благодаря собственным действиям совершает открытие, то тогда его возможность познания превращается в акт познания. Ты ответишь, что возможностный интеллект всегда воспринимает всеобщие принципы от других, и именно таким образом познающий активно может привести себя к акту познания, согласно тому, что говорит Альберт [Великий]<sup>20</sup>. Однако это неверно, потому что движение и его модус – не одно и то же, равно как не одно и то же возникающее по природе и возникающее благодаря искусству. Так, например, огонь производит огонь благодаря своему схождению в материю за счет имеющейся у него возможности в акте, характеризующем его форму. А учитель воистину является причиной знания своего ученика благодаря модусу того искусства, которым он обладает и действует. Ведь если кто-нибудь обладает каким-либо из искусств, то производимый этим искусством эффект имеет место не иначе, как за счет движения извне, как, например, в том случае, когда благодаря строительному искусству воздвигается дом: ведь в древесине и камнях заключается здесь не активный, но пассивный принцип движения. Сюда же относится также и то, что производит эффект, в принципе никак самостоятельно не действуя, но являясь инструментом, как, например, какое-либо лекарство. Ведь человек излечивается не благодаря лекарству, а по природе. Таким образом, искусство преподавания похоже на искусство второго, а не первого рода: ведь в том, кто учится, надлежит быть некоему действующему изнутри принципу, но действующему не в соответствии с умопостигаемым в нем, а в соответствии с всеобщими принципами, для которых какое-либо конкретное учение не является естественной причиной, как замечает Комментатор в II-й книге «Метафизики»<sup>21</sup>; ведь оказывающим ученику помощь и выступающим в качестве инструмента является интеллект учителя. Поэтому точно так же, как говорится, что человек излечивается не благодаря лекарству, а по природе

---

<sup>20</sup> В сохранившихся сочинениях Альберта Великого такого места не обнаруживается; см.: *Grabmann*. S. 91; *Beccarisi*. P. 228, 96, n. 28.

<sup>21</sup> *Averroes*. Comment. in Metaph. II, 2 // *Averroes*. Aristotelis Stagiritae libri omnes cum Averrois Cordubensis variis in eisdem commentariis. Vol. 8. Venetiis, 1552. P. 17v.

де, можно говорить о том, что человек обучается какой-либо науке и благодаря самостоятельным открытиям, и из обучения<sup>22</sup>.

### 9. Мнение Генриха Гентского.

Девятое мнение, согласно которому активный интеллект реально не отличен от души, принадлежит Генриху Гентскому<sup>23</sup>. Он говорит [f. 183ra], что душа – это принцип выявления своих действий, исходящих от нее активно без какой-либо потенциальности, которая реально отличается от активности Абсолюта, но находится с ней в некотором отношении. Это мнение неверно, потому что, согласно Комментарию, к III-й книге «О душе»<sup>24</sup>, интеллект соотносится с умопостигаемыми формами так же, как материя соотносится с формами чувственно воспринимаемыми. Но материя не воспринимает реальные формы иначе, как благодаря реальному деятелю, отличному от нее, который и вводит эти формы в материю. Сходным образом и активный интеллект, благодаря деятельности которого воспринимаются формы в интеллекте возможностном, реально отличается как от возможностного интеллекта, так и от души. Кроме того, если потенции различаются в соответствии с их отношением, то из этого следует, что ни интеллект активный, ни интеллект возможностный не являются единой потенцией. Ведь активный интеллект одним отношением связан с фантазмами, другим – с интеллектом возможностным. Значит, активный интеллект – это не единая потенция. Также и возможностный интеллект одним отношением связан с принципами, другим – со следствиями. Значит, похожим образом, и возможностный интеллект также не является единой потенцией.

<sup>22</sup> Ср.: *Thomas Aquinas*. De veritate, q. 11; *Summa theologiae*. I, q. 117, a. 1; *Summa contra Gentiles*. II, 75. См. также: *Grabmann M.* Die Psychologie des Lehrens und Lernens nach dem hl. Thomas von Aquin // *Die pädagogische Hochschule*. 1931. 3. S. 60–68.

<sup>23</sup> Базельский Аноним не уточняет, какой именно текст Генриха Гентского он имеет в виду. Скорее всего, речь идет о некоем синтетическом «мнении». Генрих Гентский обращается к данной теме в целом ряде своих «кводлибет» (схоластических вопросов на любые темы): *Henricus de Gandavo*. Quodlibet. VIII, 12 // *Henricus de Gandavo*. Quodlibeta. Parisiis, 1518. P. 324vB; *Henricus de Gandavo*. Quodlibet. XIII, 8 // *Henricus de Gandavo*. Opera omnia. T. 18 / Ed. J. Decorte. Leuven: Leuven University Press, 1985. P. 56, 76–81.

<sup>24</sup> *Averroes*. Comment. in De anima. III, 1 // *Averroes*. Aristotelis Stagiritae libri omnes cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis. T. 6. P. 160v.

## 10. Мнение Годфрида [де Фонтен].

Десятое мнение принадлежит Годфриду де Фонтен<sup>25</sup>. В соответствии с ним, активный интеллект, как он говорит, реален вместе с памятью, но отличен от интеллекта возможностного. Он доказывает, что активный интеллект и память идентичны, потому что то, что атрибутируется активному интеллекту, атрибутируется и памяти; ведь свойство памяти – сохранять [умопостигаемые] виды, и то же самое относится и к активному интеллекту, из которого надлежит являться всему. Но это неверно. Память как часть воображения не предполагает никакого реального отличия от возможностного интеллекта; сам же возможностный интеллект, напротив, всегда реален в том смысле, что он воспринимает и сохраняет умопостигаемые виды, потому что, согласно III-й книге «О душе»<sup>26</sup>, [умопостигаемые] виды пребывают не во всей душе целиком, но лишь в интеллекте. Память в нем воспринимается соответственно подобию памяти в чувстве, в котором должно сохраняться чувственно воспринимаемым видам. Поэтому как возможностный интеллект реально отличается от интеллекта активного, точно так же активный интеллект отличается от памяти. Именно в этом смысле активный интеллект и память по-разному содержат в себе виды, потому что активный интеллект содержит их виртуально и эффективно. Ведь благодаря ему надлежит являться всему. Но, между тем, он действует в согласии с подлежащей ему памятью, благодаря чему и представляет собой местонахождение видов.

## 11. Мнение Якова из Витербо.

Одиннадцатое мнение принадлежит Якову из Витербо<sup>27</sup>, который говорит, что активный интеллект – это та же самая потенция, которая реально существует вместе с интеллектом возможностным. Доказывает он это так: поскольку воля, пребывая одной и той же, движет и движима, действует и страдает сама по себе, то и интеллект, будучи единым и тождественным самому себе, и действует, и страдает. Но

---

<sup>25</sup> Ср.: *Godefridus de Fontibus*. Quodlibet. V, 8 // *Godefridus de Fontibus*. Les Quodlibet Cinq, Six et Sept / éd. M. De Wulf, J. Hoffmans. Louvain: Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain, 1914 (Les Philosophes Belges, 3). P. 30–31. См. также: *Grabmann*. S. 29, Anm. 2.

<sup>26</sup> *Аристотель*. О душе. III, 4, 429 a 27–28.

<sup>27</sup> Ср.: *Iacobus de Viterbo*. Disputationes de quodlibet. I, 12 / Ed. E. Ypma. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1968 (Cassiciacum. Supplementband, 1–3,5; Corpus scriptorum Augustinianorum, 1, 1–4). P. 165, 269–278.

интеллект возможностный – это интеллект страдающий. Следовательно, интеллект возможностный и интеллект активный – это одно и то же. Но это неверно, потому что в III-й книге «О душе»<sup>28</sup> Философ доказывает, что активный интеллект от всего отделим, не испытывает никакого воздействия извне и ни с чем не смешан; это следует из того, что действующее – выше страдающего, и оно является принципом материи. И если условия данного доказательства верны в отношении интеллекта возможностного, то, значит, из этого следует, что в еще большей степени они верны в отношении интеллекта активного. Но данное доказательство ничего не значит в том отношении, в котором демонстрируется, что потенции идентичны с теми вещами, относительно которых доказывается, что они идентичны благодаря этим потенциям в отношении одного и того же. Следовательно, и т. д. Точно так же утверждаемое неверно и в отношении воли. Ведь воля движется к реализации в акте при наличии объекта приложения этой воли, а совершаемое в акте движется как к цели к тому, что и является целью этого движения, а не так, что воля является активной соответственно своему объекту, к которому она движется, всегда активно представляя его себе в качестве блага благодаря интеллекту. И как воля, двигая саму себя, вовсе не приводит свой объект от возможности к действительности, точно так же и активный интеллект не превращает возможность умопостижения в акт постижения умом чего-либо.

## 12. Мнение Дуранда [из Сен-Пурсена].

Двенадцатое мнение принадлежит Дуранду [из Сен-Пурсена]<sup>29</sup>, который говорит, что вообще не следует говорить об активном интеллекте. Ведь потенции становятся заметны благодаря акту. Следовательно, если полагать существование активного интеллекта, то делать это можно в соответствии с теми актами, которые он совершает относительно фантазм. А это, говорит он, могут быть либо акты запечатления, либо акты абстрагирования. Но они не могут быть ни теми, ни другими, как это он повсюду доказывает, потому что сила, действующая на орган восприятия, может быть только телесной, т. к. сила, запечатляющая что-либо в теле, телесна. К интеллектуальным же актам это не имеет никакого отношения. Что же касается силы абстра-

<sup>28</sup> *Аристотель*. О душе. III, 5, 430 a 17–18.

<sup>29</sup> Ср.: *Durandus de S. Porciano*. Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi. II, 3, 5, n. 58 / Ed. J. Koch. Münster: Aschendorff, 1929 (AHDLM 4). P. 84.

гирования, то благодаря ей либо мыслится нечто абстрактное, либо нет. Если нет, то тогда сила мышления действует случайно и от случая к случаю. Если же она мыслит нечто абстрактное, то для того, чтобы интеллект это мыслил, с избытком хватает возможностного интеллекта. Но это неверно. Из главного тезиса в данном случае со всей очевидностью следует, что активный интеллект существует, т. к. любое действие выявляет соответствующую форму. Позиция Дуранда [из Сен-Пурсена] ошибочна и противоречит мысли Философа, который, напротив, говорит о том, что для мышления с избытком хватает именно активного интеллекта. Для опровержения его аргумента этого достаточно. В отношении же его второстепенного тезиса, в соответствии с которым он говорит о невозможности воздействия восприятия на мышление, ибо сила этого воздействия телесна, следует сказать, что телесную силу можно воспринимать тройко: либо это происходит одновременно вместе с субъектом и эффектом, как, например, заключенную в огне силу, а именно жар; либо это имеет место в эффекте, но без участия субъекта, как, например, сила действует в формах; либо наличествует лишь действие в субъекте, но без эффекта, какой является сила, истекающая в сторону фантазм от активного интеллекта. В отношении второй части его второстепенного тезиса, где он говорит, что либо мыслится нечто абстрактное, либо нет, я однозначно утверждаю, что нет. Ведь в каждом случае, когда происходит абстрагирование, оно происходит естественным образом<sup>30</sup>. Следовательно, и т. д.

### 13. Анонимное мнение.

Тринадцатое мнение заключается в том, что возможностный интеллект всегда наличествует в душе, тогда как активный интеллект приходит извне; он усовершенствует возможностный интеллект, который, в свою очередь, является более естественным, нежели интеллект активный. По-видимому, к этой позиции восходит также и другое мнение, согласно которому возможностный интеллект представляет собой некую дающую о себе знать в душе потенцию, тогда как активный интеллект – это некий свет, проистекающий от внешнего принципа. Это подобно тому, как, например, исходящий от луны свет

---

<sup>30</sup> Ср.: *Hervaeus Natalis*. *Determinatio*. III, 8 / Ed. J. Koch. Münster: Aschendorff, 1929 (AHDLM A 4). P. 57, 1–17.

в действительности исходит не от нее, но от солнца<sup>31</sup>. Против этого мнения следует использовать такие аргументы: что-либо понастоящему пассивное в природе всегда соответствует чему-либо понастоящему активному в той же природе. Согласно же позиции тех, кто разделяет это мнение, интеллект активный и интеллект возможностный соотносятся друг с другом как активное и пассивное. Следовательно, в природе души они образуют нечто единое и естественное, причем, без остатка. Далее, представляется, что активный интеллект душе более естественен, нежели интеллект возможностный, потому что действие выявляет форму. Действие же активного интеллекта всегда естественно: ведь, хотим мы того или нет, он всегда действует соответственно природе. Но не таково действие интеллекта возможностного, потому что благодаря ему мы мыслим, когда захотим. Следовательно, возможностный интеллект, как представляется, не более естественен душе, чем интеллект активный, но, скорее, наоборот. Далее, активный интеллект – это либо естественная, либо сверхъестественная потенция. Если выбрать первое, то она исходит из души вместе с другими ее потенциями и неотделима от природы души, как, например, жар присутствует в огне и вместе с огнем, а не приходит от чего-то со стороны. Если же выбрать второе, а именно, что активный интеллект – это некий сверхъестественный свет, то из этого следует, что что бы мы ни помыслили, мы мыслим это благодаря сверхъестественному свету.

#### 14. Первое мнение магистра Дитриха [Фрайбергского].

Четырнадцатое мнение принадлежит магистру Дитриху [Фрайбергскому]<sup>32</sup>. Согласно ему, активный интеллект идентичен мышлению сокровенного (*intelligere abditum*). Он говорит, что, согласно Августину, в нашем мышлении различаются актуальное мышление сокровенного и мышление открытое. Наличие первого обосновывает бл. Августин в 7-й главе XIV-й книги «О Троице», где он говорит: это является в нас напоминанием о том, что в сокровенном ума есть некоторое знание об определенных вещах, и что когда мы вытаскиваем их наружу, они некоторым образом выступают вперед, и помещаясь во

<sup>31</sup> Ср.: *Iacobus de Viterbo*. Disputationes de quodlibet. I, 12. P. 159, 90–101.

<sup>32</sup> Ср.: *Dietrich von Freiberg*. De visione beatifica. Prooem. 4 / Ed. B. Mojsisch // *Dietrich von Freiberg*. Opera omnia. T. 1: Schriften zur Intellekttheorie. Hamburg: Meiner, 1977. S. 14, 37–42.

взор ума, становятся открытыми<sup>33</sup>. Также Августин, «О Троице», кн. XV, гл. 21 крупного разделения или 63 мелкого разделения<sup>34</sup>, говорит о том, что это та самая бездна нашей памяти, где мы, познавая самих себя, обнаруживаем и рождаем внутреннее слово, которое не в состоянии выразить ни один язык, которое не может стать наукой ни для какой науки, которое не способно узреть никакое зрение, которое не в состоянии уразуметь никакое разумение [f. 183rb], но которое обитает в нашей памяти, хотя и скрытым образом. Исходя из этого, и говорят, что в нас есть мышление сокровенного<sup>35</sup>. Но в такой формулировке этот тезис неверен. Ведь эта сокровенность имеет место либо со стороны объекта, потому что само мышление предполагает, что нечто сокровенное есть во всем, либо она имеет место со стороны того, кто мыслит, потому что он мыслит себя как такого рода сокровенный объект. Первое невозможно, потому что всякий объект дан нам лишь в той мере, в какой он познан. Но сокровенное умопостигаемое должно уже быть всеми познано актуально, потому что познается только то, что мыслится. Следовательно, со стороны объекта нет никакой сокровенности. Но и второе также неверно. [Во-первых,] когда говорится, что человек познает нечто актуально не в том случае, когда это нечто заявляет о себе, и не в том, когда человек может обратить внимание на это заявляющее о себе нечто, то это имеет смысл. Кроме того, точно так же, как действие относительно пустого всегда пусто, оно должно быть сокровенно относительно сокровенного и неведомо относительно неведомого. Во-вторых, насколько нечто познается более

---

<sup>33</sup> Ср.: *Augustinus. De Trinitate. XIV, 7, 9, 2 / Ed. W.J. Mountain, auxiliante Fr. Glorie // CCSL 50. Turnhout: Brepols, 1968. P. 433, 19–22: «Hinc admonemur esse nobis in abdito mentis quarundam rerum quasdam notitias, et tunc quodam modo procedere in medium atque in conspectu mentis velut apertius constitui quando cogitantur».* Русский перевод см.: *Аврелий Августин. О Троице / Пер. с лат. А.А. Тащиана. Краснодар: Глагол, 2004. С. 322: «Это является напоминанием нам о том, что в тайниках нашего ума есть некоторое знание об определенных предметах, и что когда мы думаем о них, они некоторым образом выступают вперед и, как бы открывшись, помещаются во взор ума».* Имеющиеся в данном случае разночтения между приведенным латинским текстом Августина и текстом Базельской рукописи, по-видимому, могут быть объяснены тем, что составитель Базельского компендиума пользовался соответствующим рукописным вариантом текста «О Троице»: «Hinc monemur esse in nobis in abdito mentis quarundam rerum quasdam notitias et tunc procedere quodam modo in medium atque in conspectu mentis velut apertius constitui, quando cogitantur».

<sup>34</sup> См.: *Augustinus. De Trinitate. XV, 21, 41. P. 518, 14–19.*

<sup>35</sup> Ср.: *Dietrich von Freiberg. De visione beatifica. I, 1, 2, 4. S. 25, 86–96.*

актуально и совершенно, [нежели что-либо иное], настолько же оно должно заявлять о себе и как более познанное. Но согласно высказывавшимся на эту тему авторам, наиболее совершенным является то познание, которое происходит по сущности и ничем не прерывается. Следовательно, и т. д. В-третьих, согласно Философу, невозможно, чтобы мы обладали способностью, которая делает нас самыми благородными из существ, и чтобы эта способность была бы при этом от нас сокрыта<sup>36</sup>. Следовательно, никоим образом невозможно, чтобы самый благородный акт оставался бы в нас и самым сокрытым. Но самый благородный акт – это мышление. Таким образом, невозможно, чтобы мы обладали актуальным мышлением сокровенного. Неверно также и то, что относительно этого говорят некоторые, а именно, что этот акт является сокровенным в соответствии с подобием, каким обладает в отношении мышления как такового воспринимающий ум: мол, таким же подобием в отношении акта благодатной любви обладает акт любви естественной. Но это неверно, потому что эти акты во многом отличаются друг от друга: один происходит согласно сущности, другой – согласно виду, один длится непрерывно, другой прерывается, один осуществляется благодаря фантазмам, другой – нет.

Во-вторых, следует показать, что эта позиция не согласуется с тем, что думает Августин. Ведь он не называет мышление сокровенного «актуальным мышлением сокровенного», но говорит лишь о габитуальном мышлении сокровенного. Именно об этом он и высказывается в первой из приведенных выше цитат из авторитетов: «это является в нас напоминанием о том...», и т. д. Эта мысль Августина в приведенной цитате подтверждается также и примером, который он дает немного выше: знаток музыки и геометрии знает музыку; и он продолжает любить и помнить ее, даже когда он не думает о ней, а думает о геометрии<sup>37</sup>. Такое знание исключительно габитуально, а не актуально, как говорят сторонники этого мнения. И все же если такое мышление сокровенного, о котором говорит Августин, и существует, то оно совершенно не идентично активному интеллекту, как о нем пишет Философ. Ведь согласно тому, что говорит Комментаратор к III-й

<sup>36</sup> Ср.: *Аристотель*. Вторая аналитика. II, 19, 99 б 25–100 б 5.

<sup>37</sup> См.: *Augustinus*. De Trinitate. XIV, 7, 9. P. 493, 15–18; русский пер. см.: *Аврелий Августин*. О Троице. С. 322.

книге «О душе»<sup>38</sup>, если считать универсалии отделенными, как умные сущности Платона, то тогда у Аристотеля нет никаких оснований предполагать существование активного интеллекта. Так, Августин, пропитанный учением Платона, ничего не говорит о существовании активного интеллекта, как и Платон. В связи с этим следует продемонстрировать, что активный интеллект – это то, существование чего полагают с целью сохранить смысл существования образов [в уме], так как иначе сделать это не представляется возможным. Доказательство этому следующее: к образу (*ad ymaginem*) восходит возникновение слова (*verbi*). Но для возникновения слова необходимы активное познание и его выражение, потому что, согласно Августину, «слово – это знание вместе с любовью»<sup>39</sup>. Значит, если активный интеллект был бы тем же самым, что мышление сокровенного, то он тогда не смог бы производить слово и был бы бесполезен для познания образов.

## 15. Второе мнение магистра Дитриха [Фрайбергского].

Видя, что ошибочно предполагать существование актуального мышления сокровенного, тот же [Дитрих Фрайбергский] высказывает и другое мнение, а именно, что активный интеллект в нас — это субстанция и интеллект по своей сущности<sup>40</sup>. Первая часть этого утверждения доказывается так. Во-первых, воистину является субстанцией то, в чем истинным и собственным образом обнаруживается образ Троицы. А это есть активный интеллект. Следовательно, и т. д. Главная часть доказательства в данном случае заключается в том, что образ – это соответствие согласно консубстанциальности природы<sup>41</sup>. Таким образом, соответствие в акциденциях не является образом, но в качестве оно – равенство, а в количестве – подобие. Во-вторых, образ – это некоторое соответствие души Богу как единству в сущности и как троичности в Лицах. Но ни в чем акцидентальном невозможно обнаружить единство в сущности, а также содержащееся в нем различие в соответствии со смыслом возникновения активного и пассивно-

---

<sup>38</sup> *Averroes*. Comment. in De anima. III, 3 // *Averroes*. Aristotelis Stagiritae libri omnes cum Averrois Cordubensis variis in eisdem commentariis. T. 6. P. 170r.

<sup>39</sup> Ср.: *Augustinus*. De Trinitate. IX, 10, 15. P. 300, 21–301, 24: «...verbum est igitur... cum amore notitia»; русский пер. см.: *Августин*. О Троице. IX, 10, 15. С. 217.

<sup>40</sup> Ср.: *Dietrich von Freiberg*. De visione beatifica. I, 1, 1, 3. S. 15, 22–26; 16, 27–28.

<sup>41</sup> Ср.: *Dietrich von Freiberg*. De visione beatifica. I, 1, 1, 1, 2–3. S. 17, 72–76.

го. Следовательно, получается то же самое, что и в первом пункте. В третьих, Августин в 6-й главе IX-й книги «О Троице» говорит, что ничто акцидентальное не выходит за пределы своего субъекта. Но любовью, которой человек любит себя, он любит также и других, и познанием, которым он познает себя, он познает также и других<sup>42</sup>. Следовательно, то же самое.

Вторая часть доказывается следующим образом<sup>43</sup>. Активный интеллект – это интеллект по своей сущности, во-первых, потому, что он мыслит самого себя по своей сущности, во-вторых, что он мыслит все другое. Первое и основное доказывается так: всякий интеллект по своей сущности мыслит себя по своей сущности; но таков активный интеллект. Следовательно, и т. д. Во вторую очередь доказывается, что то, что является таковым по своей сущности и притом конкретным, является таковым в соответствии с сущностью формальной и абстрактной, как, например, человек по своей сущности является человеком. Это означает, что человек по своей сущности является человеком в соответствии со своей человечностью. Так и активный интеллект является интеллектом по своей сущности, а именно, в соответствии со своей интеллектуальностью (*intellectualitate*). Как человечность в человеке, так же и интеллектуальность (*intellectualitas*) соответствующим ей образом имеет смысл формального принципа в отношении сущности. А это есть не что иное, как то, что в самом себе интеллект определяется исключительно интеллектуально и является мышлением самого себя в соответствии со своей сущностью. Во-вторых, активный интеллект от всего отделен, ни с чем не смешивает-

<sup>42</sup> Ср.: *Augustinus*. De Trinitate. IX, 4, 5. P. 297–298; PL 42. Col. 963: «quidquid enim tale est non excedit subiectum in quo est. Non enim color iste aut figura huius corporis potest esse et alterius corporis. Mens autem amore quo se amat potest amare et aliud praeter se». Русский пер.: *Августин*. О Троице. IX, 4, 5. С. 208: «Ибо все, что ни есть подобного [телесного] рода, не выходит за пределы предмета, в котором оно есть, так как ни цвет, ни фигура данного тела не могут относиться к другому телу. А вот ум посредством любви, которой он любит себя, может любить что-нибудь и кроме себя». О популярности этого аргумента свидетельствует его частое использование другими авторами. См., например: *Thomas Aquinas*. Quaestiones disputatae De anima, q. 12, 5 preterea // *Thomas Aquinas*. Opera omnia. T. 24, 1 / Ed. B.-C. Bazán. Romae: Commissio Leonina; Paris: CERF, 1996. P. 106, 29–35; *Franciscus de Marchia*. Reportatio A in II Sententiarum, n. 76 (ms N, f. 164rb) / Ed. Tiziana Suarez-Nani, William Duba. Leuven: Leuven University Press, 2010. P. 162, 625.

<sup>43</sup> Ср.: *Dietrich von Freiberg*. De visione beatifica. I, 1, 1, 3, 2-3. S. 26, 4–20.

ся ни в какой из [своих] частей и имеет до некоторой степени внешнюю природу. Следовательно, находиться в постоянном действовании – это его сущность, а его действие осуществляется в соответствии с его сущностью.

Но первая часть неверна. Если активный интеллект – это субстанция, то тогда это или субстанция отделенная, или субстанция, которая есть сама душа, или же самая благородная часть субстанции души. Первое неверно, потому что повторяет опровергнутые выше древние мнения. И второе тоже неверно, потому что если субстанция души была бы по своей сущности интеллектом, то тогда соединение души с телом было бы напрасным. Неверно и третье, потому что сущность души во всем совершенно простая. Это следует из того, что говорит Философ в III-й книге «О душе», а именно, что активный интеллект – это габитус и свет<sup>44</sup>. Габитус же обозначает не что иное, как только то, что субсистируется самим собой (*per se subsistens*). Свет же – это свет, ко всему причастный. Следовательно, он не является интеллектом по своей сущности. В-третьих, согласно Философу, интеллект активный и интеллект возможностный находятся в душе не как части в целом, и никакая другая субстанция, кроме Бога, не проникает в сущность души. Следовательно, оба они находятся в душе так же, как собственные акциденции находятся в субъекте.

В отношении первого следует также, напротив, сказать, что по сравнению с образом нетварным нашему образу многого недостает; от первого он, скорее, сильно отличается, нежели на него похож. Поэтому следует принимать во внимание различие между единством сущности вместе со всем тем, что ему подлежит, имеющее место в Боге, и потенциями к этому, наличествующими в творениях – различие и в происхождении, и в равенстве. Между тем, там, где способна действовать одна потенция, способны действовать и другие: там, где память помнит, воля также способна волишь [f. 183va], а интеллект мыслить, и т. п., в отношении того, в чем они соответствуют друг другу. И все же эти потенции различаются между собой, потому что там, где им подлежат субстанции, потенции являются акциденциями; там же, где подлежащее субсистентно, потенции присущи предмету. Это означает, что там, где все, что подлежит, действует как первоначало, там одна потенция действует за все остальные и во многом с ними схожа. Поэтому следует сказать, что в чем образ наличествует

---

<sup>44</sup> Ср.: Аристотель. О душе. III, 5, 430 а 15.

как субъект потенции, то и является субстанцией, и это в полной мере относится к сущности единства и к сущности души. Но в чем образ наличествует как ближайший ему субъект, далекий от Лиц Троицы, то не является субстанцией, а представляет собой потенции или их акт. Относительно второго следует сказать, что если в образе имеет место единое бытие сущности и при этом в той же самой сущности имеется бытие различия различных множеств в соответствии с их происхождением, то это вполне соответствует смыслу нетварного образа. Но для образа сотворенного вполне достаточно единство сущности вместе с различием многих тяготеющих к этой сущности потенций и качеств, среди которых обнаруживаются взаимосвязанные друг с другом порядок и происхождение. Заметь, что именно поэтому говорят, что активный интеллект никак не связан с образом. В этих высказываниях есть смысл, потому что активный интеллект не имеет никаких действий относительно вечного, но действует только в отношении материального, т. е. в отношении фантазм. Другие говорят, что активный интеллект все же связан с образом, но не благодаря какой-либо особой потенции, отличной от всех других потенций, но благодаря тому, что является как бы общим для всех потенций и чем, собственно, и управляет активный интеллект, за счет чего и память помнит, и воля волит, и возможностный интеллект мыслит. В отношении же третьего следует сказать следующее: ничто акцидентальное не превосходит свой субъект по бытию, но оно вполне может превосходить его в акте, как жар превосходит все, что этот жар вызывает. Также и воля с интеллектом не превосходят свой субъект, т. е. сущность души, по бытию, но они вполне могут превосходить ее, когда мыслят или желают нечто иное, чем эта сущность души<sup>45</sup>.

Во-вторых, говорят, что активный интеллект – это интеллект по сущности, и он мыслит все сущностно и всегда. Это неверно. Аргумент состоит в том, что весь смысл того, что душа соединяется с телом, заключается в достижении совершенства души и этого соединения, но не тела. Но если душа способна мыслить и себя, и все другое по сущности и без посредства фантазм, то тогда нет никакого смысла в ее соединении с телом, потому что в этом случае единство души с телом перестает быть необходимым для познания. Но это неверно. Следовательно, и в этом случае неверно то, что активный интеллект всегда мыслит сам себя, и притом без посредства фантазм. Кроме то-

<sup>45</sup> Ср.: *Dietrich von Freiberg. De visione beatifica. I, 1, 1, 3, 2–3. S. 26, 4–20.*

го, согласно VIII-й книге «Метафизики»<sup>46</sup>, существует множество форм вещей. Но чем в большей степени нечто численно акцидентально, тем оно проще в смысле своего единства. Сходным образом, форма, обладающая наибольшим числом связанных с Богом акциденций, является и наиболее простой, а чем она проще, тем совершеннее. Но ближе всего к первому принципу ангелы; следовательно, они – самые простые, самые благородные и самые совершенные. Однако, они не мыслят ни себя, ни все остальное сущностным образом, как это известно из «Книги о причинах», а именно, из того утверждения, что сфера умных сущностей полна форм<sup>47</sup>. Следовательно, и т. п. Также и в I-й книге «Физики» сказано, что все наше познание основано на чувствах<sup>48</sup>. Кроме того, в I-й книге «Второй аналитики» говорится о том, что если недостает какого-либо чувства, то тогда необходимым образом отсутствует и знание, возникающее благодаря этому чувству<sup>49</sup>. А этого бы не было, если интеллект мыслил бы себя и все остальное сущностным образом.

В отношении первого следует сказать, что бытие интеллекта в соответствии с его сущностью можно мыслить четверояким образом. Во-первых, активный интеллект по своей сущности существует таким образом, что его сущность имеет смысл своего существования в самой себе и никогда в другом в соответствии с тем, что она есть, как учат, опираясь на смежное знание. Но это ошибочно, потому что один только Бог – по своей сущности, все же другое – по причастности, потому что, как говорится во II-й книге «О душе», все причастно боже-

---

<sup>46</sup> См.: *Аристотель*. Метафизика. VIII, 3, 1043 b 34 – 1044 a 1.

<sup>47</sup> *Bardenhewer O.* Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen: „Liber de causis“. Freiburg i. Br.: Herdersche Verlagshandlung, 1882. S. 173. Перевод на русский язык см.: Книга о причинах. IX (X), 92 / Пер. М. Скворцова // Историко-философский ежегодник 1990. М.: Наука, 1991. С. 196: «Всякий ум полон форм; но одни из умов содержат более всеобщие формы, другие содержат формы менее всеобщие».

<sup>48</sup> Скорее всего, имеется в виду не «Физика», а известный пассаж из «Метафизики» Аристотеля (I, 1, 980 a 21–27). Ср. также: *Аристотель*. Вторая аналитика. II, 19, 99 b 35–100 a 5.

<sup>49</sup> Ср.: *Аристотель*. Вторая аналитика. I, 18, 81 a 38–81 b 1: «Очевидно также, что если нет чувственного восприятия, то необходимо отсутствует и какое-нибудь знание, которое невозможно приобрести, если мы не научаемся либо через наведение, либо через доказательство». См. также: *Thomas Aquinas*. Compendium theologiae. I, 82 // *Thomas Aquinas*. Opera omnia. T. 42 / Ed. H.F. Dondaine. Romae: Editori di San Tommaso, 1979. P. 107, 17–22.

ственному бытию<sup>50</sup>. Во-вторых, то, чем является интеллект по своей сущности, можно мыслить как интеллект по своей сущности, причем двойственно: или что он мыслит сущностно, а это ошибочно, или [в-третьих] что он, сам по себе не представляя собой отдельные интеллектуальные акты, создает эти интеллектуальные акты в соответствии со своей сущностью и потому является интеллектом по своей сущности, но не формально, а виртуально, и в этом смысле верно то, что он является интеллектом по своей сущности. В-четвертых, его можно мыслить так, что интеллект по своей сущности есть такой интеллект, который в соответствии со своей сущностью мыслит сущностным образом все или хотя бы некоторые вещи. Это также ошибочно: и то, что он существует по своей сущности, и то, что он мыслит сущностным образом. Заметь, как в данном случае строятся утверждения: в первом случае ничто названо самим бытием, во втором и третьем – самим действованием, в четвертом – бытием и действованием вместе.

В отношении же второго следует сказать, что активный интеллект отделен, но не таким образом, что он совершенно оторван от всякой иной природы, в которой его нет ни потенциально, ни актуально. Также он не является интеллектом в соответствии с сущностью формального и сущностного обозначения, а является им, как верно говорят, в соответствии с эффектом своего действия, потому что умопостигаемая возможность проявляется благодаря умопостигаемому акту. Поэтому лучше говорить, что активный интеллект является по своей сущности активным, а не что он является по своей сущности интеллектом, так как то, что существует лишь по причастию, и не мыслит, и не существует соответственно сущности.

## 16. Мнение брата Фомы [Аквинского].

Другого мнения, шестнадцатого, придерживался брат Фома [Аквинский]<sup>51</sup>. Он считал, что активный интеллект – это нечто, что в самой душе реально отличается от интеллекта возможностного. Ведь

<sup>50</sup> Ср.: *Аристотель*. О душе. II, 4, 414 b 29 // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 401: «...дабы по возможности быть причастным вечному и божественному. Ведь все существа стремятся к нему, и оно – цель их естественных действий». Ср.: *Аристотель*. О душе. II, 4, 415 a 29–415 b 1.

<sup>51</sup> Ср.: *Thomas Aquinas*. Sentencia libri De Anima. III, 4 // *Thomas Aquinas*. Opera omnia / Ed. Leonina. T. 44, 1. Roma: Commissio Leonina; Paris: Vrin, 1984. P. 220, 89–121.

согласно тому, что говорит Философ в III-й книге «О душе»<sup>52</sup>, во всякой природе есть нечто, что является причиной и эффектом, которые соотносятся в действительности так, как соотносятся друг с другом искусство и материя, к которой это искусство прилагается. И это верно. Ведь во всякой природе, а значит, и в душе, следует полагать наличие этого различения надвое. В душе же существуют интеллект активный и интеллект возможностный. Следовательно, и т. д. Далее, искусство реально отличается от материи. Следовательно, и активный интеллект, если его сравнить с искусством и действующим принципом, [реально] отличается от интеллекта возможностного, если сравнить его с материей. Кроме того, ничто не действует иначе, кроме как в соответствии с силой, формально в нем наличествующей. Также во II-й книге «О душе» говорится, что то, чем мы живем и чувствуем – это форма и акт<sup>53</sup>. Но ведь они оба, т. е. интеллект активный и интеллект возможностный, наличествуют в одной и той же душе, что подобает человеку. Следовательно, и т. д.

### 17. Решение [вопроса].

Решение. Теперь следует дать ответ на поставленный выше вопрос о том, заключается ли блаженство в активном интеллекте. Относительно этого существует два мнения. Некоторые вслед за магистром Дитрихом [Фрайбергским] говорят, что да, [блаженство заключается в активном интеллекте]. Доказывают они это, во-первых, так: блаженство непосредственно связано с тем, что является в нас наивысшим. А это активный интеллект, потому что он является интеллектом по своей сущности – и потому, что он активный, и потому, что он активен всегда [f. 183vb]. Во-вторых, человек существует в соответствии со своими действиями, а обладающее наибольшими возможностями – соответственно своему совершенству, ведь согласно Философу, II-я книга «О небе и мире»<sup>54</sup>, всякая вещь существует в соответствии со своим действием<sup>55</sup>, обладающим наибольшими возможностями. Но действие, обладающее наибольшими воз-

---

<sup>52</sup> Ср.: *Аристотель*. О душе. III, 5, 430 а 10.

<sup>53</sup> Ср.: *Аристотель*. О душе. II, 2, 414 а 12–14.

<sup>54</sup> Ср.: *Аристотель*. О небе. II, 12, 292 в 3–4.

<sup>55</sup> Ср.: *Dietrich von Freiberg*. De intellectu et intelligibili. I. 1. 1 // Dietrich von Freiberg. Opera omnia. T. 1: Schriften zur Intellekttheorie. S. 137, 3–4: «...всякая вещь существует в соответствии со своим собственным действием» (...unaquaeque res est propter suam propriam operationem).

можностями – это в нас интеллектуальное действие активного интеллекта, ибо он – интеллект по самой своей сущности. А интеллект возможностный – это нечто, причастное интеллектуальности. Кроме того, действующее первичнее страдающего. Далее, так как совершенство заключено в более простом, то необходимо, чтобы это простое было в причине не только виртуально, но также и формально, как, например, свет в солнце наличествует формально, а жар и прочее – виртуально. Но мышление совершенно, так как оно – наиболее простое. А это значит, что оно наличествует в интеллекте формально и, вследствие этого, наиболее благородным образом. Следовательно, в нем и заключается блаженство. Далее, активное совершает свой акт виртуально. Но виртуальное наличествует в вещи соответственно способу ее бытия. Следовательно, [в интеллекте оно] интеллектуально. Это значит, что интеллект мыслит. В отношении первого утверждения следует сказать следующее: оно истинно в том, что называет интеллект активным, но ошибается, говоря, что он – наиболее простой. Ведь есть активное, которое не мыслит, но лишь делает умопостигаемое в потенции умопостигаемым в акте. Ну а что такое интеллект по своей сущности, видно на основании предшествующей статьи. В ней говорится, что всегда активное пребывает, воистину, не в акте мышления, но в создании умопостигаемого. В отношении же второго следует сказать, что активный интеллект в самом себе всегда виртуален соответственно способу своего существования, в той мере, в какой он делает и будет делать умопостигаемое в потенции умопостигаемым в акте. Оно в нем – не как виртуально пребывающее в интеллекте, но как создаваемое в качестве умопостигаемого. В отношении третьего следует сказать, что истинно то, что причина является более простой как в отношении бытия, так и в отношении движения. Но неверно называть ее интеллектом, потому что формообразующая сила заключена в [целой] душе, поскольку она называется философиями душою и по праву содержит в себе виртуально все различия между членами и всю их силу.

Другое мнение принадлежит брату Фоме [Аквинскому]. Оно сводится к тому, что блаженство не заключается в активном интеллекте. Доказывается это следующим образом. Блаженство не заключается в том, что не является в нас самым благородным; напротив, оно заключается именно в том, что в нас благороднее всего. Но возможностный интеллект намного благороднее интеллекта активного. Это доказывается на основании их акта и объекта. Во-первых, на основании

акта, потому что активный интеллект – это то, что делает умопостигаемое в потенции умопостигаемым в акте, при этом абстрагируясь, развеивая фантазмы либо отделяясь от всего каким-либо иным способом. Но отвлеченно и абстрактно мыслимое содержит в себе возможностный интеллект. Кроме того, активный интеллект существует благодаря интеллекту возможностному. Ведь если возможностный интеллект содержит в себе активно умопостигаемые объекты, как это утверждает Платон, то тогда в активном интеллекте нет никакой необходимости. Таким образом, активный интеллект существует благодаря интеллекту возможностному. Далее, более благородное – отвлеченно и абстрактно, и познается оно тоже исключительно отвлеченно и абстрактно. Далее, объект. Объектом для активного интеллекта являются фантазмы телесные, воспринимаемые при определенных материальных условиях; объект же интеллекта возможностного – это чуждость, очищенная и полностью отделенная от такого рода материальных условий. Следовательно, и т. д. Кроме того, ремесленник, владеющий более высоким искусством, действует, полагаясь на ремесленника, владеющего более низким искусством. Так, например, кормчий, или корабельщик, принимает корабль полностью подготовленным для навигации, чтобы использовать его для своих целей; и именно таким этот корабль создается кораблестроителем, чтобы он соответствовал задачам своего использования для целей более высокого искусства. Таким же является и активный интеллект в отношении интеллекта возможностного. Следовательно, блаженство не заключается в активном интеллекте. Конец.

*Перевод с латинского М.Л. Хорькова*

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

*Аврелий Августин*. О Троице / Пер. с лат., вступ. ст. и прим. А.А. Тащиана. Краснодар: Глагол, 2004.

*Аристотель*. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1976–1984.

Книга о причинах / Пер. М. Скворцова // Историко-философский ежегодник 1990. М.: Наука, 1991.

*Augustinus Hipponensis*. De Trinitate. XIV, 7, 9, 2 / Ed. W.J. Mountain, auxiliante Fr. Glorie (CCSL 50). Turnhout: Brepols, 1968.

*Avencebrol (Ibn Gebirol)*. Fons vitae. II, 9 / Ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino. Ex codd. Parisinis edidit primum Clemens Baemker. Monasterii: Aschendorff, 1892–1895.

*Averroes*. Comment. in De anima. III, 1 // Averroes. Aristotelis Stagiritae libri omnes cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis. Vol. 6. Venetiis, 1552.

*Averroes*. Comment. in Metaph. II, 2 // Averroes. Aristotelis Stagiritae libri omnes cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis. Vol. 8. Venetiis, 1552.

*Bardenhewer O.* Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen: "Liber de causis". Freiburg i. Br.: Herdersche Verlagshandlung, 1882.

*Dietrich von Freiberg*. De visione beatifica. Prooem. 4 / Ed. B. Mojsisch // Dietrich von Freiberg. Opera omnia. T. 1: Schriften zur Intellekttheorie. Hamburg: Meiner, 1977.

*Dietrich von Freiberg*. De intellectu et intelligibili. I. 1. 1 // Dietrich von Freiberg. Opera omnia. T. 1: Schriften zur Intellekttheorie. Hamburg: Meiner, 1977.

*Godefridus de Fontibus*. Quodlibet. V, 8 // Godefridus de Fontibus. Les Quodlibet Cinq, Six et Sept / Ed. M. De Wulf, J. Hoffmans. Louvain: Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain, 1914.

*Grabmann M.* Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom Nous poiētikos nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel / Untersuchungen und Textausgabe von Martin. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1936 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, Jahrgang 1936, Heft 4). S. 85–102.

*Grabmann M.* Die Psychologie des Lehrens und Lernens nach dem hl. Thomas von Aquin // Die pädagogische Hochschule. 1931. № 3. S. 60–68.

*Henricus de Gandavo*. Quodlibet. VIII, 12 // Henricus de Gandavo. Quodlibeta. Parisiis, 1518.

*Henricus de Gandavo*. Quodlibet. XIII, 8 // Henricus de Gandavo. Opera omnia. T. 18 / Ed. J. Decorte. Leuven: Leuven University Press, 1985.

*Hervaeus Natalis*. Determinatio. III, 8 / Ed. J. Koch. Münster: Aschendorff, 1929.

*Iacobus de Viterbo*. Disputationes de quodlibet. I, 12.

*Thomas Aquinas*. Summa theologiae // Thomas Aquinas. Opera omnia / Ed. Leonina. T. 4–12. Romae: Typographia Polygotta Vaticana, 1882sq.

*Thomas Aquinas*. Sentencia libri De Anima. III, 4 // Thomas Aquinas. Opera omnia / Ed. Leonina. T. 44, 1. Roma: Commissio Leonina; Paris: Vrin, 1984.

*Thomas Aquinas*. Compendium theologiae. I, 82 // Thomas Aquinas. Opera omnia. T. 42 / Ed. H.F. Dondaine. Romae: Editori di San Tommaso, 1979.

*Thomas Aquinas*. Quaestiones disputatae De anima, q. 12, 5 preterea // Thomas Aquinas. Opera omnia. T. 24, 1 / Ed. B.-C. Bazán. Romae: Commissio Leonina; Paris: CERF, 1996; *Franciscus de Marchia*. Reportatio A in II Sententiarum, n. 76 (ms N, f. 164rb) / Ed. Tiziana Suarez-Nani, William Duba. Leuven: Leuven University Press, 2010.

*Thomas Aquinas*. De unitate intellectus. II / Ed. Leonina. T. 43. Romae: Commissio Leonina, 1976.

*Thomas Aquinas*. De veritate, q. 11; Summa theologiae. I, q. 117, a. 1; Summa contra Gentiles. II, 75.

«Whether beatitude consists in the active intellect?»

A compendium of the teachings on the active intellect from the beginning of the 14th century (ms. UB Basel, cod. B III 22, ff. 182ra-183vb).

Translated from Latin by Mikhail Khorkov

This publication is the first edition of the complete Russian translation of the anonymous Latin scholastic compendium entitled «Whether beatitude consists in the active intellect?» («Utrum beatitudo consistat in intellectu agente?»); Basel, UB, ms B III 22, ff. 182ra-183vb). The compendium was composed in Basel in the early 14th century by unknown Dominican master. This text was written in a form of scholastic quaestio and contains an overview of the theories of the active intellect from Plato to Dietrich of Freiberg. The translation from Latin into Russian was made by Mikhail Khorkov.

**Keywords:** European philosophy of the Middle Ages, medieval Aristotelianism, theory of intellect, scholastics, German Dominican School, Albert the Great, Thomas Aquinas, Dietrich of Freiberg, Meister Eckhart.

## REFERENCES

Aurelius Augustinus. *O Troitse* [On Trinity], transl. by A.A. Tashchiana. Krasnodar: Glagol Publ., 2004. (In Russian)

Aristotle. *Sochineniya: V 4 t.* [Works. In 4 vols.]. Moscow: Mysl' Publ., 1976–1984. (In Russian)

“Kniga o prichinakh” [“Liber de causis”], transl. by M. Skvortsov, Istorikofilosofskij ezhegodnik 1990. Moscow: Nauka Publ., 1991. (In Russian)

Augustinus Hipponensis. *De Trinitate*. XIV, 7, 9, 2, ed. W.J. Mountain, auxiliante Fr. Glorie (CCSL 50). Turnhout: Brepols, 1968.

Avencebrol (Ibn Gebirol). *Fons vitae*. II, 9, ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino. Ex codd. Parisinis edidit primum Clemens Baeumker. Monasterii: Aschendorff, 1892–1895.

Averroes. “Comment. in De anima. III, 1”, in: Averroes. *Aristotelis Stagiritae libri omnes cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*. Vol. 6. Venetiis, 1552.

Averroes. “Comment. in Metaph. II, 2”, in: Averroes. *Aristotelis Stagiritae libri omnes cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*. Vol. 8. Venetiis, 1552.

Bardenhewer, O. *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen: „Liber de causis“*. Freiburg i. Br.: Herdersche Verlagshandlung, 1882.

Freiberg, D. von. “De visione beatifica. Prooem. 4”, ed. B. Mojsisch, in: Freiberg, D. von., *Opera omnia. T. 1: Schriften zur Intellekttheorie*. Hamburg: Meiner, 1977.

Freiberg, D. von. “De intellectu et intelligibili. I. 1. 1”, in: Freiberg, D. von. *Opera omnia. T. 1: Schriften zur Intellekttheorie*. Hamburg: Meiner, 1977.

Fontibus, G. de. “Quodlibet. V, 8”, in: Fontibus, G. de. *Les Quodlibet Cinq, Six et Sept*, eds. M. De Wulf, J. Hoffmans. Louvain: Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain, 1914.

Grabmann, M. *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom Nous poiētikos nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel*, untersuchungen und textausgabe von M. Grabmann. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1936, S. 85–102.

Grabmann, M. “Die Psychologie des Lehrens und Lernens nach dem hl. Thomas von Aquin”, *Die pädagogische Hochschule*, 1931. no 3, S. 60–68.

Henricus de Gandavo. “Quodlibet. VIII, 12”, in: Henricus de Gandavo. *Quodlibeta*. Parisiis, 1518.

Henricus de Gandavo. “Quodlibet. XIII, 8”, in: Henricus de Gandavo. *Opera omnia*. T. 18, ed. J. Decorte. Leuven: Leuven University Press, 1985.

Hervaeus Natalis. *Determinatio*. III, 8, ed. J. Koch. Münster: Aschendorff, 1929.

Marchia, Fr. de. *Reportatio A in II Sententiarum*, n. 76 (*ms N, f. 164rb*), eds. T. Suarez-Nani, W. Duba. Leuven: Leuven University Press, 2010.

Thomas Aquinas. “Summa theologiae”, in: Thomas Aquinas, *Opera omnia*, ed. Leonina. T. 4–12. Romae: Typographia Polygotta Vaticana, 1882sq.

Thomas Aquinas. “Sentencia libri De Anima. III, 4”, in: Thomas Aquinas, *Opera omnia*, ed. Leonina. T. 44, 1. Roma: Commissio Leonina; Paris: Vrin, 1984.

Thomas Aquinas. “Compendium theologiae. I, 82”, in: Thomas Aquinas, *Opera omnia*. T. 42, ed. H.F. Dondaine. Romae: Editori di San Tommaso, 1979.

Thomas Aquinas. “Quaestiones disputatae De anima, q. 12, 5 preterea”, in: Thomas Aquinas, *Opera omnia*. T. 24, 1, ed. B.-C. Bazán. Romae: Commissio Leonina; Paris: CERF, 1996.

Thomas Aquinas. *De unitate intellectus. II*, ed. Leonina. T. 43. Romae: Commissio Leonina, 1976.

# ФИЛОСОФИЯ СТРАН ВОСТОКА

---

*Лысенко В.Г.*

доктор философских наук, заведующая сектором восточных философий Института философии Российской академии наук, ул. Волхонка, 14/1, Москва, 119991 Россия. E-mail: vglyssenko@yandex.ru.

## Восприятие и язык в адвайта-веданте. Исследование и перевод «Веданта-парибхаши» Дхармараджи

**Аннотация.** Публикация перевода с санскрита (первого на русском языке) и статья-исследование санскритского текста XVII в. «Веданта-парибхаша» Дхармараджи, посвященного теории непосредственного восприятия и роли в ней языка в классической и особенно поздней адвайта-веданте. В статье показано, что оригинальность этой теории состоит в том, что непосредственный характер приписывается познанию из слов, которое в других школах индийской философии считается опосредованным ментальными и вербальными конструкциями. В связи с этим рассматривается теория Шанкары об эвокативной функции языка в экзегезе текстов Откровения (Шрути). Анализируются методы этой экзегезы и ее применение к интерпретации высказываний обыденного языка в концепции Дхармараджи. Отмечаются элементы «реализма» и «натурализма» в поздней адвайтистской идеалистической теории познания.

**Ключевые слова:** Индийская философия, адвайта, непосредственное восприятие, Шанкара, Дхармараджа, экзегеза, Шрути, махавакья, откровение, эвокативная функция языка, сознание, познание, сакшин, субъект, реальность.

### О тексте «Веданта-парибхаша» и учении адвайты

Автор «Веданта-парибхаши» (далее в тексте – ВП) Дхармараджа Адхвариндра (Dharmarājādhvaṅdra далее – Д.А.), известный ученый своего времени (ок. XVII в.), писал комментарии не только к работам адвайтистских философов<sup>1</sup>, но и к сочинениям логиков новой ньяи<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> «Падайоджана» (Padayojanā) или «Пададипика» (Padāḍṛīkā) к «Панчападике» (Pañsarādīkā) известного философа адвайты Падмапады (Padmapāda).

Судя по крайне скудным биографическим сведениям, он был выходцем из Южной Индии. Сам текст ВП получил большую популярность и неоднократно комментировался<sup>3</sup>, издавался<sup>4</sup> и переводился<sup>5</sup>. В данной работе используется издание, не упомянутое в известной библиографии К. Поттера, с комментарием «Артха-дипика-тика-вибхушита» Дханапатисури Суташивадатты<sup>6</sup>. Этот санскритский комментарий еще не переводился ни на один европейский язык<sup>7</sup>. Вниманию чита-

<sup>2</sup> «Ньяятрна» (Nyāyaratna) к «Ньяя-сиддханта-дипе» (Nyāyasiddhāntadīpa) Шашадхары (Śaśadhara – жил ок. XIV в.), «Таркакаууди» (Tarkaakauudī) к «Таттвачинтамани» (Tattvacintāmaṇi) Гангеши (Gaṅgeśa – жил в XIV в.), Вивритти (Vivṛti) к «Таттвачинтамани-пракаше» (Tattvacintāmaṇiprakāśa) Вардхаманы (Vardhamāna – XIV в.)

<sup>3</sup> Один из первых комментариев «Шикхамани» (Śikhāmaṇi) написал его сын Рамакришна Адхвариндра (Rāmakṛṣṇa Adhvaṛindra – датировка по Поттеру 1650), издан в Бомбее (Shree Venkateshwar Publishers, 1968). Другой известный комментарий «Ашубодhini» (Āsubodhinī) принадлежит Кришнанатху Ньяяпанчанане (Kṛṣṇanātha Nyāyapañcānana Bhaṭṭācārya – датировка по Поттеру 1892), издан в Калькутте (Calcutta, 1852, 1930). В XX в. комментарий к ВП «Парибхаша-пракашика» (Prakāśikā) написал известный адвайтистский пандит Шри Анантакришна Шастри (Śrī Anantakṛṣṇa Śāstri). Издания: Calcutta, 1927, 1930; New Delhi, 1993.

<sup>4</sup> В своей библиографии индийской философии (<http://faculty.washington.edu/kpotter/xtxt4.htm>) К. Поттер упоминает 25 изданий с разными издательскими комментариями, некоторые из них многократно переиздавались. В интернет ресурсе: <http://orlabs.oclc.org/identities/lccn-n84-191660/> приводятся следующие данные: 70 изданий, опубликованных с 1822 по 2003 на 8 языках.

<sup>5</sup> Основные переводы: Мадхавананда (Madhavananda, Howrah 1942, 1953, 1954, 1963), Сурьянараяна Шастри (S. Suryanarayana Sastri, Adyar 1942; Belur 1963; Madras 1971), фрагменты текста и комментариев «Парибхаша-пракашика» и др., посвященные восприятию, переведены в книге Бины Гупты: *Gupta B. Perceiving in Advaita Vedānta: Epistemological Analysis and Interpretation*. Delhi, 1995).

<sup>6</sup> Dharmarāja Adhvaṛindra Vedāntaparibhāṣā, Srīdhanapatisūri Sūtaśivadatta Arthadīpikāīkā-vibhūṣitā. The Chowkhamba Sanskrit Series, Varanasi, 1968.

<sup>7</sup> В соответствии с индийской практикой, сохранившейся до наших дней, знакомство с подобными текстами требует разъяснения носителей традиции, ученых (пандитов), которые углубленно изучали эти тексты со своими учителями, а те – со своими в рамках непрерывной традиции (парампара), которая продолжалась столетиями. Эта публикация является первой попыткой (зарубежные исследователи давно практикуют подобные издания) представить на русском языке совместный труд российского исследователя и традиционного индийского ученого-санскритолога – пандита. Моим пандитом был известный ученый, профессор Бенаресского университета Шри Нараяна Мишра (далее ШНМ), получивший образование в традициях ньяи и адвайты.

телей предлагается перевод лишь фрагмента текста ВП и комментария к нему, посвященных проблеме непосредственного восприятия – нирвикальпака пратьякша (nirvikalpakapratyakṣa)<sup>8</sup>.

Адвайта-веданта Шанкары (VIII в.) с философской точки зрения представляет собой по преимуществу метафизику<sup>9</sup>. Теория познания вообще, и теория восприятия в частности, не входили в круг основных интересов адвайтистского мыслителя, однако он задал важнейшие параметры эпистемологического анализа, в рамках которых эти теории смогли впоследствии складываться и развиваться<sup>10</sup>. Хотя некоторые его ученики уделили проблемам восприятия значительно больше внимания<sup>11</sup>, все же до Дхармараджи в адвайте не было специальных

---

Пандит стремится объяснить смысл текста таким образом, чтобы его слушатель не просто понял, о чем текст, но и утвердился в правоте автора текста, поэтому индийский учитель философии часто прибегает к примерам из жизни, к рассуждениям здравого смысла и т. п. Однако с проблемами перевода, с которыми сталкивается западный исследователь при анализе санскритского текста, он предоставляет разбираться самому переводчику, поэтому ответственность за перевод всецело падает на последнего.

<sup>8</sup> Проблемой непосредственности-опосредованности восприятия я занимаюсь на протяжении последнего десятилетия. Переведен, исследован и опубликован ряд текстов по восприятию таких направлений индийской философии, как буддизм, ньяя, вайшешика и миманса. См.: *Лысенко В.Г. Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов)*. М., 2011.

<sup>9</sup> На русском языке по проблемам адвайты см. *Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия*. М., 1991; *Исаева Н.В. Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму (С приложением переводов «Мандукья-карик» Гаудапады и «Брахма-канды» Бхартрихари)*. М., 1997.

<sup>10</sup> Взгляды Шанкары на восприятие изложены в статье Сенгаки Маэды (*Mayeda S. The Advaitin Theory of Perception // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens. 1968/1969. Bd. XII–XIII.*), в которой отмечено, в частности, что, несмотря на иллюзионистский характер доктрины адвайтиста, его аргументы были «поразительно реалистичны». Шанкара утверждал, что познание происходит из инструментов достоверного познания, объектами которых являются реальные вещи, и, таким образом знание зависит от этих вещей, а не от ведийских предписаний и не от человека («Брахма-сутра-бхашья», далее БСБ, I.1.4). Как справедливо отмечает Маэда, этим аргументом Шанкара опровергал позицию буддийской школы виджнянавада, согласно которой объект познания является всецело продуктом самого познания (*Mayeda S. The Advaitin Theory of Perception. P. 222*).

<sup>11</sup> Первым среди них был ученик Шанкары Падмапада (VIII в.), который в своем знаменитом комментарии к БСБ Шанкары «Панчападака» поднял вопросы эпистемологического характера, прежде всего о статусе неведения (авидья).

работ на эту тему<sup>12</sup>. Фактически, ВП содержит первое систематическое исследование восприятия в перспективе учения адвайты.

В шести из восьми глав ВП обосновывается адвайтистское понимание инструментов достоверного познания – праман, среди которых восприятие – пратьякша, логический вывод – анумана, сравнение – упамана, священное словесное свидетельство – агама, допущение – артхапатти и невосприятие – анопалабдхи<sup>13</sup>. В них содержится полемика, с одной стороны, с реалистическими школами индийской философии, прежде всего с ньяей и вайшешикой, с другой, развернута внутриадвайтистская дискуссия между школами Бхамати и Виварана (Д.А. принадлежит последней). В двух заключительных главах излагаются основы адвайты, ее предмет, задачи и цели.

Глава о восприятии, фрагмент которой публикуется здесь, самая большая в ВП. В ней обсуждаются определение восприятия, критерии причисления восприятия к инструментам достоверного познания, критерии воспринимаемости (пратьякшатва): воспринимаемости объекта и воспринимаемости как способности субъекта познания, механизм восприятия, непосредственное и опосредованное восприятие, восприятие с точки зрения индивидуальной души как «очевидца» – джива-сакшин (jīva-sākṣin<sup>14</sup>) и восприятие с точки зрения Ишвары<sup>15</sup> как «очевидца» – Ишвара-сакшин (Īśvara-sākṣin), разновидности перцептивных иллюзий или ошибок, восприятие с помощью органов чувств и сверхчувственное.

---

Другой адвайтист Пракашатман (X в.) написал комментарий к «Панчападике» – «Виварана». Название этого комментария стало обозначением адвайтистской школы, соперничающей с другой школой, которая известна как Бхамати по названию комментария Вачаспати Мишры (X в.) к той же БСБ.

<sup>12</sup> По мнению С. Дасгупты, крупнейшего индийского историка философии, в сочинении Дхармараджи были систематизированы прежде всего взгляды Падмапады и Пракашатмана (*Dasgupta S. A History of Indian Philosophy. Vol. II. Cambr., 1952. P. 105–106.*). О взглядах этих двух ранних адвайтистов см.: *Hacker P. Untersuchungen über Texte des frühen Advaita-vāda, Bd. I. Die Schüler Śaṅkaras. Wiesbaden, 1951. S. 2047–2055.*

<sup>13</sup> Подробнее о праманах см.: *Лысенко В.Г. «Прамана»; «Праманавада» // Индийская философия: Энциклопедия / Под ред. М.Т. Степанянц. М., 2009.*

<sup>14</sup> Термин происходит от са+акш (sa+akṣ), буквально «совместно с глазами/органами чувств», т. е. непосредственно, сакшин – это тот, кто видит непосредственно. Поэтому я предлагаю перевод «очевидец», хотя общепринятым переводом является «свидетель».

<sup>15</sup> Ишвара – буквально Господь, Владыка, в индийской традиции относится к Шиве.

Учение о восприятии, изложенное в ВП, разительно отличается от аналогичных учений других школ индийской философии, прежде всего школ реалистического направления – вайшешики, ньяи и мимансы. Восприятие в концептуально-вербальной форме, во всех других школах индийской философии считающееся опосредованным вербальными конструкциями – савикальпака, здесь причисляется к категории непосредственного – нирвикальпака. В европейской философской терминологии это можно было бы назвать отождествлением восприятия с ощущением, перцептивного суждения с невербальной интуицией<sup>16</sup>.

У Шанкары термины «пратьякша» и «анумана», которые в других системах означают, соответственно, «восприятие» и «логический вывод», корреспондируют с Шрути («Откровением») и Смрити («Преданием»). Под «Шрути» Шанкара понимает главным образом «великие речения» (махавакья) упанишад о природе Брахмана – Абсолюта. Именно их он и объявляет праманой словесного свидетельства (шабда, агама), однако при этом постоянно подчеркивая, что речения о Брахмане *воспринимаемы лишь невербально, интуитивно (анубхавя)*. Постигание своего индивидуального «я» (дживы) как тождественного Абсолюту, составляющее опыт «освобождения» (мокша), не связано у Шанкары ни с йогой, ни с йогической медитацией. Он с подозрением относится к учениям, основанным на чисто йогическом опыте (прежде всего к буддизму), предпочитая медитативное сосредоточение (нидидхьясана) на «великих речениях», которое единственное может подвести к мокше (но не гарантирует ее обретение). Мы увидим, что в духе Шанкары Д.А. в конечном итоге толкует пратьякшу как непосредственное познание Шрути.

Переведенный фрагмент касается обсуждения непосредственного и опосредованного восприятия, восприятия дживы-сакшина и Ишвары-сакшина, соответственно индивидуального воспринимающего сознания и сознания Ишвары, а также воспринимаемости в отношении самого процесса познания (в отличие от воспринимаемости в отношении объекта познания).

Собственно, адвайта – это недвойственность, или монизм. Система адвайта-веданта Шанкары является абсолютным монизмом, поскольку в ней утверждается единство, единственность и неизменность

---

<sup>16</sup> Анализ адвайтистской теории восприятия с точки зрения европейской эпистемологии см.: *Appelbaum D. A note on pratyakṣa in Advaita Vedānta // Philosophy East and West. 1982. Vol. 32. № 2. P. 201–205.*

чистого сознания чит, чайтанья – Брахмана. Брахман же, в свою очередь, представляет собой тождество сознания/познания и бытия. *Познать Брахман – значит стать им.* Вселенная и все, что в ней есть, включая индивидуальные души (дживы), является продуктом майи – силы иллюзии. Разновидность майи – неведение (авидья) выполняет в адвайте две функции: 1) скрывает реальное положение вещей, 2) способствует ошибочной проекции – адхьяса/викшепа – характеристик нереального объекта (мира множественности) на реальный (чистое сознание, Брахман).

Для объяснения природы сознания адвайтисты часто прибегают к метафоре света. Брахман – это чистый свет, авидья и майя – противоположность света – мрак, темнота. У вещей нет собственного света, который позволил бы различить их в темноте неведения, поэтому, пока на них не упал свет сознания, они остаются погруженными в сумрак. Познание истинной природы Атмана как основы индивидуального сознания (дживы) уподобляется вспышке света, мгновенно рассеивающего сумрак неведения – покровы майи падают, а вместе с ними представления о множественности, изменении, развитии, субъекте и объекте и прочих противоположностях и делениях. Остается только единый, нерасчленимый чистый свет сознания (в этом отношении адвайта отличается от буддийской виджнянавады, для которой сознание есть как бы гранулированный, фосфорицирующий континуум).

Для понимания адвайты очень важно принять во внимание, что в этой школе выделяют два уровня реальности: (1) высшая реальность парамартхика, тождественная Брахману, – абсолютное единство сознания и бытия, отсутствие множества, изменения, активности, и (2) относительная реальность вьявахарика: под воздействием авидьи/майи мир предстает множеством индивидуальных душ и объектов, претерпевающим постоянные изменения. Двум уровням реальности соответствуют два уровня истинности и два уровня дискурса. То, что истинно с позиции эмпирической реальности, или с позиции относительной истины, будет ложным с точки зрения высшей реальности. В поздней адвайте добавляется третий уровень – феноменальный (пратибхасика) – объекты существуют, пока нами переживаются.

Однако мы бы погрешили против истины, если бы утверждали, что мир, который мы наблюдаем, адвайтисты считают несущее-

ствующим<sup>17</sup>. Эмпирическая реальность характеризуется Шанкаррой не как асат (нереальная, несуществующая), а как анирвачания – не-описуемая в терминах существования и не-существования, сат-асат. Эмпирическая реальность не имеет ничего общего с несуществующими вещами (сын бесплодной женщины, небесный лотос и т. п.).

### Адвайта о познании

В рамках эмпирической реальности всякое познание имеет свой объект – реальный или нереальный, который оно стремится адекватно отразить, поэтому эмпирическое познание бывает либо истинным либо ложным. Истинным и реальным (сат) адвайтисты считали лишь то познание, которое не опровергается другим актом познания. В пример приводится восприятие веревки как змеи, которое мы будем считать истинным до тех пор, пока его не опровергнет познание веревки как веревки. Но есть множество эмпирических знаний, которые, хотя и не опровергаются другими эмпирическими знаниями, например, знание веревки как веревки, вместе с тем опровергаются высшим знанием реальности как Брахмана. Именно последнее, и только оно, опровергая эмпирическое познание в целом, само не может быть опровергнуто никаким другим познанием, и поэтому считается абсолютно реальным (парамартхасат).

Основным механизмом эмпирического познания адвайтисты называют ложную проекцию (*adhyāsa*), когда атрибуты одной вещи проецируются на другую вещь (в примере адвайтистов на веревку проецируются характеристики змеи). Самая фундаментальная адхьяса, которая, собственно, и формирует наш опыт, состоит в том, что на высший Атман (буквально «Сам», «Самость»), проецируются телесные и психические характеристики индивида, «я толстый», «я несчастный» и т. п. Все наши оппозиции субъект-объект, предмет-инструмент и т. п. суть продукты адхьясы.

---

<sup>17</sup> Ричард Брукс иллюстрирует такой подход следующим рассуждением: «Это (идея того, что мир иллюзорен – В.Л.) предполагает, что в действительности вы не читаете эту статью, что я на самом деле не писал ее, что комната, в которой вы находитесь, реально не существует, что вы не можете выглянуть из окна и увидеть здания, небо и облака. Это подразумевает, что вещи реальны только по видимости...» (*Brooks R. The meaning of 'Real' in Advaita Vedānta // Philosophy East and West. 1969. Vol. 19. № 4. P. 385*).

В перспективе абсолютной реальности субъект и объект, достигая наивысшей степени реализации своей функции (субъект – чистая субъективность, тогда как объект – чистая объектность), как бы взаимоуничтожаются, поэтому высший Атман в результате открытия тождества с Брахманом перестает быть Высшим субъектом, абсолютным «Я» – субъективным духовным началом, равно как и Брахман – Высшим объектом – неким объективным Духом<sup>18</sup>. Шанкара вслед за упанишадами подчеркивает, что сознание не может познавать самое себя, стать собственным объектом («огонь сам себя не жжет»). В вайшешике и ньяе осознание сознания есть отдельное познавательное событие в сравнении с сознанием объекта<sup>19</sup>. В этом же акте познания объектом выступает само сознание. Именно это и отрицает адвайта:

<sup>18</sup> В реалистических школах вайшешики, ньяи, мимансы, джайнизма, а также в ведантистских направлениях вишишта-адвайта и двайта, атман – это некая субстантивированная субъективность (personhood, selfhood), обладающая сознанием акцидентально – только в воплощенном состоянии, которая у каждого человека своя. Рам Прасад Чакраварти называет такую субъективность «безличностной» (impersonal) и отличает ее от «эго» («производитель-я» – аханкара), обладающего телесными, психологическими, социальными и этическими характеристиками. Только путем редукции этих характеристик и элиминацией «эго» достигается истинный атман. Он подчеркивает, что в адвайте, как и в буддизме, субъективность, индивидуация считаются концептуальными конструкциями, которые возникают в результате взаимодействия сознания с внешним миром, «я» – это неотъемлемая часть «эго», «эго» же – это джива (индивидуальная душа). Таким образом, то, что для адвайты – джива, для упомянутых школ – атман. Адвайта, отрицая абсолютную реальность субъективности, признает чистое сознание как основу и субъекта и объекта. Эти и другие вопросы концепции сознания в адвайте, а также связь адвайтистской концепции сознания и современных теорий сознания в когнитивных науках Рам Прасад Чакраварти обсуждает в ряде своих книг (см. особ.: *Chakravarthi R.-P. Advaita Epistemology and Metaphysics: An Outline of Indian Non-Realism*. L., 2002) и статей (см., напр.: *Chakravarthi R.-P. Saving the Self? Classical Hindu theories of Consciousness and Contemporary Physicalism // Philosophy East and West*. 2001. Vol. 51. № 2. P.378–392; *Chakravarthi R.-P. Situating the Elusive Self of Advaita Vedanta // Self, No Self. Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions / Eds. M. Siderits, E. Thompson, D. Zahavi*. Oxf., 2011. P. 217–238).

<sup>19</sup> Согласно ньяе, познание неизменно освещает только объект (артха-пракаша), для познания субъекта и инструмента необходимы другие акты познания. Эта теория, в соответствии с которой, одно знание удостоверяется другим знанием – паратах праманья – приводит к регрессу в бесконечность, на что и указывают ее критики, прежде всего адвайтисты, придерживающиеся доктрины самодостоверности познания – свагах праманья.

нет необходимости в дополнительном акте познания, который бы удостоверял истинность познания объекта, сознание, освещая свой объект, само себя обнаруживает, проявляет свое присутствие, как лампа, которая освещает и объекты и себя самое. Познание и есть самоосознание – «видящий видимое» (Шанкара). На уровне опыта (вьявахарика) индивидуальное «я», или воплощенное индивидуальное сознание (джива), выполняет три функции: субъекта действия – агента (картри – *kaṭṭr*), субъекта вкушения опыта – «вкусителя» (бхоктри – *bhokṭṛ*) и субъекта познания (джнятри – *jñātṛ*). Когда сознание не задействовано ни как агент, ни как «вкуситель» (например, во сне), оно продолжает оставаться субъектом в роли очевидца (сакшин) всего того, что происходит внутри него. Содержания сознания изменяются в зависимости от объекта, сакшин же только наблюдает за ними со стороны, сам оставаясь неизменным. Именно потому, что сознание-очевидец не определяется объектом и не возникает с помощью органов чувств, адвайтисты исключают контакт с последними из числа обязательных критериев восприятия, разделяемых реалистическими школами.

Познание в высшем смысле (паравидья) не представляет собой познавательного события в смысле узнавания чего-то нового, оно есть лишь снятие с реальности покровов неведения (авидьи) и открытие доступа к глубинному сознанию-знанию, изначально лежащему в основе нашего индивидуального «я». Обычное же, эмпирически достоверное знание, соответствующее относительной истине, определяется в ВП как знание чего-то пока неизвестного (анадхигата), а также как знание, не опровергаемое (абадхита) другим познанием (ВП 8). В результате эмпирического познания индивидуальное неведение может рассеяться только над определенным участком реальности, выхваченным прожектором индивидуального сознания: возможности прожектора ограничены телесно-психическим комплексом, который только транслирует свет сознания, оставаясь при этом несознающим.

Здесь необходимо обратиться к психосоматическому инструментарию обычного эмпирического познания. Это прежде всего антахкарана («внутренний орган») и индрии – материализованные чувственные способности. Как происходит восприятие согласно ВП?

Допустим, перед нами горшок. Согласно теории восприятия ВП, лучи, испускаемые глазами, распространяются по горшку, как бы охватывая его. Вместе с лучами из тела выходит и распространяется по горшку внутренний орган (антахкарана), который тоже материален –

он состоит из пяти тонких эссенций чувственных способностей (слуха, обоняния, и т. п.) – танматр. Внутренний орган принимает форму горшка, она-то и познается субъектом<sup>20</sup>. Момент принятия внутренним органом формы объекта и одновременного познания этой формы субъектом называется вритти – «модификацией», или «модусом». В этот момент происходит отождествление сознания с его объектом. Объект, становясь содержанием познания, перестает быть внешним по отношению нему. Объект познания – это сознание, ограниченное объектом, – вишая-чайтанья, именно оно, а не внешний объект, явлено познающему сознанию, которое в момент познания ограничено модификацией антахкараны в форму объекта.

В процессе познания объектов антахкарана претерпевает четыре основные модификации: (1) сомнение (в случае неопределенности относительно объекта – столб это или человек?), (2) уверенность («это действительно человек»), (3) гордыня (слово это не надо понимать буквально, оно обозначает появление понятия «я» (ахам) и апроприацию всего опыта в терминах «я» и «мое»<sup>21</sup>) и (4) припоминание. В зависимости от того, в какой модификации пребывает внутренний орган, его обозначают как манас (1), буддхи (2), аханкара (3 – «делатель я») и читта (4).

Однако для адвайты, в отличие от реалистических школ, важно не столько восприятие объекта, т. е. модификация внутреннего органа в форму объекта, сколько познание этой модификации сознанием-очевидцем – сакшином. Только последнее и является восприятием в собственном смысле слова. Даже выходя за пределы тела, антахкарана все равно служит инструментом лишь для самой внутренней способности индивида – способности воспринимать непосредственно (пратьякшатва), составляющей суть сознания как очевидца<sup>22</sup>. По отношению к сознанию способность познания равна способности восприятия (пратьякшатва) и всегда действует непосредственно, по отношению же к объекту она бывает как непосредственной, если объект присутствует здесь и сейчас, так и опосредованной, если существова-

<sup>20</sup> Антахкарана выходит наружу и в случае слуха (он распространяется до источника звука вместе с акашей), и в случае обоняния (пояснений я не нашла), в случае вкусовых и тактильных ощущений антахкарана остается внутри.

<sup>21</sup> Аханкара связана с переживанием всего опыта индивида как «моего», «личностного», «субъективного». В этом отношении она может быть сопоставлена с эмпирической апперцепцией в смысле Канта.

<sup>22</sup> Сознание-очевидец (сакшин) можно сопоставить с трансцендентальным единством апперцепций Канта.

ние объекта выводимо, как например, присутствие огня за холмом, которое выводится из восприятия холма и дыма, над ним поднимающегося.

Д.А. в ВП утверждает, что природа восприятия (пратьякшатва) состоит в способности непосредственно сознать/познавать. Непосредственность понимается трояко: (1) как способность сознания освещать самое себя (свапракашатва), (2) как способность, свойственная только сознанию-очевидцу, воспринимать модификации внутреннего органа, такие, как внутренние психологические состояния удовольствия-страдания и т. п., а также незнание (об этом далее), (3) восприятие физических объектов. Пратьякшатва существует всегда и может проявляться как при участии инструментов-посредников, например, при контакте органов чувств и объектов, так и без них, прежде всего – в случае познания очевидца (сакши-джняна).

Эмпирическое познание принимает три формы: объекта (вишая), субъекта (праматри) и инструмента (прамана). В адвайтистской терминологии их называют упадхи – привходящими ограничениями, обусловленными авидьей. Адвайтистский образ упадхи – это разграничение акаши (мирового пространства, аналог эфира) разными сосудами. Пространство внутри и вне сосудов одно и то же, временное ограничение его стенками сосудов его самое не ограничивает. В отличие от сущностных характеристик вещей, образующих их спецификацию – вишешана, упадхи – акцидентальны. В результате действия авидьи, набрасывающей категориальные разграничения на реальность, познающее сознание тоже оказывается ограниченным определенным объектом, субъектом и инструментом. Если в реалистических школах индийской философии объект-субъект-инструмент считаются конститутивными элементами познавательного процесса, имеющими независимую реальность, то в адвайте это условное деление. Система же в целом работает на то, чтобы производить авидью (относительное знание) через механизм ложной проекции.

Однако среди инструментов эмпирического знания (апара-видья) положение пратьякши все-таки особое. Она выходит за пределы относительного, трансцендентна, поскольку конституирует самую природу сознания и тем самым образует фундамент других познавательных инструментов – это первичное, глубинное протокогнитивное состояние, или восприятие до каких-либо конкретных актов восприятия, принадлежащее сознанию-очевидцу, – пратьякшатва. Вот почему Д.А. понимает восприятие как «единство/неразличимость (абхеда)

сознания, определяемого/ограниченного объектом, и сознания как инструмента достоверного познания (прамана-чайтанья)» (ВП 14), и далее поясняет: «Сознание, определяемое горшком, есть сознание-объект; сознание, определяемое модификацией внутреннего органа (в форме манаса, буддхи, аханкары или читты), есть сознание-инструмент; сознание, определяемое внутренним органом как таковым, есть сознание-субъект (ВП 14). Во всех этих формах (объект-инструмент-субъект), обусловленных неведением, сознание присутствует как имманентная подложка, к которой они все в конечном итоге сводятся.

Пришло время обратить особое внимание на адвайтистское понятие сакшин. История этого понятия, восходящая к упанишадам, имеет вполне самостоятельный интерес, здесь же мы коснемся лишь аспектов, релевантных теме нашего текста. Сознание в адвайте, как уже говорилось, неизменно, в нем ничего не происходит: даже когда имеет место процесс познания, сознание не претерпевает никаких преобразований, связанных с трансформациями его содержания. Все изменения касаются только внутреннего органа, они-то и называются вритти – модификациями. В чем же тогда функция сознания? На этот вопрос отвечает концепция сакшина. Сознание является очевидцем тех модификаций, которые происходят или не происходят с внутренним органом, оно их непосредственно воспринимает и тем самым освещает, проявляет. Оно – очевидец не только достоверного познания, но также ошибочного знания, и даже – полного отсутствия познавательной активности, например, в глубоком сне без сновидений. Незнание дано очевидцу наряду со знанием, тем самым очевидец проявляет, делает видимой авидью. Джитендра Моханти, знаменитый современный феноменолог и историк индийской философии, дает очень точную и яркую оценку этой концепции адвайты: «Что становится важным для эпистемологии и метафизики адвайты, так это тезис о том, что я непосредственно воспринимаю свое незнание (предмет моего незнания)... Таким образом, перед нами удивительная теория, которая объясняет не только мое знание таких вещей, как горшки и кастрюли, но также объясняет тот факт, что я непосредственно постигаю, что я знаю, а также и факт, что я непосредственно постигаю, что я не знаю того-то и того-то. Один шаг приводит нас от вышесказанного к выводу, что все есть объект сознания – познанное и непознанное. Все предметы являются не только объектами знания (что вытекает из берклианского «существовать – значит быть воспринимаемым»), они

также являются объектами неведения; но поскольку бытие-познанным и бытие-непознанным суть два способа быть явленным сознанию-свидетелю, все вещи являются объектами сознания. В результате перед нами форма идеализма, которая достаточно любопытным способом дает место реалистической интуиции, заключающейся в том, что существуют непознанные (т. е. невоспринятые) вещи»<sup>23</sup>.

Является ли сознание очевидцем-сакшином даже с точки зрения высшей реальности (парамартхика-сат)? Известный адвайтистский автор Мадхусудана Сарасвати отвечает на этот вопрос: «Свойство быть очевидцем принадлежит Брахману, обусловленному неведением»<sup>24</sup>.

В ВП различается две формы очевидца: джива-сакшин, или индивидуальная душа, которая выполняет функцию очевидца, будучи направляемой индивидуальным неведением, и Ишвара-сакшин, личный бог, который тоже обусловлен авидьей, но в ее вселенской форме – форме майи. Поскольку сакшин – это, хотя и минимальное, но все-таки выражение субъективности, оно сохраняется только в пределах эмпирической реальности, пока действует субъект-объектная дихотомия, и совершенно исчезает на уровне высшей реальности.

Для понимания ВП необходимо также иметь в виду полемическую подоплеку некоторых важных положений этого текста. Речь идет о полемике двух школ последователей Шанкары, известных под названием комментариев к его БСБ – «Бхамати» (автор Вачаспати Мишра) и «Виварана» (автор Пракашатман). Ниже кратко сформулированы основные расхождения по вопросам, затрагиваемым в тексте<sup>25</sup>.

1. Взгляды на источник/опору (ашрая) и объект/содержание (вишя) неведения-авидьи.

Вачаспати: индивид (джива) – источник/опора (ашрая) авидьи, Брахман – содержание/объект (вишя).

---

<sup>23</sup> Gupta B. *Perceiving in Advaita Vedānta: Epistemological Analysis and Interpretation*. Delhi, 1995. P. 12

<sup>24</sup> Цит. по: Gupta B. *Perceiving in Advaita Vedānta*. P. 101.

<sup>25</sup> Подробнее об этих школах см. книгу: *Roodurmum Pulasth Soobah, Ram Kanshi. Bhāmāṭī and Vivaraṇa schools of Advaita Vedānta: a critical approach*. Delhi, 2002. А также краткое описание основных различий в: *The Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. XI: Advaita Vedānta from 800 to 1200 / Ed. K. Potter. Delhi, 2006; Gupta B. *Perceiving in Advaita Vedānta*.

Пракашатман: Брахман и источник и содержание авидьи, поскольку джива, являясь продуктом авидьи, не может быть ее источником. В противном случае это приведет к ошибке порочного круга.

2. Множественность или единственность авидьи.

Вачаспати: раз авидья индивидуальна, то сколько индивидов, столько и авидий.

Пракашатман: авидья одна, различаются ее силы (шакти).

3. Конечность или бесконечность авидьи.

Вачаспати: 2 вида авидьи: 1) корневая (мула) или производящая авидья (карана-авидья); производная авидья (тула или карья). Обе безначальны, но различаются по способу устранения: вторая устраняется достоверным знанием объекта, первая – только познанием высшей реальности (Брахмана). С помощью этого различения можно избежать абсурда, к которому неизбежно приводит постулат единственности авидьи: «Когда освобождается одно (существо) освобождаются все (остальные)» (ekamuktau sarvamukti prasaṅgaḥ).

4. Статус словесного свидетельства Шрути – дает ли оно непосредственное или опосредованное познание.

Вачаспати: Шрути дает опосредованное знание, непосредственным оно становится в результате осмысливания (манана) и медитации (нидидхьясана).

Пракашатман: Шрути дает непосредственное знание, поэтому слушание (шравана), осмысливание и медитация ему подчинены.

5. Статус манаса.

Вачаспати: манас есть индрия, поскольку он непосредственно воспринимает внутренние психические состояния (радость, страдание и т. п.), знание Атмана как единого с Брахманом тоже является непосредственным, поэтому медитативная концентрация на Атмане есть главный инструмент его познания, а слушание и осмысливание – подчиненные. При этом манас и является тем ментальным органом, который осуществляет данный акт познания.

Пракашатман: манас не является индрией, познание Атмана происходит без его посредничества только через Шрути.

6. Относительно различия между чистым Брахманом (ниргуна) и обусловленным Брахманом (сагуна).

Вачаспати: только обусловленный Брахман попадает под действие авидьи, Чистый Брахман безупречен – его нельзя ни покрыть вуалью неведения, ни открыть, поэтому высшее познание открывает только обусловленный Брахман.

Пракашатман: Чистый Брахман, не подверженный привходящим ограничениям, является объектом особого ментального акта (мановритти), который характеризуется как «не содержащий делений» (akhaṇḍakāra).

7. Статус вещей в сравнении со статусом Брахмана.

Вачаспати: отношение между Брахманом и объектами подобно отношению пространства (акаши) внутри и вне горшка.

Пракашатман: это отношение прообраза и образа при отражении в зеркале (бимба-прагибимба).

### Философия языка в адвайте

В переведенном отрывке большое внимание уделено дискуссии по поводу тезиса о непосредственном характере восприятия, рожденного из слов и предложений. Эта позиция, которая традиционно обозначается техническим термином «восприятие, порожденное словом» (śabdajanyarpatyakṣa), вписывается в определенную философию языка, которая развивается в адвайте, начиная с самого Шанкары, хотя и в определенных вопросах выходит за пределы, намеченные ее основателем. Суть проблемы, поставленной главным адвайтистом, можно сформулировать так: каким образом описать в языке то, что в принципе лежит за пределами эмпирического опыта и по этой причине не поддается выражению в категориях языка? Адвайта начинает с апофатического тезиса: Брахман не выразим привычным для нас языком и самое адекватное, что мы можем сказать о нем, это знаменитое упанишадовское речение «Не то, не то» (нети, нети – Брихадараньяка уп. 2.3.6). Значит ли это, что язык не может играть никакой роли в познании Брахмана?

Автор ВП в основном придерживается позиции школы Виварана, состоящей в том, что из слов (прежде всего Шрути – для адвайты это махавакья – великие речения упанишад) можно получить знание высшей реальности, т. е. Брахмана и оно является непосредственным (апарокша).

В адвайте язык, с одной стороны, может прямо указывать на какие-то вещи (в современных терминах это называется денотацией, дескриптивной функцией языка), с другой стороны, он может также, указывая на одни вещи, подразумевать другие «по импликации»<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> В ВП 95–96 выделяется импликация простая, или единичная, и двойная – им-

Первый смысл называется «прямым» (мукхья, шакья, вачья), второй – «переносным», или «подразумеваемым» (лакшана – lakṣaṇā)<sup>27</sup>. Адвайтисты спорят с реалистическими теориями значения, согласно которым слова в предложении соответствуют внешним вещам и отношениям между ними. С точки зрения адвайты главное, что выражает предложение, – это, прежде всего, намерение говорящего, смысл, существующий в его голове, а не реальные объекты. Например, когда кто-то спрашивает нас о том, как выглядит Луна, и мы отвечаем: «Это самое яркое светило на ночном небе», мы хотим помочь спрашивающему узнать Луну. Качества Луны, которые мы упоминаем, важны не сами по себе (мы не описываем Луну как объект), а только в контексте задачи – помочь узнать это светило на ночном небосклоне. В современном языкознании это часто называют эвкативной функцией языка.

Если мы обратимся к махавакьям – речениям упанишад, то все они, по Шанкаре, имеют только один смысл – указать на Брахмана и направить сознание индивида к его познанию. Когда в упанишадах Брахман характеризуется положительными атрибутами, например, как «сознание, реальность, бесконечность» (сат-чит-ананта из Тайктирия уп. 2.1), каждое из этих слов должно пониматься не буквально – как указание на реальный атрибут Брахмана (у Брахмана, с точки зрения Шанкары, нет атрибутов, ведь он ниргуна – «без качеств»), а как указание на отсутствие противоположного: «сознание» означает, что природа Брахмана исключает несознание (ачит), «реальность» – исключает нереальное (асат), и «бесконечность» – конечное (анта)<sup>28</sup>. Это помогает нам понять через язык то, что им прямо не выражается.

---

пликация имплицированного (lakṣita-lakṣaṇā). Пример первой – «колония пастухов с Ганги», где под «Гангой» подразумевается не река, а берег реки, второй – предложение «Этот юноша – лев», здесь юноша ассоциируется с качествами свирепости и т. п., которые, в свою очередь, ассоциируются с прямым смыслом слова «лев». Более подробно проблемы значения обсуждаются в разделе ВП, посвященном прамане словесного свидетельства (агама), см.: ВП 80–107.

<sup>27</sup> Прямым значением таких слов, как «горшок» и т. п. является универсалия (здесь универсалия горшечности), индивидуальная же вещь – тот или иной горшок – обозначается по импликации.

<sup>28</sup> Эта формула из упанишад, комментируемая Шанкарой. Позднее третий член в ней «бесконечность» (ананта) заменяется на ананда («блаженство»). Шанкара оспаривает утверждение о том, что блаженство является природой Брахмана.

Из трех разновидностей переносного смысла – лакшана, развертка которых представлена далее, адвайта опирается в основном на третий.

(1) джахат-лакшана (*jahat-lakṣaṇā*) – исключающий (прямой смысл элиминируется, остается то, что с ним связано); (2) аджахат-лакшана (*ajahat-lakṣaṇā*), неисключающий (прямой смысл + то, что с ним связано) и (3) джахат-аджахат-лакшана (*jahat-ajahat-lakṣaṇā*) – исключающий и неисключающий (часть прямого смысла остается, часть элиминируется). Примеры первых двух случаев в ВП, соответственно: (1) «Отведай отравы!» (адресовано человеку, который собирается питаться в доме врага) – здесь прямой смысл элиминируется, остается только подразумеваемый смысл – не следует есть в доме врага. (2) «Белый горшок»: слово «белый» прямо отсылает к белому цвету и по импликации к тому, что является его носителем – горшку.

Для иллюстрации третьего случая рассмотрим два высказывания, анализируемые в ВП.

«Он – это Девадатта». Первое, что мы делаем, это определяем прямой смысл:

1) Слово «Он» (*saḥ ayam devadatta*) – это Девадатта, специфицированный прошлым временем (Девадатта, которого мы встречали в прошлом);

2) это (*ayam*) – Девадатта, специфицированный настоящим временем (которого мы созерцаем в данный момент),

3) Девадатта – данный человек, которого мы видим перед собой.

В результате нашего анализа прямого смысла выявилось противоречие: один и тот же предмет (Девадатта) определен как принадлежащий одновременно и прошлому и настоящему. Чтобы устранить это противоречие, согласно процедуре, необходимо элиминировать противоречащие друг другу спецификации – «специфицированный прошлым временем» и «специфицируемый настоящим временем», вместе с ними элиминируется характеристика «специфицируемый», поскольку, если элиминируются члены отношения, то и оно само тоже. После вычеркивания элементов прямого смысла, а именно спецификации, исчезает и специфицируемое. Во всех трех случаях после элиминации предикатов остается только «Девадатта», т. е. смысл всех трех слов – один и тот же.

Второе высказывание, цитируемое в ВП, – это предложение Шрути «То есть ты» (*tat tvam asi*) (Чхандогья уп. 6): прямое значение «то» (*tad*) – Ишвара, прямое значение «ты» (*tvam*) – джива (индивидуальная душа). Далее возникает вопрос, что такое Ишвара и что

такое джива? Согласно традиции, Ишвара – это «обладающий всезнанием» (*sarvajñātvavadi-caitanya*), сознание, специфицируемое всезнанием и т. п., чистое сознание (*viśuddha-caitanya*); джива же – сознание, специфицируемое знанием малого (*alpajñātva*), специфицированное сознание (*viśiṣṭa-caitanya*). Поскольку характеристика «всезнания» и «знания малого» исключают друг друга, то они элиминируются вместе с «специфицируемым», остается только «сознание». То есть все слова высказывания идентичны по имплицитному смыслу и означают «сознание» (ВП 96–97).

В соответствии с процедурой экзегезы текстов, следует начинать с анализа прямого смысла. Если в нем выявляются противоречия, их элиминируют и применяют анализ переносного смысла – лакшана. В обоих типах высказываний часть прямого смысла элиминируется (элиминируются взаимоисключающие характеристики), часть остается (Девадатта, сознание). Это и есть третий случай (джахат-аджахат-лакшана)<sup>29</sup>.

Именно в силу своей способности хотя бы косвенным образом подвести к познанию Брахмана словесное свидетельство (шабда) есть, по Шанкаре, единственная прамана – инструмент достоверного познания в отношении Высшей реальности. Другие, более привычные инструменты, такие как восприятие (пратьякша) и логический вывод из воспринимаемого (анумана) несоизмеримы Брахману, поскольку он не воспринимается обычными органами чувств.

Д.А. вслед за Пракашатманом, похоже, переосмысливает это положение Шанкары, выдвигая на первый план пратьякшу, полученную из словесного свидетельства (шабды). Авторы адвайты используют упомянутые экзегетические принципы, чтобы объяснить, почему познание, порожденное высказыванием, может иметь непосредственный характер: человек воспринимает не столько содержание слов и их связь между собой, сколько намерение говорящего (в случае Шрути намерение всех высказываний – это указание на Брахмана), и воспринимает его прямо, интуитивно, минуя логический анализ и концептуализацию. Разумеется, на этом пути

<sup>29</sup> Классической работой по философии языка Шанкары является книга: Murty 1959. Анализ великих речений Шанкарой исследуется в книге: Hirst 2005. Философии языка в адвайте посвящена также монография: *Grimes J. An Advaita Vedanta Perspective on Language (Studies in Indian tradition)*. New Delhi: Sri Sat Guru Publications, 1991.

возможны и ошибки, но именно их и призвано исключить соблюдение принципов экзегезы священных текстов.

В свете этих идей о роли языка и следует понимать положение ВП о непосредственности знания, порожденного словом.

### **Непосредственность и опосредованность восприятия**

Согласно известному определению школы нья «Восприятие (пратьякша) – это знание, (1) произведенное познавательным контактом органа и объекта, (2) невыразимое в слове, (3) не приводящее к заблуждению, (4) содержащее определенность» («Ньяя-сутры» I.1.4). Мы видим, что на первом месте среди критериев восприятия стоит познавательный контакт органа чувств и объекта (индрия-артхасанникарша), на втором – невыразимость в слове. Д.А. в своей теории восприятия отрицает оба эти критерия (последние два критерия из списка ньяи не обсуждаются, видимо, потому, что адвайтисты могут вполне с ними согласиться). Буддийские философы Дигнага и Дхармакирти тоже исключали первый критерий<sup>30</sup>. Вместе с тем они причисляли к восприятию только то познание, которое не опосредовано словом, поэтому пратьякша была для них допредикативным и довербальным актом познания<sup>31</sup>.

Каковы же аргументы Д.А. против познавательного контакта органов чувств и объектов в качестве критерия (прайоджака) восприятия? Прежде всего, он приводит пример непосредственного восприятия, в котором не задействованы индрии – чувственные способности. Это внутреннее переживание удовольствия, страдания и т. п. Однако сторонники познавательного контакта (реалистические школы) видят в этом виде восприятия случай познавательного контакта индрий с объектами, вызывающими эти ощущения, и манаса с атманом. Они, как и адвайтисты школы Бхамати, считают манас – индрией, тогда как адвайтисты школы Виварана и автор ВП не считают. Для последних индрия – это отчужденный внешний

---

<sup>30</sup> См.: Лысенко В.Г. Санникарша // Индийская философия: Энциклопедия. М., 2009. С. 710–712.

<sup>31</sup> К выделению этого этапа восприятия наряду с восприятием, выраженным в перцептивном суждении (например, «это горшок»), приходят брахманистские философы вайшешики, ньяи и мимансы (см.: Лысенко В.Г. Непосредственное и опосредованное восприятие).

инструмент, в то время как манас причастен внутреннему, психическому миру. Не случайно его называют модификацией «внутреннего органа/инструмента» (антахкарана). В отличие от пассивных индрий антахкарана – более динамичный, хотя и материальный орган познания. В его сложном составе (он состоит из тонких элементов всех пяти элементов, включая акашу – пространство) преобладает свет и гуна саттва (это отражение света сознания), т. е. субстанция-сила, отвечающая за духовное очищение и гармонию. Не индрии играют роль воспринимающих органов, а именно антахкарана, которая переносится ими (например, через глазные лучи – рашми). Это позволяет адвайте исключить индрии из самостоятельных факторов восприятия. Да, они здесь, но играют второстепенную роль простых переносчиков внутреннего органа. Адвайтисты, как и другие индийские философы, пытались объяснить избирательность восприятия. Им представлялось, что одного контакта органов чувств и объектов явно недостаточно, поскольку далеко не все объекты, с которыми органы чувств вступают в контакт, попадают в сферу познавательного опыта<sup>32</sup>.

Однако, осуществляемый внутренним органом выбор предмета познания не означает, что субъектом познания является именно он. По теории ВП познает высшее сознание, ограниченное внутренним органом, т. е. высшее сознание познает с помощью внутреннего органа, а не через индрии. Внутренний орган проецирует отраженный свет сознания на объект и устраняет завесу неведения именно над этим объектом как прожектор над фрагментом реальности.

Д.А. выделяет два критерия восприятия: 1) воспринимаемость (прагьякшатва) самого познания (джняна); 2) воспринимаемость объекта (вишая-прагьякшатва). Критерием перцептивного характера познания, по Дхармарадже, является «единство (абхеда) сознания, [отраженного в] инструменте познания, и сознания, ограниченного объектом» (ВП 17–18). Для него сознание и воспринимаемость тождественны друг другу.

Критерий же перцептивного характера объекта состоит в его неотделимости от субъекта познания. На вопрос, как может горшок быть единым с сознанием, ведь это противоречит переживанию их различия в опыте, когда мы говорим «Я вижу это», автор отвечает: «Отсутствие отличия (объекта) от субъекта не обязательно означает

<sup>32</sup> Буддисты и наййки разработали концепцию внимания (манасикара) – манас выбирает свой объект из других объектов.

(их) тождество; оно означает, что объект не имеет существования, независимого от субъекта» (ВП 27–28). Как можно заметить, здесь нет абсолютного тождества, а только тождество субстрата при различии его проявлений. Чтобы понять эти тонкие дистинкции, обратимся к примеру Д.А.:

«Подобно тому, как вода резервуара, вытекающая из отверстия, достигает полей по каналам, и также как и они принимает форму прямоугольника или какую-либо другую, так же и светящийся (тейджаса) внутренний орган, выходя наружу через двери глаз и др. (отверстия) достигает места, занятого объектом, например, горшком и т. п., и принимает форму горшка и т. п. объектов. Именно это и называется «модификация» (вритти). В случае логического вывода и др. форм (опосредованного познания) внутренний орган не достигает места, занятого огнем, поскольку последний не вступает в контакт с органом зрения и др. органами чувств» (ВП 18–19).

Автор ВП поясняет основное различие между восприятием и логическим выводом. Когда речь идет о выведении присутствия огня за холмом по признаку поднимающегося над холмом дыма, внутренний орган не принимает форму огня, поскольку индрии не вступают с ним в контакт, но они вступают в контакт с дымом, поэтому внутренний орган непосредственно воспринимает и дым и холм, из-за которого дым поднимается. На основании этого восприятия и осуществляется логический вывод.

Он далее поясняет: «Таким образом, поскольку при восприятии в форме «это горшок» и т. п., горшок, др. объекты и модификации внутреннего органа, принимающие их форму, соприисущи одному и тому же месту, находящемуся вне (тела), сознание, ограниченное обоими, едино, ведь такие факторы дифференциации (вибхаджака) как объекты, вроде горшка, и (соответствующая) модификации внутреннего органа, ввиду того что они занимают одно и то же место, не обладают способностью порождать дифференциацию. По этой же причине, пространство, ограниченное горшком, находящимся внутри монастыря, не отличается от пространства, ограниченного монастырем» (ВП 19).

Мы видим, что сознание уподобляется пространству (акаше), которое качественно однородно независимо от того, ограничено ли оно стенками горшка или стенами монастыря. Дифференцирующие факторы в виде горшка или монастыря на самом деле ничего не дифференцируют свое содержимое, так же и объекты вкупе с модифика-

циями внутреннего органа дифференцируют лишь по видимости (в результате действия авидьи).

«Аналогично, в случае восприятия горшка [в форме] “Это горшок”, сознание, ограниченное ментальной модификацией в форме горшка, вызванной соединением с горшком, не отличается от сознания, ограниченного горшком, и поэтому знание горшка в отношении горшка здесь носит перцептивный (непосредственный) характер (пратьякшатва). Поскольку сознание, ограниченное счастьем и т. п. (несчастьем), и сознание, ограниченное соответствующими им модификациями, всегда ограничено двумя привходящими ограничениями [объектом и модификацией внутреннего органа в форму объекта], которые занимают одно и то же место, познание в форме “Я счастлив” и т. п. носит характер непосредственного восприятия [в отношении счастья]» (ВП 19).

Здесь у нас два фактора: 1) сознание, ограниченное горшком, – это содержание перцептивного акта; 2) сознание, ограниченное модификацией, вызванной соединением с горшком, – это осознание модификации, которую можно отнести к осознанию инструмента познания. Для Д.А. это единое познавательное событие (познание освещает и объект и самого себя), которое носит непосредственный характер и поэтому называется пратьякшей – восприятием. Он также подчеркивает, что восприятие касается лишь одного предмета в один момент времени: в случае внешних объектов, если мы видим горшок, то мы воспринимаем горшок как целое, а не его цвет, форму или вес. Для восприятия каждого из этих качеств требуется особая модификация внутреннего органа. Когда познается цвет горшка вместе с ним познается и его отношение к горшку, которое определяется как самьюкта-тадатмья (соединенное с тождеством двух привходящих ограничений: объекта и модификации внутреннего органа). То же самое касается и внутренних состояний.

Таким образом, опорой адвайтистской теории непосредственного восприятия является вполне натуралистическое положение о выходе внутреннего органа за пределы тела и его слиянии с объектом на том месте, где этот объект находится. Но дальше начинается другая история. Светоносная субстанция внутреннего органа, соединяясь с грубой материей предметов, тоже заставляет их светиться и тем самым проявлять сознание. Если предметы отражают свет внутреннего органа, а внутренний орган – свет индивидуального сознания (дживы), то индивидуальное сознание – отражает свет абсолютного сознания,

Брахмана. По словам Д.А., «Таким образом, для индивидуального сознания (джива) невозможно сделать проявленным горшок без его единства с сознанием-Брахманом, которое является основой горшка и т. п. Ментальные модификации в форме горшка допускаются с целью установить их единство с сознанием-Брахманом, их основой, чтобы они могли проявлять его» (ВП 147–148). Это и делает возможным тождество сознания как субъекта и сознания как объекта.

Разумеется, если мы попытаемся объяснить эту теорию в научных терминах, или даже с точки зрения здравого смысла, то столкнемся с множеством трудностей. О них пишет Пурушоттама Билимориа: «можно ли утверждать, что, когда мы видим звезду, наша антахкарана достигает звезд», даже если предположить, что она движется со скоростью света? С его точки зрения, этой трудности можно было бы избежать, если предположить, что свет от звезды достигает антахкараны. «Точно так же в случае других познавательных способностей, таких как слух, осязание и т. п. было бы разумнее утверждать, что импульсы, или данные (чувственные данные как их называют в современной литературе) – от разных частей объекта и окружения достигают антахкараны. И было бы логичным утверждать, что антахкарана определяет на каком объекте или его характеристике, сфокусировать чувственные органы...»<sup>33</sup>

Однако это вполне оправданное «рационализаторское предложение» современного индийского философа, на мой взгляд, не отвечает духу адвайты. Адвайтистским философам вряд ли бы понравилась какая-либо «инициатива» со стороны объектов, даже если допустить, что те светят отраженным светом сознания. Ведь тогда получится, что объекты отражают этот свет сильнее, чем индивидуальные сознания, а это вряд ли допустимо<sup>34</sup>.

Д.А. предлагает два специальных критерия воспринимаемости внешнего физического объекта: 1) он должен присутствовать в настоящее время и 2) быть пригодным для восприятия. Первый критерий призван исключить из сферы восприятия суждения, связанные с

---

<sup>33</sup> Bilimoria P. Perception (Pratyakṣa) in Advaita Vedānta // Philosophy East and West. 1980. Vol. 30. № 1. P. 35–44.

<sup>34</sup> Согласно Д.А., субстанция внутреннего органа, будучи прозрачной, отражает свет индивидуального сознания, горшок же и другие материальные вещи непрозрачны, и поэтому не обладают способностью отражать свет сознания. Когда же они соединены с внутренним органом, и он принимает их форму, они тоже обретают способность манифестировать сознание (ВП 147).

припоминанием, второй – внешние объекты, недоступные для восприятия. Но есть еще и внутренние состояния счастья и т. п., тоже переживаемые непосредственно. Как же быть со словесными суждениями в этом случае? Ведь для того, чтобы узнать, что мы испытываем счастье, совсем не обязательно, чтобы кто-то сказал нам «Ты счастлив». Д.А. отмечает, что в некоторых ситуациях, когда непосредственное восприятие объектов не может решить проблему, понимание приходит благодаря словесному свидетельству.

Пример Д.А. – история с крестьянами, которые, пройдя через брод, решили посчитать друг друга. Кто бы ни брался считать, насчитывал только девять человек, в то время как их должно было быть десять. Проблема, которая поставила в тупик крестьян, разрешилась благодаря случайному прохожему, который подсказал считающему: «Ты и есть десятый человек». В данном случае познание себя как десятого человека пришло в результате чужих слов. Восприятие слов на слух вызывает трансформацию внутреннего органа, которая и порождает знание, имеющее непосредственный характер, т. е. понимание вызвано не значениями отдельных слов, а только намерением говорящего передать определенный смысл. Этим примером Д.А. показывает, что далеко не во всех случаях непосредственное восприятие связано с внешним объектом, с которым имеется познавательный контакт.

Обратим внимание на то, что все адвайтистские примеры непосредственного восприятия, возникающего из слов, указывают на особый тип восприятия, который в индийской философии называется узнаванием (пратьябхиджня), и на тип высказываний, определяемых как отождествления (тадатмья). Это не случайно, поскольку именно узнавание предполагает:

Первое: принципиальную известность предмета, но его неузнаваемость здесь и сейчас в силу каких-то внешних или внутренних причин. В случае эмпирического познания: мы уже раньше встречали Девадатту, но теперь он изменился, например, отрастил бороду, и мы узнаем его не сразу, в случае познания Брахмана: Брахман присущ нам как основа нашего собственного сознания, но из-за неведения это от нас скрыто;

Второе: отношение тождества (тадатмья): мы идентифицируем некий актуально присутствующий объект с хорошо нам известным: он, т. е. человек, которого я вижу перед собой, есть мой друг детства Девадатта. Радость узнавания! Какая радость обнаружить разрешение

загадки: «Я – это и есть десятый человек»! Но ничто не сравнится с радостью от узнавания своего единства с Брахманом.

Третье: в обычной ситуации узнавание переживается как облегчение и радость, в сотериологическом опыте как откровение, сопровождаемое экстазом и блаженством. Не случайно в философии индийского лингвиста Брахтрихари (V в.) и особенно в учении Кашмирского шиваизма пратьяххиджня, акт узнавания «Я есть Шива!», является основным религиозным опытом блаженства, конституирующим освобождение от сансары.

Главным отличием непосредственного восприятия от опосредованного Д.А. считает его непредикативный характер. Если восприятие содержит спецификацию (вишешана) – специфицируемое (вишешья) и отношение между ними (самйога, самсарга), то оно, по определению адвайтиста, является опосредованным, или, точнее, специфицирующим, поскольку викальпа – это, собственно, и есть спецификация, а савикальпака – содержащее спецификацию. К этому типу относятся высказывания «Я познаю горшок». В этом случае познание внешнего объекта происходит через познание отношения спецификации-специфицируемое (автор употребляет метафорическое обозначение «знание, которое погружается (авагахи) в отношение спецификация-специфицируемое (вишиштья»). Непосредственное же восприятие действует через иной механизм – отождествление (тадатмья) – основу узнавания. Оно показывает, что, хотя употребляются разные слова, дело в одном: этот господин, которого я вижу, и Девадатта, которого я знал, – одно и то же лицо, индивидуальное сознание (джива) и Брахман – одно и то же: «ты есть то» и т. п.

Возникает вопрос, все ли восприятие достоверно? В адвайте знание остается достоверным знанием, а восприятие – достоверным восприятием, пока оно не опровергнуто другим познавательным актом. Например, познание змеи в веревке остается достоверным, пока мы не увидим, что это не змея, а всего-навсего лишь веревка. Поэтому единственный критерий достоверности – это неопровергаемость другим познанием (абадхитва). В отношении эмпирического познания достоверность есть временное явление, любое эмпирическое познание опровергаемо (бадхитва) высшим знанием. Знаменательно, что Джадунатх Синха, автор известного исследования «Индийская психология», называет эпистемологическую позицию адвайты «эмпири-

ческим реализмом» в отличие от «онтологического реализма» ньяивайшешики<sup>35</sup>.

Если основным механизмом функционирования эмпирического познания является процесс модификации внутреннего органа (вритти), то возникает вопрос, как остановить это постоянное воспроизводство авидьи? Современный индийский адвайтист Девараджа<sup>36</sup> предлагает различать две разновидности модификаций: порождающие знание в форме делений, и порождающие неделимое знание. Для устранения ошибочной модификации объекта необходима достоверная (например, ошибочное вритти змеи устраняется с возникновением достоверного вритти веревки). Поскольку Брахман не имеет формы объекта и вообще не имеет формы, то для устранения ложных его идентификаций требуется акт целостного, нерасчлененного, а значит и внерационального, интуитивного познания, разрушающего все модификации<sup>37</sup>.

Суммируя рассуждения Д.А. относительно отличия непосредственного восприятия от опосредованного, можно сказать, что, во-первых, в случае опосредованного познания внешних объектов (вывод и припоминание) внутренний орган не выходит за пределы тела, тогда как в случае непосредственного выходит и сливается с объектом; во-вторых, если сравнить перцептивные суждения, то непосредственное восприятие не содержит предикации, тогда как опосредованное на ней основано. Кроме того, в самой способности непосредственного восприятия (пратьякшатва) адвайтист выделяет, так сказать, субъективную сторону, представленную идеей очевидца (сакшина), а также сторону объекта, или содержания познания. Последние делятся на непосредственные объекты, присутствующие здесь и сейчас и пригодные для восприятия, и объекты прошлого опыта или познаваемые благодаря логическому выводу, не обладающие восприимчивостью.

Держа в голове эти идеи, приступим, наконец, к чтению текста.

<sup>35</sup> *Sinha Jadunath*. Indian Psychology. Vol. III. Epistemology of Perception. Delhi, 1985. P. 11.

<sup>36</sup> *Devaraja N.K.* An Introduction to Shankara's Theory of Knowledge. Delhi, 1972.

<sup>37</sup> См. анализ взглядов Девараджи в статье: *Grimes J.* Some Problems of the Epistemology of Advaita // *Philosophy East and West*. 1991. Vol. 4. № 3. P. 291–301.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Dharmarāja Adhvarīndra Vedāntaparibhāṣā, Śrīdhanapatisūri Sūtaśivadatta Arthadīpikāṭīkā-vibhūṣitā. The Chowkhamba Sanskrit Series, Varanasi, 1968.

Eighteen Principal Upanishads. Vol. I. (Upasnishadic Text with Parallels from extant Vedic Literature, Exegetical and Grammatical Notes) / Ed. by V.P. Limaye, R.D. Vadekar. Poona: Vaidika Samshodhana Mandala, 1958.

*Gupta B.* Perceiving in Advaita Vedānta: Epistemological Analysis and Interpretation. Lewisburg: Associated University Press, 1991; Delhi: Motilal Banarsidass, 1995 (перевод 1-й главы «Пратьякша»).

Vedānta-Paribhāṣā of Dharmarāja Adhvarīndra / Ed. with English translation of S. Suryanarayana Sastri. Madras: Adyar Library, 1942; 2nd ed. 1971.

Vedānta-Paribhāṣā of Dharmarāja Adhvarīndra with commentary Paribhasha-prakashika / Ed. with translation and annotation by Swami Madhavananda. Howrah: Belur Math (Ramakrishna Math), 1942; 4th ed. 1963.

Сведения о других изданиях: *Potter K.* Bibliography of Indian Philosophy. URL: <http://faculty.washington.edu/kpotter/xtxt4.htm>

Индийская философия: Энциклопедия / Под ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2009.

*Исаева Н.В.* Шанкара и индийская философия. М.: Наука, 1991.

*Исаева Н.В.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму. (С приложением переводов «Мандукья-карик» Гаудапады и «Брахмаканды» Бхартрихари). М.: Ладомир, 1997.

*Лысенко В.Г.* Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов). М.: ИФ РАН, 2011.

*Appelbaum D.* A note on pratyakṣa in Advaita Vedānta // Philosophy East and West. 1982. Vol. 32. № 2. P. 201–205.

*Bilimoria P.* Perception (Pratyakṣa) in Advaita Vedānta // Philosophy East and West. 1980. Vol. 30. № 1. P. 35–44.

*Brooks R.* The meaning of «Real» in Advaita Vedānta // Philosophy East and West. 1969. Vol. 19. № 4. P. 385–398.

*Grimes J.* An Advaita Vedanta Perspective on Language (Studies in Indian tradition). New Delhi: Sri Sat Guru Publications, 1991.

*Grimes J.* Some Problems of the Epistemology of Advaita // Philosophy East and West. 1991. Vol. 4. № 3. P. 291–301.

*Gupta B.* Perceiving in Advaita Vedānta: Epistemological Analysis and Interpretation. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.

*Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. Vol.II. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1952.

*Devaraja N.K.* An Introduction to Shankara's Theory of Knowledge. Delhi: Motilal Banarsidass, 1972.

*Mayeda S.* The Advaitin Theory of Perception // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens. 1968/1969. Bd. XII–XIII.

*Murty K.* Satchidananda. Revelation and Reason in Advaita Vedānta. Visakha-patnam, Andhra University, 1959.

*Roodurmum Pulasth Soobah, Ram Kanshi.* Bhāmāṭī and Vivaraṇa schools of Advaita Vedānta: A critical approach. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002

*Sinha Jadunath.* Indian Psychology. Vol. III. Epistemology of Perception. Delhi: Motilal Banarsidass, 1985.

*Hacker P.* Untersuchungen über Texte des frühen Advaita-vāda, Bd 1. Die Schüler Śāṅkaras. Wiesbaden: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1951.

*Hirst J.S.* Śāṅkara's Advaita Vedānta: a Way of Teaching. London: Routledge-Curzon, 2005.

*Chakravarthi R.-P.* Saving the Self? Classical Hindu theories of Consciousness and Contemporary Physicalism // Philosophy East and West. 2001. Vol. 51. № 2. P. 378–392.

*Chakravarthi R.-P.* Advaita Epistemology and Metaphysics: An Outline of Indian Non-Realism. London: Routledge-Curzon, 2002.

*Chakravarthi R.-P.* Situating the Elusive Self of Advaita Vedānta // Self, No Self. Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions / Eds. M. Siderits, E. Thompson, D. Zahavi. Oxford: Oxford Univ. Press, 2011. P. 217–238.

The Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. XI: Advaita Vedānta from 800 to 1200 / Ed. K. Potter. Delhi: Motilal Banarsidass, 2006.

### Lysenko Viktoria Georgievna

DSc in philosophy, Head of the Department of Oriental Philosophies at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Volkhonka, 14, bld. 5, Moscow, 119991, Russia. E-mail: vglyssenko@yandex.ru.

#### **Perception and Language in Advaita-vedānta. A translation of Dharmarāja's "Vedānta-paribhāṣhā" with a study thereon**

The present publication includes a first Russian translation of the fragment from the first chapter of Dharmarāja's "Vedānta-paribhāṣhā" (17th century) as well as a research paper dedicated to the theory of direct perception and the role of language in later Advaita Vedānta. The paper shows that the originality of the Advaita theory lies in the way it attributes immediacy to cognition through words which in other schools of Indian philosophy is considered as a form of an indirect or mediate knowledge. In connection with this the author explores the Advaita theory of evocative function pertaining to language in Śāṅkara's exegesis of Śrūti texts, analyzing his methods of exegesis along with their application to the interpretation of ordinary statements in Dharmarāja's doctrine, and detects the elements of "realism" and "naturalism" in the late Advaita idealist theory of cognition.

**Keywords:** Indian philosophy, Advaita-vedānta, immediate perception, Śāṅkara, Dharmarāja, exegesis, Śrūti, mahāvākya, revelation, evocative function of language, consciousness, cognition.

## REFERENCES

Dharmarāja Adhvarīndra Vedāntaparibhāṣā, Śrīdhanapatisūri Sūtaśivadatta Athadīpikāṭīkā-vibhūṣitā. The Chowkhamba Sanskrit Series, Varanasi, 1968.

*Eighteen Principal Upanishads. Vol. I.* (Upasnishadic Text with Parallels from extant Vedic Literature, Exegetical and Grammatical Notes), ed. V.P. Limaye, R.D. Vadekar. Poona: Vaidika Samshodhana Mandala, 1958.

Gupta B. *Perceiving in Advaita Vedānta: Epistemological Analysis and Interpretation.* Lewisburg: Associated Univ. Press, 1991; Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.

*Vedānta-Paribhāṣā of Dharmarāja Adhvarīndra*, ed. with English transl. by S. Suryanarayana Sastri. Madras: Adyar Library, 1942; 2nd ed. 1971.

*Vedānta-Paribhāṣā of Dharmarāja Adhvarīndra with commentary Paribhāshaprakashika*, ed. with transl. and annotation by S. Madhavananda. Howrah: Howrah: Belur Math (Ramakrishna Math), 1942; 4th ed. 1963.

Potter, K. *Bibliography of Indian Philosophy.* URL: <http://faculty.washington.edu/kpotter/txtd4.htm>

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

Isaeva, N.V. *Shankara i indiiskaya filosofiya* [Shankara and Indian philosophy]. Moscow: Nauka Publ., 1991. (In Russian)

Isaeva, N.V. *Slovo, tvoryashchee mir. Ot rannei vedanty k kashmirskomu shivaizmu* (S prilozheniem perevodov «Manduk'ya-karika» Gaudapady i «Brakhma-kandy» Bkhartrikhari) [The word creating the world. From early Vedanta to Kashmir Shaivism (With appendix including translations of Gaudapada's Mandukya Karika and Bhartṛhari's Brahma Kandy)]. Moscow: Ladomir Publ., 1997. (In Russian)

Lysenko, V.G. *Neposredstvennoe i oposredovannoe vospriyatie: spor mezhdu buddiiskimi i brakhmanistskimi filosofami (medlennoe chtenie tekstov)* [Immediate and mediated perception: the discussion between Buddhist and Brahmanist philosophers (slow studding of texts)]. M.: IF RAN, 2011. (In Russian)

Appelbaum, D. "A note on pratyakṣa in Advaita Vedānta", *Philosophy East and West*, 1982, vol. 32, no 2, pp. 201–205.

Bilimoria, P. "Perception (Pratyakṣa) in Advaita Vedānta", *Philosophy East and West*, 1980, vol. 30, no 1, pp. 35–44.

Brooks, R. "The meaning of «Real» in Advaita Vedānta", *Philosophy East and West*, 1969, vol. 19, no 4, pp. 385–398.

Grimes, J. *An Advaita Vedanta Perspective on Language (Studies in Indian tradition)*. New Delhi: Sri Sat Guru Publications, 1991.

Grimes, J. "Some Problems of the Epistemology of Advaita", *Philosophy East and West*, 1991, vol. 4, no 3, pp. 291–301.

Gupta, B. *Perceiving in Advaita Vedānta: Epistemological Analysis and Interpretation.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.

Dasgupta, S. *A History of Indian Philosophy.* Vol. II. Cambr.: Cambridge Univ. Press, 1952.

Devaraja, N.K. *An Introduction to Shankara's Theory of Knowledge.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1972.

Mayeda, S. “The Advaitin Theory of Perception”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, 1968/1969, bd. XII–XIII.

Murty, K. *Satchidananda. Revelation and Reason in Advaita Vedānta*. Visakha-patnam, Andhra University, 1959.

Roodurmum Pulasth Soobah, Ram Kanshi. *Bhāmatī and Vivaraṇa schools of Advaita Vedānta: A critical approach*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002.

Sinha Jadunath. *Indian Psychology. Vol. III. Epistemology of Perception*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1985.

Hacker, P. *Untersuchungen über Texte des frühen Advaita-vāda, Bd 1. Die Schüler Śaṅkaras*. Wiesbaden: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1951.

Hirst, J.S. *Śaṅkara's Advaita Vedānta: a Way of Teaching*. London: Routledge-Curzon, 2005.

Chakravarthi R.-P. “Saving the Self? Classical Hindu theories of Consciousness and Contemporary Physicalism”, *Philosophy East and West*, 2001, vol. 51, no 2, pp. 378–392.

Chakravarthi R.-P. *Advaita Epistemology and Metaphysics: An Outline of Indian Non-Realism*. London: Routledge-Curzon, 2002.

Chakravarthi R.-P. “Situating the Elusive Self of Advaita Vedānta”, *Self, No Self. Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*, eds. M. Siderits, E. Thompson, D. Zahavi. Oxford: Oxford Univ. Press, 2011. P. 217–238.

*The Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. XI: Advaita Vedānta from 800 to 1200*, ed. K. Potter. Delhi: Motilal Banarsidass, 2006.

## Веданта-парибхаша

### С комментарием «Артхадипика-тика- вибхушита» Дханапатисури Суташивадатты<sup>1</sup>

Четыре вида модификаций (вритти<sup>2</sup>) внутреннего органа (антахакарана)

Она (модификация) четырех видов: сомнение (самшая), уверенность (нишчая)<sup>3</sup>, гордыня (гарва), память (смарана).

Хотя внутренний орган (антахакарана) один, учитывая разнообразие видов модификаций, его обозначают как «манас<sup>4</sup>», «буддхи»<sup>5</sup>, «аханкара»<sup>6</sup> и «читта»<sup>7</sup>. Об этом сказано:

---

<sup>1</sup> Фрагмент текста первой главы «Веданта-парибхаша» с комментарием переведен по изданию: Dharmarāja Adhvarīndra Vedāntaparibhāṣā, Śrīdhanapatī-sūrisūtaśivadatta Arthadīpikāṭīkā-vibhūṣitā. The Chowkhamba Sanskrit Series, Varanasi, 1968. P. 32–43.

<sup>2</sup> Шри Наряна Мишра, далее ШНМ: Вритти – это трансформация ума в соответствии с формой объекта. В адвайта-веданте существует две традиции в отношении форм антахакараны: согласно первой, их две: манас и буддхи, согласно второй, менее распространенной – их четыре. Здесь излагаются взгляды соответствующие этой последней традиции.

<sup>3</sup> ШНМ: два термина нишчая и нирная, нишчая может быть двух видов: уверенность в правильном знании, и уверенность в недостоверном знании (например, человек уверен в том, что видит змею, хотя в действительности это веревка). Нирная – это всегда уверенность в достоверном знании.

<sup>4</sup> Manas – многозначное слово, которое часто переводят как «ум», однако следует помнить, что манас – это инструмент сознания, который сам по себе сознанием не обладает. Поскольку манас не имеет однозначного эквивалента, я оставляю его без перевода.

<sup>5</sup> Buddhi – многозначный термин, который тоже не имеет однозначного эквивалента. В индийской психологии буддхи ассоциируется с волей, с умом, уверенным в себе и принимающим решения.

<sup>6</sup> Ahaṁkāra – буквально «делатель я», ментальная способность присваивать все ментальные состояния как имеющие отношение к «я», понимаемому как центр личности. Часто переводят как «эгоизм», «эгоцентризм».

<sup>7</sup> Citta – тоже труднопереводимый термин, часто синоним сознания.

«Манас, буддхи, аханкара и читта – внутренние органы (инструменты),

Сомнение, уверенность, гордыня, память – их соответствующие объекты».<sup>8</sup>

И это восприятие (пратьякша) двух видов: специфицирующее<sup>9</sup> (савикальпака) и не специфицирующее (нирвикальпака)<sup>10</sup>. Из них опосредованное мыслью восприятие – (это) знание, которое погружается<sup>11</sup> в отношении спецификация-специфицируемое<sup>12</sup>, например, суждение «я познаю горшок»<sup>13</sup>. Неопосредованное же восприятие не погружается во взаимную спецификацию (самсарга)<sup>14</sup>.

Например, знание, порожденное высказываниями «Он – это Девадатта»<sup>15</sup>, «Ты есть то» (тат твам аси)<sup>16</sup>.

Модификация (вритти) – это то, в порождении чего задействованы факторы (установленные ранее)<sup>17</sup>. Чтобы выяснить, сколько раз-

<sup>8</sup> Сомнение – это функция манаса, уверенность – буддхи, гордыня – аханкары, память – читты. Источник цитаты неизвестен.

<sup>9</sup> В комментарии термин викальпа разъяснен как специфицирование, т. е. синоним отношения спецификация–специфицируемое.

<sup>10</sup> Обращает на себя внимание, что порядок перечисления разновидностей восприятия изменен. Во всех других школах сначала нирвикальпака, потом савикальпака. В адвайте наоборот.

<sup>11</sup> Санскр. avagāhi – буквально «погружающееся», «проникающее». Можно также перевести как «связанное с», «имеющее дело с», но я предпочитаю здесь буквальный перевод, поскольку он будет далее разъясняться в комментарии.

<sup>12</sup> Санскр. вишешана-вишешья (viśeṣaṇa-viśeṣya).

<sup>13</sup> В случае познания горшка, горшок есть специфицируемое, его спецификация – универсалия горшечности. В отличие от последователей ньяи, которые считали значением слов индивидуальные вещи, специфицируемые универсалиями, адвайтисты признавали в качестве значения слов только универсалии. Однако при этом они не считали универсалии вечными сущностями, как в вайшешике.

<sup>14</sup> Спецификация и специфицируемое должны быть уже раздельно познаны, чтобы стало возможным установление отношения между ними. Самсарга обозначает отношение, члены которого специфицируют друг друга.

<sup>15</sup> Пример специфицирующего восприятия (савикальпака пратьякша).

<sup>16</sup> Пример неспецифицирующего восприятия, когда нет предварительного познания спецификации и специфицируемого, поэтому нет и познания взаимного отношения между ними, – сансарга. В случае «Ты есть то», «ты» относится к индивидуальному сознанию, «то» – к высшему, эти слова никак друг друга не специфицируют.

<sup>17</sup> В предыдущем предложении говорится о разных видах познавательного контакта (санникарша) между внутренним органом и объектом, которые произво-

новидностей (модификаций) имеется, автор далее говорит: «Она (модификация)» и т. д. Ввиду того, что свойство быть восприятием, принадлежит сознанию, ограниченному модификацией, порождаемой познавательным контактом (органов чувств и объектов), и в силу того, что модификация есть способность внутреннего органа подвергаться трансформации, описание внутреннего органа как обладающего модификацией, составляющей часть того (перцептивного опыта), не является нерелевантной основной теме<sup>18</sup>. Так следует понимать (этот текст). Модификация, имеющая форму трансформации (внутреннего органа), четырех видов – в форме сомнения, в форме уверенности в знании, в форме гордыни, в форме припоминания. Таким образом, хотя внутренний орган один, ввиду существования различных модификаций, определяемых трансформированным (внутренним органом) в форме сомнения и т. п. объектов, модификация, имеющая форму сомнения, обозначается как «манас», модификация, имеющая форму уверенности в знании, называется «буддхи», модификация, имеющая форму гордыни, обозначается как «аханкара», и модификация, имеющая форму припоминания, определяется как «читта». В этом смысл (комментируемого текста). В отношении названной классификации модификаций древние учителя выражали согласие в мнениях, поэтому автор говорит: «Так было сказано». Ввиду различия того, что обладает модификацией, на основании различий (самих модификаций), внутренний орган считается четырехвидным, поскольку он обладает разновидностями: манас и т. п.; сомнение и т. п. являются объектами. Поскольку сомнение и т. п. обладают свойством быть

---

дят ментальную модификацию. Однако упомянуты только два вида: соединение (saṃyoga), тождество соединенного (saṃyukta-tādātmya) – внутренний орган соединен с горшком, цвет же горшка и другие его качества тождественны горшку, поэтому внутренний орган соединен и с ними. Под «и др.» (adi) имеются в виду другие виды познавательного контакта: тождество с тем, что не отличается от соединенного (saṃyukta-abhinna-tādātmya), напр., с цветом; тождество с неотличимым (abhinna-tādātmya), когда звук неотличим от акаши и т. п. Всего шесть видов. Перекликается с традиционной классификацией санникарши у философа школы ньяя Уддьотакары. Разница только в некоторых терминах: где у адвайтистов тождество (тадатмья), у него – самавая (отношение присутствия), у них неотличимое (абхинна), у него «присущее» (самавета); см.: *Лысенко В.Г.* Санникарша // Индийская философия: Энцикл. М., 2009.

<sup>18</sup> ШНМ поясняет, что, предвосхищая возможный вопрос о том, какое отношение описание модификаций внутреннего органа имеет к определению природы восприятия, комментатор показывает, что модификация внутреннего органа составляет часть перцептивного опыта.

объектами этих четырех (модификаций), обозначения («сомнение» и т. п.) были даны модификациям, имеющим эти формы (сомнения и т. п.)<sup>19</sup>, и это не является логически неуместным<sup>20</sup>.

Описав собственную форму модификаций как часть опыта восприятия, автор, прибегая к анализу, объясняет восприятие как имеющее форму сознания, определяемого модификацией, и неотличимого от сознания, определяемого объектом. Здесь описывается восприятие, опосредованное спецификацией (савикальпака). [Почему автор начинает именно с него?] Поскольку оно упомянуто первым, поскольку все учителя сходились в своих мнениях о нем, поскольку оно целиком используется в обыденном опыте<sup>21</sup>. Викальпа – это специфицирование (вайшиштья), то же, что имеет место совместно (саха) с этим (специфицированием) есть савикальпака (специфицирующее). Смысл (выражения) «погружающееся в специфицирование» (вайшиштья-авагахити) состоит в специфицировании объектом<sup>22</sup>. В этих условиях, чтобы избежать слишком расширительного толкования, включающего желание и т. п., добавлено (слово) «знание»<sup>23</sup>. Ради точности и чтобы избежать ошибки слишком расширительного толкования «знания» в смысле неспецифицирующего восприятия, необходимо выражение «погружающееся в специфицирование»<sup>24</sup>. Автор приводит пример: знание в форме «я познаю горшок». Смысл выражения «погружающееся в специфицирование» иллюстрируется знанием, погружающимся в [отношение] спецификации-специфицируемого, имеющего форму горшка, поскольку оно обладает свойством быть знанием. Когда специфицирование не имеет места, то это неспецифицирующее (восприятие), в этом смысл вто-

<sup>19</sup> ШНМ: вритти обозначаются по их объектам, поскольку именно объект позволяет отделить одно познание от другого.

<sup>20</sup> Комментатор доказывает логическую необходимость объяснения модификаций в рамках объяснения восприятия.

<sup>21</sup> Названы причины, в силу которых определенное восприятие исследуется первым: 1) оно названо первым; 2) в мнениях о его природе сходятся все ученые; 3) оно целиком задействовано в обыденной практике (в отличие от неспецифицирующего восприятия, которое не является частью обыденного опыта).

<sup>22</sup> Обыденное знание всегда специфицируется объектом.

<sup>23</sup> ШНМ: Желание и т. п. тоже специфицированы объектом, поэтому могут удовлетворять этому определению. Чтобы избежать этого, было необходимо добавить в определение слово «знание». Эта процедура доказательства необходимости каждого слова определения, называется пада-критья.

<sup>24</sup> Продолжение процедуры пада-критья.

рого определения – (определения) «неспецифицирующее (восприятие)». Самсарга (отношение) означает связь спецификации и специфицируемого, и это то же самое, что и отношение спецификация-специфицируемое (вайшиштья). Автор приводит пример. (Высказывание) «Он – это Девадатта», предмет которого Девадатта, являющийся неделимым (абхеда), акцидентально охарактеризован (упалакшита) местом и временем, есть случай простого восприятия, порождаемого индриями, поскольку имеет место познавательный контакт (органов чувств и объекта) и поскольку возможен опыт (восприятия) даже в отношении факторов места и времени – акцидентальных характеристик (упалакшака) Девадатты<sup>25</sup>. В отношении вербального знания существует правило, согласно которому только объект, который намереваются познать<sup>26</sup>, составляет предмет познания. «Луна – это самое яркое светило», «Брахман – это истина, знание и бесконечность»<sup>27</sup> и т. п.<sup>28</sup> отличающиеся друг от друга высказывания – это смысл слов «и т. п.»).

[Возражение оппонента (наайика)]: **Можно возразить, что это знание, порожденное словами, не является восприятием, поскольку оно не порождено чувственными способностями (индриями)**<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> ШНМ: Когда мы смотрим на Девадатту, одновременно с ним мы воспринимаем место, на котором он пребывает, и время, когда происходит эта встреча (утро, вечер). Эти факторы называются упалакшана – акцидентальные характеристики. К ним относится рост человека, цвет его кожи и т. п. В отличие от этого, в вербальном познании познается только то, что выражено словами. Если, произнося фразу «Он – это Девадатта», мы не видим Девадатту перед собой, и опираемся только на словесное высказывание, факторы времени, места и т. п., не выраженные словами, не познаются. Это далее поясняется.

<sup>26</sup> Санскр. *tāparya-viśaya*. Если познавательная ситуация такова, что мы не имеем непосредственного восприятия объекта и познаем его исключительно со слов, то в этом случае может познаваться только то, что хотел сказать говорящий, его намерение.

<sup>27</sup> Известное великое речение упанишад.

<sup>28</sup> ШНМ: смысл высказываний, направленных на установление идентичности какого-либо предмета, реализуется лишь в том случае, если эта идентификация имеет место. Характеристики, которые способствуют успешной идентификации, не имеют самостоятельного значения, поэтому в окончательном смысле они не фигурируют. Характеристика Луны как самого яркого светила помогают сразу найти Луну на ночном небе, точно так же как характеристики «истина, знание, бесконечность» помогают идентифицировать Брахмана, их смысл, отдельный от смысла, вкладываемого говорящим, не важен.

<sup>29</sup> Это возражение со стороны сторонника ньяи. В определении восприятия ньяи

[Ответ]: Это не так. В отношении непосредственности восприятия (прагьякшатва) критерий порождаемости чувственными способностями<sup>30</sup> не работает ввиду того, что он был признан дефектным<sup>31</sup>.

[Вопрос оппонента]: В этом случае [что является восприятием с точки зрения автора текста?]

[Ответ]: Нераздельность/неразличимость/единство<sup>32</sup> сознания как объекта и сознания как инструмента достоверного познания (прамана), при условии, что объект, [во-первых], пригоден для познания<sup>33</sup> и, [во-вторых,] присутствует в настоящем (вартамана) – так сказано<sup>34</sup>. Знание, порождаемое высказыванием, например, «Он – это Дева-

(НС 1.1.4) входит характеристика «порожденность контактом объекта с чувственными способностями» (индрия-артха-санникарша-джаньям).

<sup>30</sup> По мнению автора этого текста, манас не является индрией, поэтому в отличие от ньяи, в которой он считается индрией, ощущение радости, страдания и т. п., инструментом которого является манас, не относятся к неспецифицирующему восприятию.

<sup>31</sup> Ссылка на предыдущий фрагмент ВП, касающийся факторов/критериев (прайоджака) воспринимаемости (прагьякшатва) знания (джняна) и объектов (вишья). Когда речь идет о знании, то имеется в виду «единство/неразличимость (абхеда) сознания, определяемого/ограниченного объектом (авачхинна-чайтанья), и сознания как инструмента достоверного познания (праманачайтанья)». Далее автор указывает на три формы сознания: сознание как объект, сознание как инструмент достоверного познания (прамана) и сознание как субъект (праматри). Сознание, определяемое горшком, есть сознание-объект (знание, порожденное высказыванием «Это горшок») адвайтисты относят к перцептивному, а не словесному, будучи объектом перцептивного знания, горшок характеризуется как перцептивное содержание); сознание, определяемое модификацией внутреннего органа (как манаса, буддхи, аханкары или читты), есть сознание-инструмент; сознание, определяемое внутренним органом как таковым, есть сознание-субъект (ВП 14). Согласно адвайте, все три формы есть в действительности одно чистое сознание, природа которого – способность воспринимать и быть воспринятым, воспринимаемость (прагьякшатва). По мнению Д.А., эти аргументы опровергают идею реалистических школ ньяи, вайшешики и мимансы о том, что критерием принадлежности к восприятию является контакт чувственных способностей (индрий) и объектов.

<sup>32</sup> Три возможных перевода термина абхинаттва (абстрактное существительное от abhinna – буквально, «неделимое»)

<sup>33</sup> Санскр. योगа – «подходящий», «пригодный», «соответствующий».

<sup>34</sup> Ссылка на предыдущую часть ВП, в которой обсуждался перцептивный характер (прагьякшатва) объектов (ВП 27–28). Оппонент задает вопрос: «Как возможно, чтобы горшок и т. п. были неотличимы от сознания или едины с сознанием, поскольку это противоречит восприятию различия, выраженного в высказываниях, типа «Я вижу это» («Я» отличается от «это»). Ответ состоит в том, что отсутствие разделения, различия (бхеда) не означает тождества (та-

**датта», имеет своим объектом то, что находится в контакте с чувственными способностями (санникршта), и, поскольку признано, что внутренний орган, выйдя наружу<sup>35</sup>, принимает его форму, то сознание, определяемое Девадаттой (как объектом), едино с сознанием, определяемым модификацией (как инструментом)<sup>36</sup>. Таким образом, знание в форме: «Он – это Девадатта», хотя и порождено предложением (вакья), является восприятием<sup>37</sup>. Это же относится к знаниям**

---

датмья). Оно означает, что объект не имеет существования, отдельного от субъекта: «Поскольку горшок и т. п. наложены (адхьяса) на сознание, которое ими определяется, их существование (сатта) есть существование сознания, связанного с объектом, поскольку иллюзорно наложенное не является чем-то помимо его субстрата – (сознания)». А поскольку сознание, связанное с объектом, не отличается от сознания, связанного с субъектом (Д.А. иллюстрирует это следующим примером: внутренний орган выходит из тела и принимает форму объекта, подобно тому, как вода, вытекающая из водохранилища, распространяется по определенной поверхности – поверхность, покрытая водой, это и субъект (внутренний орган=вода) и объект (земля), то сознание-субъект и будет субъектом – субстратом горшка и т. п.). Так доказывается перцептивный характер объекта.

Данное определение восприятия содержит два критерия для объекта: 1) он должен быть доступен познанию, 2) он должен присутствовать. При несоблюдении хотя бы одного из этих условий восприятие невозможно. Контакт с органами чувств нерелевантен. Есть он или его нет, это не влияет на перцептивный характер восприятия. Главное, чтобы в нем произошло отождествление сознания объекта и сознания внутреннего инструмента (антахараны).

<sup>35</sup> Внутренний орган выходит за пределы тела и принимает форму объекта. Так считают многие индийские философы. Например, в случае зрения внутренний орган выходит из тела через глазные лучи (но он не выходит за пределы глазных лучей) и принимает отражение объекта. То же самое и в отношении других чувственных способностей. Адвайтисты тоже понимали внутренний орган материалистически и натуралистически.

<sup>36</sup> ШНМ отмечает, что в тексте оригинала употреблено двойственное число, хотя упомянут только один фактор – сознание, ограниченное Девадаттой (devadattavachinna-saitanayog). Чтобы оправдать употребление двойственного числа, он добавляет: «и сознания, ограниченного инструментом познания».

<sup>37</sup> ШНМ: хотя познавательный контакт (санникарша) и имеет место, он не является критерием для идентификации этого познания как перцептивного. Познавательный контакт больше не является причиной, поскольку его функция уже выполнена. Горшечник создает горшок и в этом случае является его причиной, но родители горшечника, хотя и породили его, в производстве горшка не играют никакой роли. Такая причина технически обозначается термином аньяха-сиддха (букв. действительной в других случаях). В данном случае, санникарша является причиной неотличимости сознания объекта (Девадатты) от сознания инструмента, и эта неотличимость порождает восприятие. Таким образом,

в форме «Ты есть то» и т. п., также порождаемыми предложениями. В них только субъект и является объектом, поскольку неразличимость между обоими [сознанием, обусловленным модификацией в форме познающего субъекта, и сознанием, обусловленным объектом, выступающая критерием перцептивного характера познания] является реальностью.

[Оппонент]: Из определения неспецифирующего восприятия следует, что знание, порожденное высказыванием, тоже удовлетворяет этому определению. Считая это в высшей степени нерелевантным [оппонент] выражает сомнение: «*Можно возразить*».

[Ответ]: Хотя словесное знание не порождается чувственными способностями, тем не менее, ввиду присутствия критерия восприимчивости (прагьякшатва), который был описан выше, даже если объект познания, рожденного предложением, не вступал в познавательный контакт (санникарша) [с чувственными способностями], понимание природы восприятия не является нерелевантным, поэтому автор говорит: «*Это не так*». Если предположить, что манас имеет природу индрии<sup>38</sup>, в этом случае все знание, включая выводное, будет носить характер чувственного, что приведет к расширительному толкованию (определению), которое было признано дефектным<sup>39</sup>. Забывший об этом [наяйика] спрашивает: «Что же это за [критерий принадлежности знания к восприятию]?» (кинту)<sup>40</sup>. Автор ему напоминает: «*Нераздельность, неразличимость (абхиннатва) сознания*» и т. д. Хотя ранее было провозглашено единство сознания, обусловленного объектом, пригодным для восприятия и присутствующим во время восприятия, и сознания, обусловленного инструментом достоверного познания, однако, при описании восприятия объекта, обладающего свойством пригодности для познания и присутствующего в настоящее время, учитывая единство сознания, определяемого

---

санникарша не является причиной восприятия.

<sup>38</sup> Как это делают наяйики.

<sup>39</sup> Автор комментария ссылается на адвайтистскую критику идеи ньяи, согласно которой манас является индрией.

<sup>40</sup> По мнению комментатора, как считает ШНМ, после вопроса kintu в тексте оригинала пропущены слова наяйика, содержащие какое-то возражение. Там сразу начинается определение восприятия. Этим определением автор напоминает забывчивому наяйику, как адвайтисты понимают восприятие. ШНМ считает, что в тексте оригинала должно быть kintu tat, поскольку перед этим автор говорил о критерии, в силу которого знание, рожденное предложением, является чувственным, то наяйика спрашивает: что это за критерий – tat?

объектом, и сознания, определяемого инструментом достоверного познания, неважно, что упоминается только (первое – сознание, определяемого объектом – Девадаттой)<sup>41</sup>. И таким образом то, что было сказано ранее (относительно сознания, обусловленного объектом – Девадаттой) означает единство сознания объекта, обладающего пригодностью для познания и присутствующего в настоящее время, и сознания, ограниченного инструментом достоверного познания. Итак, порождаемость органами чувств не обладает характером критерия, побуждающим считать познание (восприятием), а описанное (автором – познание, порожденное предложением) таким характером обладает; этот результат дискуссии автор выражает словами: «*Таким образом, знание*» и т. д.

[Оппонент]: «Даже если это возможно для примеров из обыденной речи, в речениях Вед это невозможно «Кем, дорогой, может быть познан познающий» (Брихадараньяка уп. 2.4.14). Согласно этому и подобным речениям Шрути субъект не может обладать природой объекта. Единство значения слова «то» (тат) и значения слова «ты» – невозможно ввиду отсутствия единства сознания, обусловленного объектом, и сознания, обусловленного познающим субъектом, поэтому описанное (Вами) абсолютно невозможно<sup>42</sup>.

[Ответ]: Опасаясь такого возражения, автор говорит: «*Это также относится к знаниям*» и т. д. Смысл фразы в том, что перцептивный характер (прагьякшатва) знания, порожденного высказываниями типа «То есть ты», обеспечивается неразличимостью сознания, обусловленного модификацией [внутреннего органа], и сознания, обусловленного переносным значением [объекта], ввиду того, что слово «твам» (ты), объект которого связан познавательным контактом [с органами чувств – санкришта]<sup>43</sup>, имеет переносный смысл, и по-

---

<sup>41</sup> Как полагает ШНМ, автор комментария оправдывает использование в основном тексте двойственного числа при упоминании только одного фактора – сознания, обусловленного объектом – Девадаттой. Если сознание объекта и сознание инструмента неразличимы, то упоминание одного из этих факторов, подразумевает и другой, отсюда двойственное число.

<sup>42</sup> Адвайтисты, согласно ШНМ, далее отвечают, что слова «то» и «ты» различны только на уровне прямых значений: в первом случае – это сознание, определяемое объектом, во втором – сознание, определяемое субъектом, на уровне переносного смысла они неразличимы, поскольку в обоих случаях речь идет о сознании.

<sup>43</sup> Ты (твам) – это тот конкретный человек, которого говорящий (в данном случае Яджнявалкья) видит перед собой, т. е. его орган зрения находится в позна-

сколько признается, что трансформация внутреннего органа вызвана произнесением высказывания. «Здесь» (татра) значит «в этом знании». Слово познающий субъект (праматри) следует понимать в иноказательном смысле<sup>44</sup>. Ввиду неразличимости/единства иноказательного смысла слова «ты» и иноказательного смысла слова «то»<sup>45</sup>, [в тексте] упомянут только [познающий субъект]<sup>46</sup>. (Речение) Шрути следует понимать как отрицание пхала-вьепти (буквально «проникновения результата»)<sup>47</sup>.

вательном контакте с присутствующим объектом.

<sup>44</sup> Иноказательный смысл в данном случае – сознание.

<sup>45</sup> Прямой смысл слов «ты» и «то» в этом великом речении (махавакье) упанишад разный. Ты – обозначает конкретного присутствующего человека, «то» отсылает к Высшему Брахману, который не воспринимается органами чувств. Если анализировать речение с точки зрения логики прямого смысла, то оно противоречиво: не может быть тождества между объектами, характеризующими взаимоисключающими свойствами, например, воспринимаемый – невоспринимаемый. Поэтому прямой смысл должен быть отброшен в пользу иноказательного. Последний же – это сознание, именно к нему косвенно отсылает и «ты» и «то».

<sup>46</sup> Имеется в виду, что в основном тексте обозначен только субъект познания (gramatur), объект и инструмент подразумеваются, поскольку все три в момент восприятия составляют единое целое.

<sup>47</sup> ШНМ поясняет, что данной фразой автор отвечает на вопрос, поставленный ранее, каким образом сознание может быть объектом восприятия? Адвайтисты отвечают на него иначе, чем наядики, опираясь на свою концепцию восприятия. Восприятие, согласно адвайте, состоит из следующих этапов. В качестве примера ШНМ разбирает восприятие книги. Прежде всего, должен существовать контакт органов зрения и книги. Это означает, что глазные лучи, достигая книги, распределяются по ее поверхности (природа света – рассеивание). Это называется индрия-вритти – модификация зрительной способности, или органа зрения, которая состоит в том, что индрия принимает форму книги. Другое название – индрия-вритти-вьепти, или проникновение, обусловленное модификацией органа зрения в форму книги. Через глазные лучи внутренний орган также достигает книги и охватывает ее. Внутренний орган распространяется вместе с глазными лучами, не выходя за их пределы. Это называется антахкарана-вритти, или модификация внутреннего органа. Другое обозначение – антахкарана-вритти-вьепти, или проникновение, ограниченное модификацией внутреннего органа. С помощью этой модификации внутреннего органа книга освещается светом сознания, поскольку книга – продукт неведения сама себя не освещает и поэтому пребывает в темноте. Свет же, который ее освещает, это свет сознания, ограниченный модификацией внутреннего органа. Функция индрия-вритти – обеспечить условия для антахкарана-вритти-вьепти, которое может иметь место лишь при посредничестве индрия-вритти, или вритти-вьепти. Цель же последнего антахкарана-вритти-вьепти – с помощью созна-

[Вопрос оппонента]: **Можно возразить: учитывая, что знание, по-**

---

ния, ограниченного модификацией внутреннего органа, осветить объект познания. Что же происходит с тремя сознаниями: сознанием, ограниченным объектом, сознанием ограниченным внутренним органом, и сознанием, ограниченным субъектом познания. Сознание, ограниченное-определяемое объектом – книгой, воспринимается сознанием, ограниченным субъектом, с помощью сознания, ограниченного внутренним органом. То, что освещается с помощью сознания, ограниченного внутренним органом, также называется сознанием, ограниченным праманой – инструментом достоверного познания, – это объект. Его освещение называется пхала – результат. Результат – это манифестация объекта, освещение объекта. В момент восприятия все три сознания сливаются в одно, и таким образом антахкарана вритти, или прамана-вритти, становится неотличимой от индрия-вритти, ограниченного объектом, и праматри-вритти – сознания, ограниченного субъектом. Таким образом, термин пхала может быть использован по отношению к каждому из трех сознаний, поскольку в момент восприятия они сливаются в одно. В результате этого неведение в отношении книги, которое существовало до того, как индрия зрения вступила с ней в контакт, было временно приостановлено с помощью сознания, ограниченного модификацией внутреннего органа. Для восприятия внешнего объекта необходимо располагать всеми тремя вритти, всеми тремя व्याпти: индрия-вритти-вьяпти, антахкарана-вритти-вьяпти (для освещения книги), сознание, ограниченное антахкарана-вритти – для временной приостановки действия неведения (оно не устраняется, а лишь временно прекращает действовать на участке, освещенном с помощью сознания, ограниченного модификацией внутреннего органа). Таким образом, на время восприятия сознание, ограниченное внутренним органом, становится пхала-чайтанья – результирующим сознанием. При этом вьяпти антахкараны действует ради устранения неведения (временно), пхала-вьяпти – это действие сознания, ограниченного модификацией внутреннего органа, направленное на освещение объекта, который до восприятия, был покрыт темнотой неведения. Все три вида вьяпти (индрия-вьяпти, антахкарана-вьяпти и пхала-вьяпти) необходимы для выполнения этих двух функций. В случае Брахмана, поскольку мы не знаем о его существовании, для устранения неведения требуется антахкарана-вьяпти. Что же касается пхала-вьяпти, то ввиду того, что Брахман сам себя освещает он не нуждается в освещении со стороны сознания, ограниченного модификацией внутреннего органа (можно сказать эмпирического сознания). Брахман – это безграничное сознание, сознание же, ограниченное внутренним органом, слишком мало, чтобы охватить его. Поэтому в случае восприятия Брахмана вритти-вьяпти необходимо для устранения неведения, что же до пхала-вьяпти, то оно бесполезно – разве для того, чтобы видеть солнце нужен другой свет? В этом разница между восприятием внешнего объекта и восприятием Брахмана. Есть еще разница и в способах устранения неведения. В случае внешнего объекта устранение неведения называется бадха – подавление, временная приостановка; в случае Брахмана – это нивритти – полное устранение неведения, тождественное освобождению (мокша).

рожденное предложением, погружается в связь со смыслом слов, как может оно быть неспецифицирующим?

На это дается следующий ответ: В отношении того, что обладает природой объекта знания (вишайатва), порождаемого предложением, наличие связи со смыслом слов не составляет критерия, поскольку содержанием знания, рожденного предложением, может стать связь со смыслом слов, которая не входит в намерение говорящего.

[Оппонент]: Что же тогда [будет критерием]?

Намерение говорящего [выразить определенное] содержание (вишайатва)<sup>48</sup>.

[Оппонент]: Знание в форме «Он – это Девадатта» и т. п. является знанием, порожденным предложением, основанным на связи (с значением слов), поскольку оно обладает свойством знания, рожденного предложением, подобно знанию, рожденному предложением «Приведи корову!»<sup>49</sup> Знание, рождаемое упомянутыми предложениями, не является непосредственным, поскольку оно погружается в связь [с значением слов], подобно тому (предложению «Приведи корову!»)<sup>50</sup>. С намерением упредить [подобное возражение], автор говорит: «Можно возразить» и т. п.

[Ответ]: Если бы это было так, то есть, если бы критерием принадлежности к объекту знания, рождаемого предложением, была бы связь (с значением слов), то в ситуации еды, [предложение] «Принеси сайндхаву!»<sup>51</sup>, даже если это не подразумевалось (говорящим), будет включать связь со словом «лошадь», которая может пониматься

<sup>48</sup> ШНМ отмечает, что содержание высказывания, согласно адвайте, определяется только намерением говорящего, а не пониманием собеседника.

<sup>49</sup> Предложение «Приведи корову!» понимается на основании связи значений слов «приведи» и «корова».

<sup>50</sup> ШНМ: Возражение в форме двух выводов выдвигается последователем ньяи. Первый вывод ставит под сомнение утверждение адвайтиста, что предложение типа «Он – это Девадатта» не содержит связи с значением слов; второй – то, что знание, порожденное такого рода предложениями, является непосредственным.

<sup>51</sup> Saindhava приводится в пример многозначного слова, которое в зависимости от ситуации может означать соль или коня. Когда человек сидит за столом и просит сандхаву, то это значит, что ему нужна соль, а не лошадь, но если он хочет выйти из дома, то ему нужна лошадь, а не соль. Когда говорящий не имеет в виду какую либо связь с значением слова, то смысл предложения будет определяться отсутствием таковой, и слово «сайндхава» будет означать и лошадь и соль. Поэтому критерий ньяи нерелевантен.

[слушающим]. Ради достижения истины, автор говорит: «*Дается следующий ответ*» и т. д.

Если связь [с значением слов] не является критерием того (знания, рожденного предложением), что тогда является его критерием, поэтому (оппонент) спрашивает: «*Что же это*» и т. д.

Ответ: Именно тот предмет, который намеревается передать [говорящий], и составляет предметную область знания (гочара), порожденного предложением<sup>52</sup>. И, учитывая, что она (предметная область знания) то связана, то не связана (со смыслом слов), характеристика [«связь со смыслом слов»] не должна использоваться [в качестве критерия]. Автор говорит: «*намерение*» и т. п.

**И в контексте [фрагмента из Чхандогья упанишады 6.2.1], который начинается (словами) «Вначале все это было только реальностью (сат), дорогой», и заканчивается (словами) «Это реальность, это атман, ты есть то, Шветаketу» (ЧУ 6.8.7)<sup>53</sup>, намерение ведантистских текстов было установлено как направленное на чистого<sup>54</sup> Брахмана. Каким образом возможно познание связи (с значением слов), которая не является предметом намерения (этих речений упанишад)?**

В отношении обсуждаемых предложений обыденного характера, предметом которых является только воплощенный индивид (пинда)<sup>55</sup>, намерение (того, кто их высказывает) удостоверяется посредством принципов (линга): начало, конец и т. д.<sup>56</sup>, поскольку же намерение предложений, относящихся к веданте (упанишадам), таких как «Ты –

---

<sup>52</sup> ШНМ: Если говорящий намерен выразить отношения между предметами, то предметную область высказывания составят эти отношения, если же он не хочет выразить никаких отношений, то предложение не будет выражать отношения.

<sup>53</sup> Также повторяется в Чхандогье 6.16.3.

<sup>54</sup> Свободного от характеристик и отношений.

<sup>55</sup> Имеется в виду Девадатта.

<sup>56</sup> Речь идет о шести экзегетических опознавательных знаках, известных как шесть линга, разработанных в ведантийской экзегезе: упакрама-упасамхара (согласование начала и конца исследуемого текста – именно об этом говорит автор ВП), абхьяса (повторяющиеся элементы – главное значение, например, повторение «Ты есть то»), апурвата (отсутствие прецедента, новизна, поскольку Брахман непохож на ничо известное, он недоступен другим инструментам достоверного познания, и открывается только через Шрути), пхала (результат – мокша, или освобождение через познание Брахмана), артхавада (прославление и объяснение), упататта (иллюстрирующие примеры).

это то», ограничено недвойственным чистым Брахманом, свойство предметной области (гочара), которую они выражают, исключает связь с (значением слов), ввиду этого противоположная способность (обычных) предложений, типа «он – это» и т. п. погружаться в связь (с значением слов), не является объектом намерения (речений упанишад). С целью [выразить это] автор говорит: «*В контексте*» и т. д.

**Текст: Эвам идам. То, что смыслом «Ты есть то» и т. п. предложений выступает неделимость (целостность, тождество)<sup>57</sup>, означает только то, что (они) являются фактором порождения (джанака) истинного знания, которое не погружается в связь (с значением слов).**

**Об этом сказано:**

**Способность слова<sup>58</sup> быть причиной достоверного знания (самьяк дхи), не имея отношения к связи (с значением слов), это то, что было названо способностью иметь смысл неделимости (акханда), или это [свойство иметь смысл неделимости] состоит в обладании смыслом грамматической основы (пратипадика)<sup>59</sup>.**

**Четвертая часть (данного стиха) означает следующее: или свойство иметь смысл неделимости (сознания) состоит в обладании смыслом только грамматической основы.**

[Оппонент]: Можно возразить: [в Вашей традиции] установлено,

<sup>57</sup> Санскр. akhaṇḍa, буквально неразделенность на части, целостность, единство.  
<sup>58</sup> Санскр. gīg, слово, речь, голос. Обратим внимание: речь идет лишь о звучащем слове, устной речи, в данном случае великих речениях упанишад. Свами Мадхавананда, один из переводчиков ВП на английский (Адвайта ашрам, 2004), отмечает, что имеются в виду только слова в аппозиции, не находящихся в каузальных отношениях и не являющихся синонимами. В противном случае определение будет чрезмерно широким (ВП, Адвайта ашрам, 2004, с. 37).

<sup>59</sup> Цитата из сочинения Читсукхи, адвайтистского философа XIII в., автора «Таттвапрадипики», гл. 1, стих 20. Пратипадика (prātipadika) в санскритской грамматике – это основа существительных, без префиксов и окончаний. По известному определению адвайтиста Аппайи Дикшиты (XVI в.): смысл пратипадика – то, что является общим для всех существительных. Согласно адвайте, смысл всех основ – это сознание. Пример ШНМ: слово «стул» – это сознание, ограниченное ментальной модификацией внутреннего органа в форму стула, стол – сознание, определяемое ментальной модификацией в форме стола и т. д. То есть подлинным, в данном случае – переносным смыслом всех существительных является сознание. Первичный, прямой смысл слов представляет собой ограничивающий фактор, переносный же смысл – сознание – снимает эти ограничения. Таким образом, обсуждаемые предложения представляют только сознание, поэтому их смыслом является неделимость, целостность, единство сознания.

что смыслом «Ты есть то» и т. п. является неделимость. Отставив это в сторону, [зададимся вопросом:] как быть с упомянутой ранее характеристикой «бытие фактором порождения (джанакатва) знания, не погружающегося в связь (с значением слов)<sup>60</sup>? – Опасаясь [такого вопроса], автор говорит: *«Идам эва»* [обычно это значит «только это», здесь же] слово «эва» означает «также» (апи)<sup>61</sup>. Благодаря этому (толкованию эва в смысле «также») к собранию (саммучая) [характеристик] присоединяется смысл неделимости (сознания), определяющий только смысл грамматической основы. Чтобы выразить согласие мнений учителей (адвайты) относительно этого вопроса автор говорит: *«Сказано об этом»*. Остается добавить<sup>62</sup>: учителем Читсукхой. *Способность слова*, т. е. предложения «ты есть то» и т. п., *быть причиной достоверного знания, не имея отношения к связи (с значением слов), это то, что было названо способностью иметь смысл неделимости*, то есть быть причиной знания, не погруженного в это (связь с значением), это и названо способностью иметь смысл неделимости.

[Далее комментатор объясняет использование автором текста слова «матра» (только) в его комментарии к стиху Читсукхи<sup>63</sup>]. У определения, в котором сказано: *«или это [свойство иметь смысл неделимости] состоит в обладании смыслом грамматической основы (пратипадика)»* [без упоминания слова «только»] будет слишком широкое применение, поскольку свойство обладать смыслом грамматической основы есть и у грамматической основы [слов] предложений, включающих связь [значений слов друг с другом]<sup>64</sup>. Предвидя [такое возражение], автор уточняет: *«означает ... только смысл основы»* и т. д. Дело в том, что там (в этих обычных предложениях) выражается смысл не только грамматической основы, [но и других частей слова], поэтому [при использовании уточнения «только»] ошибка

---

<sup>60</sup> Оппонент видит различия между словесными определениями, но не понимает, что они означают одно и то же.

<sup>61</sup> То есть, *evam idam* «это также»: обе характеристики значат одно и то же. То же – носит включающий смысл.

<sup>62</sup> ШНМ: санскр. *iti śeṣa* – это фраза, которая используется в комментарии, чтобы добавить слова, проясняющие смысл комментируемого текста.

<sup>63</sup> ШНМ: слово *mātra* отсутствовало в стихе по метрическим соображениям, но оно необходимо, чтобы избежать ошибки свёрхраспределения (зд. ативьяпти).

<sup>64</sup> Даже среди ведийских высказываний большинство составляют предложения, включающие связывание смысла разных слов. Махавакья крайне немногочисленны.

расширительного толкования не будет иметь места. Таково намерение автора.

**И это восприятие, опять-таки, двух видов: джива-очевидец и Ишвара-очевидец. Из них дживой называется сознание, обусловленное (авачхинна)<sup>65</sup> внутренним органом, очевидцем – сознание, привходящее ограниченное (упахита)<sup>66</sup> внутренним органом. Различие между ними зависит от того, имеет ли внутренний орган природу спецификации (вишешанатва) или природу привходящего ограничения (упадхитва)<sup>67</sup>.**

Автор говорит, что у знания, обозначенного как восприятие, два вида в соответствии с двумя видами [сознания-свидетеля]: *«И это»* и т. п. Хотя сознание имеет форму только единого, знание подразделяется на погруженное в связь (с значением слов) или не погруженное, и оно двух видов, соответственно делению на дживу-очевидца и Ишвару-очевидца. [Критика другого комментария, название которого не указано]. Слово «очевидец» подразумевает «то (знание), порождаемое», таким образом [через деление] на два вида определяется тем, что [знание] «порождаемо дживой-очевидцем, порождаемо Ишварой-очевидцем», – считает некто<sup>68</sup>, но это неприемлемо, поскольку природа знания как сознания была доказана<sup>69</sup>.

Поскольку описание дживы-очевидца подчиняется описанию дживы, а природа дживы была уже определена<sup>70</sup>, поэтому автор определяет, что такое очевидец: *«Из них...»*, то есть из дживы-очевидца и Ишвары-очевидца. Свойство быть дживой принадлежит сознанию, при условии, что внутреннему органу принадлежит свойство быть спецификацией. Когда ему (внутреннему органу) принадлежит свойство быть привходящим ограничением, оно (сознание) обретает свой-

<sup>65</sup> Санскр. avacchinna – «вырезанное», «выделенное», более абстрактный смысл дифференцированное, индивидуализированное.

<sup>66</sup> Санскр. «наложенное», «зависимое», «примешанное». Слово происходит от того же корня ura-dha – «ставить на», «класть на», «накладывать на», что и известный термин urādhi, имеющий множество значений, главные из которых в данном контексте – ограничение, квалификация.

<sup>67</sup> В случае дживы-очевидца внутренний орган является спецификацией (вишешана) сознания, в случае Ишвары-очевидца он есть только привходящее ограничение (упадхи).

<sup>68</sup> В примечании к тексту ссылка на сына Д. А.

<sup>69</sup> ШНМ: сознание же является вечным и не может рождаться из чего-то другого.

<sup>70</sup> См. текст «дживой называется сознание, обусловленное (авачхинна) внутренним органом».

ство того (очевидца). В этом разница. Чтобы ее пояснить, автор говорит: «имеет ли внутренний орган...».

**Спецификация (1) является дифференцирующим фактором (вьявартака), (2) неизменно связана предикатом (карья-анвая)<sup>71</sup>, тогда как привходящее ограничение (1) является дифференцирующим фактором, (2) не связано предикатом (карья-ананвая) и (3) присутствует в настоящий момент<sup>72</sup>. Например, [в предложении] «горшок, специфицируемый цветом, невечен», цвет является спецификацией. В предложении «акаша, ограниченная круглой полостью ушной раковины, является органом слуха», ушная раковина – привходящее**

<sup>71</sup> В индийской логике термин *anvaya* обозначает неизменное сопутствие: там, где есть А, там есть и Б, где нет А, нет и Б. Неизменное сопутствие связывает субстанцию с неотделяемыми от нее атрибутами, поэтому спецификация есть существенное свойство, которое присутствует в вещи всегда. *Kāṅya* – это тоже многозначный термин – то, что должно сделать. В нашем комментарии слово *kāṅya* разъясняется как «способное к связи с определяемым». Поскольку в данном случае речь идет о смысле предложения, то определяемое – это субъект. Связанное с определяемым, или способное к связи с определяемым, – это предикат.

В соответствии с трактовкой сына Д.А., Рамакришнадхварина, «спецификация связана с тем, что предцировано в отношении чего-то, относящегося к этому» (приведено в ВП, Адвайта ашрам, 2004, с. 38). Бина Гупта, также ссылаясь на этого автора, дает более простое объяснение: «Определяющий атрибут (ее перевод вишешана – В.Л.) – это то, что связано с определяемым предметом, присутствует в настоящий момент, и отличает его от других объектов. Именно определяющий атрибут синтаксически связан с предикатом и служит тому, чтобы отличить его от других объектов. Это условие добавлено, чтобы предупредить нежелательную ситуацию, когда в высказывании “он видит и горшок и кусок ткани” ткань может быть понята как определяющий атрибут горшка» (*Gupta B. Perceiving in Advaita Vedānta: Epistemological Analysis and Interpretation. Delhi, 1995. P. 239*). ШНМ тоже трактует термин *карья* как предикат в предложении; в соответствии с его трактовкой, спецификация всегда связана с предикатом в предложении, тогда как к привходящему ограничению это не относится. См. след. примеч.

<sup>72</sup> ШНМ: И *вишешана* и *упадхи* – дифференцирующие факторы, и это является общим между ними. Различия касаются связи с предикатом в предложении: *вишешана* связана с предикатом, тогда как *упадхи* не связано. Кроме того, *упадхи* должно присутствовать в тот момент времени, когда происходит познание с его помощью. Когда говорят: «Приведи корову, на спине которой сидит ворона», ворона является *упадхи*. Она должна сидеть на корове в этом момент, неважно сидела ли она там минутой раньше или будет сидеть еще.

ограничение<sup>73</sup>. Это приводящее ограничение наыйки называют паричаяка<sup>74</sup> – указатель.

Хотя способность быть дифференцирующим фактором является общей и для спецификации и для приводящего ограничения, тем не менее, ввиду разницы между свойством быть связанным с предикатом и свойством не быть связанным с предикатом, имеется также разница между сознанием, определяемым тем (внутренним органом) в форме специфицированного и в форме указанного [с помощью приводящего ограничения]<sup>75</sup>. С намерением выразить это автор говорит: «*Спецификация...*» и т. д. [В оригинале присутствие в настоящий момент не упомянуто в отношении вишешаны, автор комментария считает нужным его добавить]. Надо полагать, что фактор дифференциации, связанный с предикатом, также присутствует в настоящее время. Таким образом, когда имеется свойство быть связанным с предикатом, должно иметься свойство присутствия в настоящий момент, свойство быть фактором дифференциации и свойство быть спецификацией. При отсутствии связи с предикатом – способность быть упомянутым в этом качестве и способность быть приводящим ограничением. Слово «*карья*» здесь означает способное к связи с определяемым. О примере спецификации автор говорит: «*цвет*» и т. д. Ввиду присутствия способности быть связанным с предикатом, у цвета есть способность быть спецификацией. Пример приводящего ограничения – «*ушная раковина*» и т. д. Ввиду присутствия способности не быть связанным с предикатом, способность быть приводящим ограничением есть у ушной раковины. То, что он (автор) называет приводящим ограничением, обозначается наыйками техническим термином: «*паричаяка*» (указатель, определитель) и т. д.

**В данном случае, поскольку внутренний орган, будучи несознающим, неспособен освещать (свой) объект, он является приводящим ограничением сознания, освещающего объект. И этот дживачевицец в каждом атмане другой. Если бы он был тот же, это при-**

<sup>73</sup> Согласно пояснению Бины Гупта, всепроникающая акаша по своей природе не имеет ограничений, полость же уха несинтаксически связана с предикатом, при том что само ограничение или обусловливание не отделимо от предиката (Gupta B. Perceiving in Advaita Vedānta. P. 239).

<sup>74</sup> ШНМ: Паричаяка – то, что инструментально в познании чего-то, другое название упалакшана – акцидентальная характеристика.

<sup>75</sup> ШНМ: Это модификации внутреннего органа: иногда он принимает форму спецификации, иногда приводящего ограничения.

**вело бы к абсурдному предположению, что познанное Майтрой мог бы припомнить Чайтра.**

[Оппонент (наяйика)]: Допустим, круглая полость ушной раковины обладает свойством привходящего ограничения. В этом случае способность внутреннего органа быть привходящим ограничением бесполезна<sup>76</sup>. Субъект, освещающий свой объект, не нуждается в свидетеле (собственной деятельности), поскольку освещение объекта возможно только сознанием, ограниченным модификацией, порожденной зрением и др. чувственными способностями.

Предвидя такое возражение, автор говорит: *поскольку внутренний орган, будучи несознающим, неспособен освещать (свой) объект*. Учитывая множественные модификации того (внутреннего органа), определяющие сознание, тоже становящееся множественным, субъект не способен помнить все объекты. Ведь субъекту, обладающему свойством быть ограниченным (модификациями) внутреннего органа, для припоминания объекта необходимо (еще что-то) другое, и поскольку необходим очевидец, неотличимый от Брахмана, связанного с этим, отсюда необходимость признать принадлежность характера привходящего ограничения внутреннему органу неизбежна. Предвидя этот аргумент, автор говорит: *«В данном случае»* и т. д.

Возражение: Допустим, что посредством дживы-очевидца, неотличимого от Брахмана, обладающего свойством освещать самого себя, обретается способность припоминания всех объектов. В силу единственности Брахмана очевидец тоже будет единственным. [Однако если признать единственность очевидца], то можно прийти к абсурдному заключению, что познанное Майтрой мог бы припомнить Чайтра. Ввиду этого возражения, признание множественности того (дживы) не является ошибкой, поскольку объясняется с помощью различий в привходящих ограничениях. Он говорит: *«И этот джива-очевидец...»*

**Ишвара-очевидец же есть сознание, привходящее ограниченное майей. И он один в силу единственности его привходящего ограничения – майи<sup>77</sup>. «С помощью май (майя во мн. ч.) Индра переживает**

---

<sup>76</sup> Поскольку эта функция уже выполнена ушной раковиной.

<sup>77</sup> Единственность или множественность сознания-свидетеля зависит от привходящего ограничения, в случае дживы привходящие ограничения множественны, поэтому и джив много, в случае Ишвары – оно единственно, поэтому Ишвара один.

множество форм»<sup>78</sup>. В этом и других текстах Шрути множественное число слова майя объясняется тем, что оно относится [не к майе как таковой, которая едина, а] к разным силам (шакти), составляющим майю, либо к гунам, составляющим майю: саттва (сила равновесия, гармонии), раджас (созидательная активность) и тамас (инерция, разрушительная активность)<sup>79</sup>.

Описав дживу-очевидца, автор описывает Ишвару-очевидца: «Ишвара-очевидец» и т. п. Когда необходимо узнать, является ли он (Ишвара-очевидец) множественным, подобно дживе-очевидцу, или единым, – автор говорит: «*И он один*» и т. п. О причине этого автор говорит: «*в силу единственности его...*». При условии безначальности<sup>80</sup> и неопишуемости (в терминах реального существования или несуществования) майя есть материальная основа ошибочного познания, в которой доминирует сила (шакти) проекции (викшепа).<sup>81</sup>

[Возражение]: [Утверждение] о единственности майи противоречит Шрути, [где слово «майя» используется во множественном числе]: «*с помощью майя*», ожидая этот вопрос, автор говорит: «*Индра...*». Имя *Индра*<sup>82</sup> относится к Высшему Атману, чья власть не имеет препятствий; *пурурупа* в смысле множества форм, произведенных майями; «*переживает*» (īyate) – испытывает (praīyate). Подобно свойствам жечь и светить, которые рассматриваются как разные шакти огня, приводящие к следствиям, которые переживаются в опыте, переживание в опыте следствий в виде разных состояний мира, объясняет то, что они (разнообразные силы-шакти) условно рассматри-

<sup>78</sup> Цитата из Ригведы (VI.xl.18) приводится оппонентом, чтобы показать, что в Шрути слово «майя» используется во множественном числе (māyābhīḥ), поэтому утверждение о ее единственности противоречит Шрути.

<sup>79</sup> Согласно адвайте, в каждый отдельный момент в майе может доминировать одна из гун, определяя ее характер, поэтому можно говорить о разных майях, которые различаются между собой по доминирующей гуне.

<sup>80</sup> Майя безначальна, но вместе с тем, она может быть устранена с помощью знания Брахмана, т. е. имеет конец.

<sup>81</sup> ШНМ: у майи две основные функции: 1) сокрытие истинной природы вещей (аварана-шакти) и 2) проекция авидьи – неведения (викшепа-шакти). В примере, когда веревка принимается за змею, сначала майя препятствует познанию веревки, затем она способствует проекции на веревку знания о змее. Из этих двух шакти самой зловредной является шакти проекции: просто незнание истинной природы вещи (в нашем примере веревки) это меньшее зло, чем проекция ложной идентификации.

<sup>82</sup> Индра, громовержец – предводитель богов в Ригведе. Однако в данном контексте это имя относится к высшему Брахману.

ваются<sup>83</sup> как майи (во мн. числе). Это и намеревался выразить автор [в процитированном тексте Шрути].

**«Познай же пракрити<sup>84</sup> как майю, а Махешвару как творца майи» (Швет. уп. 4.10). «Нерожденная, единая, красная, белая, черная<sup>85</sup>, порождающая множественное потомство, подобное себе<sup>86</sup>. С ней возлежит один нерожденный, получающий наслаждение<sup>87</sup>, другой, нерожденный, насладившись, оставил ее<sup>88</sup>» (Швет. уп. 4.5)<sup>89</sup>. «На чем, войдя в свое сердце, йогин пересекает широко простирающееся неведение (авидья), которое есть майя, этой непознаваемой самости (атман) знания поклон» (Вишну-пурана 5.17.15). В этих и им подобных [речениях] Шрути<sup>90</sup> и Смрити<sup>91</sup> посредством единственного числа, использование которого обусловлено принципом экономии<sup>92</sup>, удостоверяется единственность майи.**

<sup>83</sup> В тексте используется глагольная форма *kalpyante*, от глагола *kṛp*, обозначающий процесс мышления, мысленного конструирования, воображения. В буддизме *викальпа*, *кальпана* – мысленные конструкции, не имеющие абсолютной реальности, и поэтому относящиеся к уровню относительной истины. Адвайта сохраняет эти коннотации. В данном случае представление единой майи как множества сил является чистой мысленной конструкцией, поскольку майя единственна.

<sup>84</sup> *Пракрити* – синоним мира, вселенной. В адвайте – синоним майи. В философской системе санкхья – динамическое материально-психическое начало, противоположное пуруше – абсолютному сознанию.

<sup>85</sup> Красный цвет символизирует раджас, белый – саттву, черный – тамас. Майя действует посредством трех гун – субстанций-сил.

<sup>86</sup> То есть также состоящее из трех гун. Эта часть предложения описывает майю.

<sup>87</sup> Относится к индивидуальному атману, пребывающему в сансаре – живые.

<sup>88</sup> Относится к освобожденному Атману.

<sup>89</sup> Ведантская интерпретация этого предложения представлена Свами Мадхванандой: «Согласно веданте, нерожденный женский принцип является первоначальным состоянием вселенной (*bhūta-prakṛti*, или *māyā*). Красный, белый и черный цвета представляют, соответственно, элементы огонь, воду и землю» (ВП Адвайта ашрам, 41).

<sup>90</sup> Процитированные упанишады относятся к категории Шрути – «услышанного», т. е. текстам Откровения.

<sup>91</sup> Смрити – припоминаемое, категория авторитетной индуисткой литературы, аналогичная преданию (в отличие от писания в христианстве). К этой категории относится Вишну-пурана.

<sup>92</sup> ШНМ: если с помощью единственного числа можно выразить искомым смысл, нет смысла использовать множественное число. Поэтому использование слова майя во множественном числе противоречит принципу экономии (лагхава).

Таким образом, сознание, приводящим образом обусловленное тем (майей), является Ишварой-очевидцем, и он безначален, поскольку его приводящее ограничение – майя – безначальна.

[Возражение]: По какой причине отбрасывается прямой (мукхья) смысл [слова «майя»]<sup>93</sup> и Вы обращаетесь к переносному значению<sup>94</sup>?

[Ответ]: Лишь в некоторых Шрути и Смрити [слово «майя»] используется во множественном числе, характер единства того [майи] удостоверяется единственным числом, использованным в [большинстве Шрути и Смрити]. Автор приводит в пример речение «*Познай...*» и т. д.

[Вопрос]: А если предположить, что единственное число используется (в данном речении) как относящееся к роду (джати)<sup>95</sup>?

[Ответ]: Чтобы опровергнуть данное опасение и показать, что слово в единственном числе используется правильно (т. е. относится к одному объекту), автор цитирует речение Шрути: «*Нерожденная...*» и т. д. «*Нерожденная*» значит лишенная рождения, не имеющая начала, «*единственная*» – лишенная подобной себе другой пракрити; «*красная, белая и черная*», то есть состоящая из раджаса, саттвы и тамаса, «*множественное потомство, подобное себе*» – имеющее внутреннюю природу трех гун, «*порождающая*»; «*один*» (эка) «*нерожденный джива*» «*наслаждающийся*», т. е. испытывающий удовольствие<sup>96</sup>, «*возлежит*» т. е. отождествляется с тем и с другим; оставивший ее после того, как испытал наслаждение, т. е. обрел тождество с тем (Брахманом); «*нерожденный другой*» – это Ишвара<sup>97</sup> – в этом смысл речения.

<sup>93</sup> ШНМ: прямой смысл не подходит, поскольку он вступает в противоречие с другими речениями Шрути и Смрити, в которых майя соотносится с единственным числом. Чтобы разрешить это противоречие, автор обращается к переносному смыслу слова «майя» – шакти или гуны, присущие майе.

<sup>94</sup> ШНМ: Оппонент интересуется, на каком основании автор текста отказывается от прямого смысла и обращается к переносному. Прямое значение слова «майя» – это сама майя, переносным же значением считается значение – множественные шакти или значение – три гуны. Возражение основано на том, что при анализе высказывания в первую очередь используется прямой смысл, если не удастся понять его на основе прямого смысла, лишь в этом случае прибегают к иносказанию.

<sup>95</sup> ШНМ: то есть единственное число обозначает класс однородных объектов.

<sup>96</sup> В оригинале sevātāna. Другое значение «прислуживающий», «поклоняющийся» и т. п.

<sup>97</sup> ШНМ: Автор комментария вслед за автором текста считает, что второй, осво-

[Вопрос]: Ввиду того, что намерение Шрути трудно установить<sup>98</sup>, каким образом Вы узнали, что единственность майи установлена в соответствии с намерением Шрути?

[Ответ]: Предвосхищая подобный вопрос, автор цитирует из «Парашара»<sup>99</sup>-смрити», ведь Смрити имеют авторитетного создателя, имеющего намерение [разъяснить Шрути]: «*На чем, войдя в свое сердце...*»<sup>100</sup>.

«*На чем*», то есть, на высшем Атмане, «*войдя в сердце*», т. е. претерпев модификацию (внутреннего органа), которая соответствует вхождению высшего Атмана в сердце, йогин пересекает авидью, этому (атману), имеющему форму знания, «*неизмеряемому*», т. е. не познаваемому инструментами достоверного познания<sup>101</sup>, не являющемуся объектом сознания, определяемого модификациями (внутреннего органа)<sup>102</sup>, поклон! Неведение (авидья) определяется как «*широко простирающееся*», что значит развивающееся посредством распространения, всепроникающее.

[Возражение]: Даже при прекращении того (авидьи), ввиду остаточности майи, которая содержит в себе бесцельность всего, устремление к прекращению (нивритти) не бесцельно. Ожидая (такое возражение), автор говорит: «*майя...*»<sup>103</sup>.

---

божденный Атман, это Ишвара. Однако это не может быть Ишвара, поскольку освобожденный Атман – это Высший Атман. Ишвара же продолжает оставаться в пределах майи.

<sup>98</sup> ШНМ: Шрути не имеет автора (апаурушея), поэтому невозможно говорить о намерении, поскольку намерение может быть только у субъекта.

<sup>99</sup> Парашара – один из легендарных ведийских риши (провидцев), сын Шакти Махариши, внук Васиштхи, а также отец Вясы – легендарного автора эпоса Махабхарата. Ему приписывается свод законов, предназначенных для калиюги, железного века, а также «Вишну-пурана».

<sup>100</sup> Автор комментария атрибуирует цитату иначе, чем другие комментаторы, ссылающиеся на «Вишну-пурану». Парашара считается автором обоих этих текстов, поэтому, возможно, произошла контаминация.

<sup>101</sup> Санскр. *атеуа*, от корня *тā* – мерить. Слово «прамана», инструмент достоверного познания, тоже происходит от этого корня. Познание метафорически представлено как измерение, праманы – инструменты измерения, соразмерные своему предмету.

<sup>102</sup> В тексте *vṛtīvacchinnacaitanyaḡosaḡāya*, ШНМ считает, что здесь ошибка, вместо *ḡosaḡāya aḡosaḡāya* – лишнее объекта. Согласно адвайте, субъект не может быть собственным объектом.

<sup>103</sup> Вопрос о разнице между майей и авидьей, вселенской иллюзией и неведением.

[Ответ]: Смысл состоит в следующем: несмотря на то, что [майя и авидья] различаются в том, что [майя] не обладает свойством омрачать свой собственный субстрат [Ишвару<sup>104</sup>], в то время как [авидья] обладает свойством омрачать [свой субстрат – дживу], в действительности, они неразличимы<sup>105</sup>.

[Возражение]: Хотя в Смрити используется единственное число, слово «один» может пониматься не только в прямом смысле, но и как обозначение класса. Учитывая, что (Смрити) обладают свойством совершенной речи (сувачанатва), каким образом можно обосновать/удостоверить единственность того (майи)?

[Ответ]: Предвосхищая подобный вопрос, автор говорит: «*обусловлено принципом экономии*». Слово «и т. п.» включает другие высказывания из Шрути и Смрити, например: «Пребывающие в глубине незнания...»<sup>106</sup> (Катха уп. 1.2.5), «Моя майя трудноодолима...» (Бхагавадгита 7.14). Автор подводит итог дискуссии: «*Таким образом ...*». Подобно тому, как ввиду единственности майи, состоящей из привходящих ограничений, это (Ишвара) тоже единственно, ввиду безначальности того (майи), он (Ишвара) тоже безначален. И это сознание (составляющее природу Ишвары) тоже безначально – это тоже подразумевается.

**Сознание, ограниченное майей, – [это] Парамешвара, или Высший Ишвара; когда майя выступает в качестве спецификации (вишешана), [это] состояние Ишвары (ишварата), когда в качестве привходящего ограничения (упадхи) – [это] состояние Ишвары-очевидца (ишвара-сакшитва). Такова разница между состоянием Ишвары и состоянием Ишвары-очевидца, а не между Ишварой и сознанием-очевидцем, наделенным атрибутами.**

**И хотя этот Парамешвара единственен, ввиду различий между гунами саттвой, раджасом и тамасом, укорененными в майе, он об-**

<sup>104</sup> ШНМ: Ишвара, будучи всезнающим, никогда не омрачен майей: хотя майя и является его упадхи, она не может ввести его в заблуждение, в то время как авидья вводит в заблуждение своего носителя – дживу (индивидуальное сознание), для которого она является упадхи. Это различие существует на практическом уровне. Майя – это неведение в целом как таковое, авидья же – его часть, индивидуальное неведение.

<sup>105</sup> Поскольку авидья является частью майи, они не могут отличаться в абсолютном смысле.

<sup>106</sup> Здесь слово «авидья» используется в единственном числе.

**ретает способность быть описанным такими словами, как Брахма, Вишну, Махешвара, или Великий Ишвара**<sup>107</sup>.

Ввиду того, что знание Ишвары-очевидца зависит от знания Ишвары, автор говорит: «Сознание, ограниченное майей...» и т. д. И в случае упомянутого первым (дживы-очевидца) и в случае обсуждаемого здесь (Ишвары-очевидца) свойство майи выступать как спецификация или как привходящее ограничение составляет разницу между, соответственно, свойством быть Ишварой и свойством быть Ишварой-очевидцем. В этой связи автор говорит: «когда майя выступает...» Как не будет разницы между поваром и учителем [когда эти функции выполняет один и тот же человек<sup>108</sup>]. Подобно тому, как не существует разницы между свойством быть поваром и свойством быть учителем, [в той мере, в которой они принадлежат одному и тому же человеку], тем не менее, Ишвара и Ишвара-очевидец различаются, как (сами) свойство быть поваром и свойство быть учителем, это же касается свойств быть Ишварой и быть очевидцем.

[Вопрос]: Подобно тому, как в силу единственности майи Ишвара-очевидец тоже единственен, то (Ишвара), что этим (майей) ограничено, тоже неизбежно должно быть единственным. Каким образом возможны различные его формы – Брахма и т. д.? Аналогично, учитывая укорененность различия спецификаций этого (майя) в том, что не имеет различий, и поскольку в силу соответствия единства обусловленного этим только тому, что обуславливает, каким образом, ограниченное посредством привходящего ограничения той [майи] в форме единства, может быть неединным?

Предвосхищая [такой вопрос, автор говорит]: Подобно тому, как, имея намерение провести различие между привходящими ограничениями, в форме гун, составляющими майю, [автор] указывает на его (сознания) множественность, подобно этому [автор] говорит о различии в отношении Ишвары, обусловленного гунами майи, а не о реальности<sup>109</sup>. Имея это в виду, автор говорит: «И хотя этот ...».

---

<sup>107</sup> Согласно традиции, три гуны коррелируют с тремя состояниями: раджас – творение мира (воплощение бога Брахмы), саттва – поддержание в равновесном состоянии (бог Вишну) и тамас – разрушение (бог Шива или Махешвара).

<sup>108</sup> Человек один и тот же, разница между его свойствами: быть поваром или быть учителем. Подобным образом, сознание едино, разница касается различия его свойств: быть Ишварой или Ишварой-свидетелем.

<sup>109</sup> Поскольку реальность сознания носит характер абсолютного единства и единственна.

Под словом «привходящие ограничения» должна подразумеваться спецификация<sup>110</sup>. Сознание Ишвары, обусловленное майей, в которой преобладает гуна саттва, обозначается именами Защитник (Палайитри), Вишну, Нараяна и т. п. Сознание Ишвары обусловленное майей, в которой преобладает гуна раджас, получает обозначения Творец, Брахма, Видхатра и т. п. Сознание Ишвары обусловленное майей, в которой преобладает гуна тамас, получает обозначения Разрушитель, Махешвара, Рудра и др. «Далее, та его часть, [о, ученики,] которая тамас, поистине, есть Рудра; та его часть [о, ученики,] которая раджас, поистине, есть Брахма, та его часть, [о, ученики, ] которая саттва, поистине, есть Вишну». Цитата из Майтрея упанишады<sup>111</sup>. То, что надлежит почитать, это лишь майя, обусловленная тремя гунами, принимающая формы Вишну, Махеша, Ганеша, Динеша (бог Солнца), Дурги, не следует почитать только исключительно одну форму майи, обусловленную той или иной гуной прадханы (синоним пракрити). Его (Ишвару)<sup>112</sup>, обладающего таким могуществом, которое не знает препятствий, следует познать.

[Оппонент]: **Можно возразить: учитывая, что Ишвара-очевидец безначален, как объяснить, что у Махешвары перед творением (мира) возникло желание, не имеющее прецедента, новое, выраженное в [речении] «Затем он подумал, пусть я стану многим» (Чхандогья упанишада 6.2.3) и ему подобных?**<sup>113</sup>

Ответ. Это [далее] объясняется. Подобно тому, как у внутреннего органа, являющегося привходящим ограничением дживы, возникают различные модификации в зависимости от познавательного контакта между чувственными способностями, объектами и др. причинами, так же в майе, являющейся привходящим ограничением Парамешвары, ввиду необходимости творения, вызванной силой кармы живых существ, возникают разные модификации: «теперь это все должно быть создано», «теперь это все следует сохранить»,

<sup>110</sup> ШНМ: согласно определению, если майя составляет упадхи, то должно говорить Вишну-сакшин, Брахма-сакшин, Махешвара-сакшин, а не просто Вишну, Брахма, Махешвара. Последнее соответствует майе, играющей роль спецификации.

<sup>111</sup> В действительности это цитата из Майтри, или Майтраяна, упанишады 5.2.

<sup>112</sup> В данном случае Ишвара – синоним майи.

<sup>113</sup> Желание Ишвары творить, таким образом, имело свое начало, что противоречит его безначальности.

**«теперь это все следует разрушить»<sup>114</sup>. И поскольку эти модификации (создать, поддержать, разрушить мир) имеют начало, сознание, отраженное в них, тоже описывается как имеющее начало.**

[Вопрос]: Желание Ишвары-очевидца, описанное как возникающее в определенное время перед началом творением (мира), противоречит его безначальности. Учитывая наличие начала у того (желания) безначальность Ишвары, обладающего этим желанием, опровергается. С намерением выразить это сомнение автор говорит: *«Можно возразить»*.

[Ответ]: Подобно тому, как модификация внутреннего органа, проявляющая [свой объект], обладает свойством иметь начало, знание, имеющее форму дживы-очевидца, отраженное в том (Высшем начале), тоже обладает свойством иметь начало, аналогичным образом желание и другие модификаций майи, проявляющие [свои объекты], тоже имеют начало, так же и наличие начала у желания и т. п., свойственного сознанию Ишвары-очевидца, отраженного в том (Высшем начале), и имеющего собственную форму знания, не противоречит их (Ишвары-очевидца и Высшего начала) безначальности. С целью выразить это, автор говорит: *«Это [далее] объясняется»*.

**Таким образом, на основании двух видов сознания – очевидца (дживы-очевидца и Ишвары-очевидца) выделяется два вида перцептивного знания (пратьякша-джняна). Способность же быть восприятием (пратьякшата) описана как состоящая из познаваемого объекта (джнея) и познания (джняпти).**

Ввиду того, что обе разновидности сознания-очевидца были объяснены как следующие той или иной модификации того (Высшего начала), установлено также два вида перцептивного знания. Чтобы удостовериться это, автор говорит: *«Таким образом»*. Ввиду того, что было описано два вида очевидца (джива-очевидца и Ишвара-очевидца), деление восприятия на порожденное дживой-очевидцем и Ишварой-очевидцем, устанавливается как два вида перцептивного знания. Однако [деление перцептивного знания на порожденное

---

<sup>114</sup> Здесь модификация (вритти) является внутренним состоянием – желанием, свойственным Вишну, сотворить мир, выраженным в высказывании «теперь это все должно быть создано»), желание поддержать мир, свойственное Брахме, выраженным в высказывании «теперь это все следует сохранить» и желание разрушить мир, свойственное Шиве, выраженным в высказывании «теперь это все следует разрушить».

дживы-очевидца и порожденное Ишвары-очевидца] неприятно уму (неправильно), поскольку оно вступает в противоречие с тем, что будет далее сказано в книге: «только свойство быть познанием есть свойство быть восприятием, состоящим в познании»<sup>115</sup>. Чтобы объяснить некоторые различия между ними (сознанием и восприятием) автор повторяет то, [что уже было сказано]: «свойство быть восприятием».

**Из них (характера воспринимаемости познаваемого объекта и характера воспринимаемости самого познания, подлежащих определению), общее определение (саманья лакшана) воспринимаемости (прастьякшатва) самого познания состоит в том, что оно является только сознанием (читтвам эва), поскольку даже в примере: «холм огненен» и ему подобных, речь идет о воспринимаемости (прастьякшатва), поскольку сознание, обусловленное ментальной модификацией в форме огня и т. п., освещает себя самое<sup>116</sup>. Что же касается воспринимаемости части, составляющей объект того (познания), то это было объяснено ранее<sup>117</sup>. Это (определение) не содержит ошибки**

<sup>115</sup> Иными словами, сознание есть способность воспринимать, сознание и восприятие нераздельны.

<sup>116</sup> «Холм огненен» – это словесная форма является выводом из: 1) тезиса: холм задымлен (над горой дым), 2) основания: там где дым, там и огонь – принцип сопутствия или проникновения (вьяпти), 3) примера (положительного сопутствия: «как в кухонном очаге», отрицающего сопутствие – как в озере, т. е. нет огня, нет и дыма), 4) усмотрения: на горе дым. Эта разновидность познания считается в индийской эпистемологии отличной от восприятия, поскольку объект вывода – огонь – непосредственно не воспринимается. Данный логический вывод можно рассмотреть с двух точек зрения: с точки зрения объекта, или содержания высказывания, и с точки зрения самого познания. Если рассматривать вывод с точки зрения самого процесса познания, то познание огня включается в него, поскольку при нем происходит процесс непосредственного постижения сознанием его собственного присутствия. Хотя объект, т. е. огонь не воспринимается, тем не менее, он познается, благодаря этому сознание манифестирует, проявляет свою природу. Воспринимается ли непосредственно ограничивающий фактор – объект (огонь), в форму которого модифицируется внутренний орган, или нет, – это не влияет на проявление фундаментальной природы сознания.

<sup>117</sup> В фрагменте ВП 17, где оппонент ставит вопрос о критерии свойства быть восприятием, или воспринимаемости (прастьякшатва), согласно положениям веданты, пропонент предлагает различать свойство воспринимаемости в отношении знания и в отношении объекта. На стр. 27 автор текста отвечает на вопрос относительно воспринимаемости в отношении объекта: «Воспринимаемость горшка и т. п. объектов состоит в неотделимости от субъекта позна-

слишком расширительного толкования, хотя относится и к ошибочному восприятию, ибо ошибочное восприятие тоже должно быть включено в определение того (восприятия), которое подразумевается как общее и для достоверного и для ошибочного познания. Если требуется дать определение только достоверному восприятию, то к данному выше определению<sup>118</sup> следует добавить «неопровергаемость» [другим актом восприятия] как характеристику объекта. Ведь у таких ошибочных восприятий как серебро в раковине есть объект – феноменальный (пратибхасика)<sup>119</sup> блеск как у серебра и т. п., но поскольку их объекты опровергаются в течение сансарного<sup>120</sup> существования<sup>121</sup>, упомянутое выше определение их не касается, поэтому логической ошибки слишком расширительного толкования в нем нет.

«Из них», т. е. из познаваемого (джнея) и воспринимаемости познания (джняпти). Опасаясь обвинения в слишком расширительном толковании (определения восприятия) в отношении выводимого знания и т. п., автор говорит, что эта ошибка не имеет места, поскольку подлежащее определению сознание, ограниченное модификациями в той или иной форме, обладает характером восприятия в отношении самого себя, являясь познанием всех вещей. Цитата из Брихадараньяка упанишады 3.4.1. «То, что воспринимается непосредственно, незаочно есть Брахма», в этом и т. п. речениях Шрути свойство быть восприятием понимается только как свойство быть сознанием, поскольку все знание имеет природу восприятия, у знания, имеющего природу

---

ния». На вопрос, как может горшок быть единым с сознанием, ведь это противоречит переживанию их различия в опыте, когда мы говорим «Я вижу это», автор отвечает: «Отсутствие отличия (объекта) от субъекта не обязательно означает (их) тождество; оно означает, что объект не имеет существования, независимого от субъекта» (ВП 27–28).

<sup>118</sup> То есть к определению объекта (ВП 27).

<sup>119</sup> Это феноменальный (пратибхасика) уровень реальности – объекты существуют, пока переживаются. Здесь блеск раковины существует, пока мы его наблюдаем.

<sup>120</sup> ШНМ *saṃsāra-kāli* – в течение этой жизни, др. толкование в ходе феноменального существования.

<sup>121</sup> В случае таких перцептивных ошибок, как змея в веревке, или серебро в раковине, приближение к объекту или лучшее их освещение способствуют возникновению последующего акта познания, который легко устранит эти ошибки. В индийской логике опровергаемость одного акта познания с помощью другого акта познания называется бадхитва, (ср. с фальсификацией в соврем. логике).

сознания, происходит самоосвещение в отношении части его собственной природы.

[Вопрос]: [Если выводное знание носит перцептивный характер] почему в отношении выводного знания в разговорной практике не используется [характеристика] «восприимчивость» (пратьякшатва)?

[Ответ]: Поскольку отсутствует критерий, упомянутый ранее, восприимчивость описана как соответствующая часть того или иного объекта (содержания). Имея это в виду, (автор) говорит: «*Что же касается восприимчивости...*» и т. д.

[Возражение]: В случае познания серебра в раковине и т. п., у объекта, пригодного для познания, у которого нет существования, дополнительного к существованию сознания субъекта, приводяще ограниченного собственной объектной сферой, будет слишком расширительное толкование. Учитывая такое возможное опасение, автор говорит: «*Это (определение) не содержит ...*» и т. д.

В контексте описания восприятия как инструмента достоверного познания дается общее определение восприятия, включающее как достоверное, так и ошибочное восприятие, подумав о том, что это неубедительно, автор говорит: «*Если...*» и т. п. *Достоверному восприятию*, т. е. подлинному восприятию познаваемого объекта.

[Вопрос]: Что имеется в виду под «неопровергаемостью»: неопровергаемость высшим уровнем реальности (парамартхика)? Или неопровергаемость просто бытием, или эмпирическим уровнем?

[Ответ (оппонента)]: Первое неверно, поскольку в этом случае определение не будет применимо к восприятию горшка и т. п. (обычному восприятию)<sup>122</sup>. Второе тоже, поскольку оно будет относиться и к познанию серебра в раковине, что составит случай слишком расширительного толкования, поскольку остается в том же состоянии. Предполагая, что под этим (оппонент) хотел выразить неопровергаемость этого (восприятия) в течение десяти эмпирических жизней, автор говорит: «*...Ведь у таких ошибочных восприятий как серебро в раковине...*» и т. п. *Ошибочное восприятие*, т. е. ошибочное знание. Свойство быть феноменальным (пратибхасикатва)<sup>123</sup> – это та модификация, которая обладает свойством продолжаться, пока она позна-

<sup>122</sup> Все обыденное восприятие множественности и изменчивости преодолевается на уровне высшей реальности.

<sup>123</sup> Свойство мнимости (пратибхасика) – это то, что существует, пока переживается как таковое в опыте, в отличие от вьявахарика – эмпирического опыта, в котором вещи существуют и до опыта и после него.

ется, неопикуемая ни как существование, ни как несуществование. И таким образом, тогда возникает серебро и т. п., неопределенное (в отношении существования или несуществования) в силу опровергаемости знанием раковины, т. е. бытие объектом знания того (серебра) опровергается познанием ее (раковины).

*Перевод с санскрита и примечания В.Г. Лысенко*

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

*Dharmarājādharindira. Vedāntaparibhāṣā. Arthadīpikā-ṭīkā-vibhūṣitā. Tryambakama Śāstri's Saṭippanāsapadita. Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series, 1968.*

*Vedānta-Paribhāṣā of Dharmarāja Adhvarindra / Ed. with English translation by S. Suryanarayana Sastri. Madras: Adyar Library, 1942; 2nd ed. 1971.*

*Vedānta-Paribhāṣā of Dharmarāja Adhvarindra with commentary Paribhāshaprakāshika / Ed. with translation and annotation by Swami Madhavananda. Howrah: Belur Math (Ramakrishna Math), 1942; 4th ed. 1963.*

*Gupta B. Perceiving in Advaita Vedānta: Epistemological Analysis and Interpretation. Delhi, 1995.*

### **Dharmarāja Adhvarindra. “Vedānta-paribhāṣā” with the Commentary “Arthadīpikā-ṭīkā-vibhūṣitā” of Dhanapatisūri**

## REFERENCES

*Dharmarājādharindira. Vedāntaparibhāṣā. Arthadīpikā-ṭīkā-vibhūṣitā. Tryambakama Śāstri's Saṭippanāsapadita. Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series, 1968.*

*Vedānta-Paribhāṣā of Dharmarāja Adhvarindra, ed. with English transl. by S. Suryanarayana Sastri. Madras: Adyar Library, 1942; 2nd ed. 1971.*

*Vedānta-Paribhāṣā of Dharmarāja Adhvarindra with commentary Paribhāshaprakāshika, ed. with transl. and annotation by S. Madhavananda. Howrah: Howrah: Belur Math (Ramakrishna Math), 1942; 4th ed. 1963.*

*Gupta B. Perceiving in Advaita Vedānta: Epistemological Analysis and Interpretation. Lewisburg: Associated University Press, 1991; Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.*

# ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

---

*Прокофьев А.В.*

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук, ул. Волхонка, 14/1, Москва, 119991 Россия. E-mail: avprok2006@mail.ru.

## Вопрос об иерархии нравственных требований в этике Ф. Хатчесона

**Аннотация.** Статья посвящена анализу одного из историко-философских прецедентов выявления иерархии нравственных требований – классификации прав Френсиса Хатчесона. Для установления порядка приоритетности между нравственными нормами Хатчесон пользуется разграничением совершенных и несовершенных прав, восходящим к Гуго Гроцию и Самуэлю Пуфендорфу. Однако он вносит в ряд поправок к обоснованию и нормативному смыслу этого разграничения. Поправки связаны с проектом преодоления юридизации морали, провозглашенным в его ранней статье «Размышления об общераспространенных системах морали» (1724) и осуществленным в более поздних работах. Хатчесон обосновывает ограничение правового принуждения сферой совершенных прав не только на основе социально-дисциплинарных, но и индивидуально-перфекционистских соображений, он подчеркивает роль соблюдения несовершенных прав для достижения морального совершенства и вводит дополнительную типологическую нишу (внешние права), чтобы зафиксировать те случаи, когда защита законного интереса тождественна нарушению нравственного долга.

**Ключевые слова:** Мораль, этика, сила нравственных требований, совершенные, несовершенные и внешние права, Ф. Хатчесон.

Одной из важнейших задач, стоящих перед моральным субъектом, является ситуативная конкретизация нравственного долга. Каждый из нас постоянно определяется с тем, как должно действовать «здесь и теперь», в специфических условиях, требующих принятия и реализации решений. К примеру, у нас может быть твердое убеждение в том, что необходимо помогать тому, кто оказался в нужде, воздавать по заслугам, не лгать, не причинять вред и т. д. Однако в некоторых конкретных случаях, требующих совершения поступка, помощь может

осуществляться только за счет причинения вреда, игнорирования заслуг или обмана, отказ от причинения вреда или обмана препятствует оказанию помощи, воздаяние по заслугам ведет к тому, что находящийся в нужде остается без содействия. Это означает, что мы сталкиваемся с противостоянием нормативных требований, имеющих отношение к нашей ситуации, которое часто называют также конфликтом обязанностей.

Как обеспечивается выход из подобного конфликта? Моральный субъект пытается определиться с приоритетом одних нравственных требований над другими. При этом выбор более сильного (приоритетного) требования может рассматриваться как проблема, которая находится всецело в сфере уникальных индивидуальных суждений, не подлежащих переводу на общезначимый язык. Неповторимая личность в неповторимой ситуации иерархизирует конфликтующие требования. Никто и никогда не был и не будет на ее месте, поэтому внешняя оценка правильности решения оказывается невозможна. Другая позиция предполагает существование ряда правил, устанавливающих общезначимую иерархию нравственных требований и соответствующих им обязанностей. Эти правила не обязательно превращают нравственно значимое решение в механическую процедуру, подобную использованию трафарета. Значительное количество поступков сохраняет свой индивидуализированный характер. Однако в некоторых типичных, сходных между собой ситуациях выбор того требования, которое должно быть реализовано, оказывается предрешиен заранее, не зависит от личных особенностей и индивидуального взора действующего лица.

На протяжении всей истории этической мысли выявление иерархии нормативных требований было важной темой теоретического поиска. В новоевропейской этике одной из форм ее разработки стали попытки философов обосновать и конкретизировать разграничение совершенных и несовершенных прав и совершенных и несовершенных обязанностей. Задача данной статьи состоит в том, чтобы реконструировать такую попытку, предпринятую представителем англо-шотландской философии Френсисом Хатчесоном. Причина выбора именно этой персоналии в качестве основного героя исследования состоит в том, что в вопросе об установлении системы приоритетов в области нравственных требований Ф. Хатчесон является промежуточной фигурой на пути от классических теорий естественного закона к кантовской метафизике нравов.

## Формирование концепции совершенных и несовершенных прав (теории естественного закона Гуго Гроция и Самуэля Пуфендорфа)

Для того чтобы точнее определить место Хатчесона в генезисе представлений о совершенных и несовершенных правах и обязанностях необходимо обратиться к истокам этого разграничения. Пару понятий «совершенные» – «несовершенные» права (обязанности) часто называют «Гроциевым изобретением». Это утверждение в целом верно, хотя следует иметь в виду, что Гроций применял понятия «совершенный» и «несовершенный» (вернее – «менее совершенный») исключительно к правам, а не к обязанностям и напрямую сделал это лишь один раз. Обсуждая право в значении «нравственного качества, присущего личности, в силу которого можно законно владеть чем-нибудь или действовать так или иначе», он разделял «нравственные качества» на «совершенные» – способность (*facultas*) и «менее совершенные» – соответствие (*aptitudo*). Способность, позволяет называть нечто «своим» (таково наше отношение к самому себе, к людям, над которыми мы имеем власть, к собственности, к тем предметам и действиям, которые можно истребовать по заключенному договору). Соответствие указывает лишь на то, что человек «достоин» получения определенных благ или определенного обращения со стороны других людей. Одному качеству соответствует исполнительная справедливость, другому – наделяющая<sup>1</sup>.

Каков этический смысл этого разграничения? Во-первых, «способность» в отличие от «соответствия» обеспечивается не только с помощью апелляции к добродетели того, от кого зависит возможность ее осуществления, но и с помощью нравственно оправданного принуждения. В первой главе трактата «О праве войны и мира» (1625) это свойство «совершенных нравственных качеств» лишь подразумевается. Однако если принять во внимание то обстоятельство, что «способность» отождествляется Гроцием с правом в «собственном» или «строгом» смысле слова и реализуется в порядке «исполнительной справедливости», то в тексте трактата «О праве войны и мира»

---

<sup>1</sup> Гуго Гроций. О праве войны и мира. М.: Ладомир, 1994. С. 69. О причинах использования термина «наделяющий» для перевода Гроциева термина *attributrix*, вместо применяющегося в русском переводе понятия «распределительный», см.: Прокофьев А.В. Воздавать каждому должное... Введение в теорию справедливости. М.: Альфа-М, 2013. С. 351–352.

можно обнаружить ряд прямых деклараций этого свойства<sup>2</sup>. Во-вторых, совершенные права имеют нормативный приоритет по отношению к несовершенным, во всяком случае, тогда, когда совершенное право уже истребовано его обладателем. Тому, кто обладает несовершенным правом, а равно третьим лицам, действующим в его интересах, запрещено реализовывать это право в ущерб совершенному. Обладатель совершенного права вполне может им поступиться, однако, никто не наделен полномочиями принудить его к этому. Данный тезис также не артикулирован Гроцием прямо. Однако он вытекает из ряда используемых им примеров. В них «соответствие» становится основой действия, представляющего собой принуждение, но это недопустимо, поскольку принуждение получает моральную санкцию лишь в случае реализации «способности». Молодой и неопытный царь Кир готов отдать плащ тому, кому он впору, вместо того, чтобы понять, «кто является настоящим владельцем» (то есть «кто завладел вещью силой, или... сам ее сделал или купил»)<sup>3</sup>. Судья, «потворствующий бедному», идет на поводу у своей жалости и выносит неправомерное решение<sup>4</sup>.

Причины приоритета совершенных прав над несовершенными можно обнаружить, анализируя текст «Пролегоменов» к трактату «О праве войны и мира». Здесь, обсуждая право не как индивидуальное нравственное качество, а как совокупность норм, Гроций также разграничивает его на право «в собственном смысле» и «более широкое право». В связи с первым он перечисляет именно те нормы, которые регулируют реализацию «совершенных нравственных качеств», в связи со вторым – «менее совершенных». При этом философ замечает, что истоком двух типов права являются разные способности человека. Первый тип проистекает из самой по себе способности человека к «общению», к общественному существованию, или «общечитию», второй – связан с дополнительной и вспомогательной способностью – «силой суждения для оценки того, что способно нравиться или причинять вред»<sup>5</sup>.

Характер центрального нравственного разграничения обсуждаемой терминологической оппозиции придал С. Пуфендорф. То, что у Гроция присутствует как ряд связанных по своему смыслу интуиций,

---

<sup>2</sup> См.: Гуго Гроций. О праве войны и мира. С. 191, 331, 532.

<sup>3</sup> Гуго Гроций. О праве войны и мира. С. 70.

<sup>4</sup> Гуго Гроций. О праве войны и мира. С. 79.

<sup>5</sup> Гуго Гроций. О праве войны и мира. С. 46.

у Пуфендорфа превращается в целостную концепцию, которая формулируется на основе систематического употребления ряда технических терминов. Понятия «совершенный» и «несовершенный» являются важным инструментом в его характеристике «нравственных качеств» человека. Они последовательно применяются для разграничения типов власти (*potestas*), права (*jus*), и обязанности (*obligatio*). Все эти три качества могут быть, по Пуфендорфу, совершенными или несовершенными. Однако центральным является понятие права.

Основной принцип разграничения двух видов прав следующий. Если кто-то не предоставляет нам то, на что мы имеем совершенное право, добровольно, то в условиях естественного состояния дозволено заставить его сделать это, применяя силу, в том числе вооруженную, а в гражданском состоянии – используя правовое принуждение. В случае с несовершенным правом ни то, ни другое недопустимо. Его обеспечение отдано на откуп «совести» и «стыда» отдельных лиц<sup>6</sup>. «Я не могу ни принудить другого к совершению благодеяний, ни пригрозить ему судом за неблагодарность»<sup>7</sup>. Ключевая метафора, действующая в отношении совершенных и несовершенных прав такова. Подобно тому, как человек, возвращающий взятый из чужой библиотеки том, ничего не добавляет к ней, а лишь заполняет место на книжной полке, которое он же сделал пустым, тот, кто выполняет совершенное право, ничего не добавляет к имуществу его обладателя. В случае реализации несовершенного права, напротив, действующее лицо именно добавляет нечто к имуществу другого, превращает нечто в «свое» для последнего<sup>8</sup>.

Как и Гроций, Пуфендорф рассматривает совершенные права в качестве имеющих нормативный приоритет. Однако обсуждает этот приоритет прямо, в связи с вопросом о том, что надо делать в том случае, если имеют место два закона, которые не противоречат друг другу в общем смысле, но в какой-то конкретной ситуации не могут быть выполнены одновременно. Пуфендорф в целом принимает приведенный Гроцием и восходящий к Цицерону список правил, по которым разрешаются противоречия между статьями в письменном акте, но частично модифицирует его. У Гроция в этом списке присутст-

<sup>6</sup> См.: *Pufendorf S. De jure naturae et gentium libri octo*. Lund: Adam Junghans, 1672. P. 107–108.

<sup>7</sup> *Pufendorf S. Elementorum jurisprudentiae universalis libri II*. Francofurti et Janae: Johanness Meyer, 1669. P. 98.

<sup>8</sup> См.: *Pufendorf S. De jure naturae et gentium*. P. 111–112.

вует следующий пункт: «Из соглашений воспретительных имеют преимущество снабженные уголовной санкцией перед теми, которые не сопровождаются наказанием; а угрожающие большим наказанием предпочтительнее угрожающих меньшим наказанием»<sup>9</sup>. На его место Пуфендорф в «Обязанностях человека и гражданина по естественному праву» (1673) помещает пункт о приоритете «совершенных обязанностей» над «несовершенными», а в других работах – о приоритете «совершенных взаимных обязанностей» над «несовершенными взаимными»<sup>10</sup>. Примером установления приоритета является необходимость выполнить договор займа, которая делает невозможным откликнуться на просьбу или исполнить долг благодарности.

Причины подобного приоритета, по всей видимости, те же, что и у Гроция, но они приведены непосредственно в рассуждении о различии двух видов прав. Почему одни вещи причитаются нам совершенным, а другие несовершенным образом? По мнению Пуфендорфа, это различие восходит к различию естественных предписаний – одни способствуют самому существованию общества, другие – всего лишь его «хорошему существованию». Пуфендорф утверждает, что истребование несовершенных прав силой было бы использованием такого лекарства, которое более тягостно, чем сама болезнь<sup>11</sup>.

### **Рецепция разграничения совершенных и несовершенных прав в этике Хатчесона**

В характеристике совершенных и несовершенных прав и обязанностей, предложенной Хатчесоном, есть несколько тезисов, восходящих к Гроцию и прямо артикулированных Пуфендорфом. Совершенные права, по его мнению, «настолько необходимы для блага общества, что всеобщее нарушение их сделало бы человеческую жизнь невыносимой». Их осуществление «склоняется к общему благу непосредственно» или содействует «не приносящей никому вреда выгоде какой-либо части общества»<sup>12</sup>. Именно поэтому нарушение совер-

---

<sup>9</sup> Гуго Гроций. О праве войны и мира. С. 414.

<sup>10</sup> См.: *Pufendorf S. De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo.* Cantabrigae: Joan Hayer, 1682. P. 97; *Pufendorf S. De jure naturae et gentium.* P. 737; *Pufendorf S. Elementorum jurisprudentiae universalis.* P. 333.

<sup>11</sup> См.: *Pufendorf S. De jure naturae et gentium.* P. 107.

<sup>12</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах // Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М: Искусство,

шенных прав порождает «право на войну и все насилие, которое необходимо для того, чтобы заставить причинивших вред возполнить ущерб и дать гарантии в отношении недопущения подобных преступлений в будущем»<sup>13</sup>. Даже в естественном состоянии подобное насилие не является более вредным, чем безнаказанное нарушение совершенного права. Причина в том, что страх насильственного противодействия уменьшает количество попыток совершить правонарушение. В «цивилизованном обществе» право наказывать закреплено уже исключительно за правителем<sup>14</sup>. В неисчерпывающий список совершенных прав, используемый Хатчесоном в «Исследова-

---

1973. С. 242. Как часть воззрений Хатчесона концепция совершенных и несовершенных прав упоминается и кратко воспроизводится во многих общих работах по истории новоевропейской этики и моральной философии самого Хатчесона (см., напр.: *Haakonssen K. Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambr.: Cambridge Univ. Press, 1996. P. 81–82; *Hope V. Virtue by Consensus: The Moral Philosophy of Hutcheson, Hume, and Adam Smith* Oxf.: Clarendon Press, 1989. P. 34–37; *Waymack M.H. Francis Hutcheson: Virtue Ethics and Public Policy // The Practice of Virtue: Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics / Ed. by J. Welchman*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2006. P. 173–175). Несколько большее внимание уделяют ей исследователи правовой и экономической мысли (см., напр.: *Buckle S. Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*. Oxf.: Oxford Univ. Press, 1991. P. 215–222; *Ogose T. Morality, Polity and Economy in Francis Hutcheson // The Rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment / Ed. By T. Sakamoto, H. Tanaka*. L.: Routledge, 2003. P. 43–46; *Shimokava K. A Brief History of Post-Lockean Unilateralism: Barbeyrac, Carmichael, and Hutcheson on Property // Humanities: Christianity and Culture*. 2012. Vol. 43. P. 14–18). Среди этических работ, посвященных непосредственно анализу концепта «права» у Хатчесона, можно выделить статью М. Страссера, рассматривающую классификацию прав Хатчесона в контексте современной дискуссии о «праве на совершение зла» (*Strasser M. Hutcheson on External Rights // Philosophical Studies*. 1986. Vol. 49. № 2. P. 263–269), статью Дж. Моусоуракиса, в которой виды прав, упоминаемые Хатчесоном, охарактеризованы довольно подробно, однако, исключительно в связи с поиском сходств позиции Хатчесона и утилитаристской теории прав (*Mousourakis G. Utility and Rights in Francis Hutcheson Ethical Theory // Indian Philosophical Quarterly*. 1997. № 4. P. 527–542), также статью А. Гарретта, в которой разграничение совершенных и несовершенных прав проанализировано в связи с проблемой соотношения этики принципов и этики добродетели и на фоне вопроса о наделении правами животных (*Garrett A. Frances Hutcheson: From Moral Sense to Spectatorial Rights // The Concept of Love in 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Century Philosophy / Ed. by G. Boros, H. De Dijn, M. Moors*. Leuven: Leuven Univ. Press, 2007. P. 163–180).

<sup>13</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении... С. 243.

<sup>14</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении... С. 243.

нии о происхождении наших идей красоты и добродетели» (1725), входят: «наше право на жизнь, на плоды своих трудов; право требовать соблюдения соглашений в отношении важных вопросов от людей, способных их соблюдать; право направлять свои действия для достижения либо общего, либо безвредного личного блага до того, как мы передали управление ими в той или иной мере другим людям» (в списке, представленном в «Системе моральной философии» (около 1737 г., опубликована посмертно в 1755 г.), последнее право именуется «естественной свободой», а также присутствуют права на телесную целостность и доброе имя)<sup>15</sup>.

Несовершенные права, в полном соответствии с мыслью Пуфендорфа, «содействуют улучшению и увеличению определенного блага в любом обществе, но не являются абсолютно необходимыми для предотвращения всеобщего несчастья»<sup>16</sup>. Отсюда следует уже знакомый нам вывод: «осуществление таких прав насильственными средствами обычно приводило бы к большему злу, чем их нарушение»<sup>17</sup>. Имеется у Хатчесона и аллюзия на Пуфендорфово рассуждение о том, что исполнение совершенных прав есть возвращение человеку «своего собственного», а исполнение несовершенных – добавление к его имуществу чего-то нового: «нарушение [несовершенных прав] лишь разочаровывает людей, лишая их того счастья, которое они ожидали от гуманности или благодарности других; но оно не лишает их того блага, которое у них уже ранее было»<sup>18</sup>. Мысль Пуфендорфа о том, что насильственная реализация несовершенных прав является «большим злом» (лекарством, которое хуже самой болезни), получает у Хатчесона более развернутое объяснение. Он указывает, что претензии людей, связанные с этим типом прав, являются трудно определимыми, в особенности, в том, то касается их степени, поэтому возникающее «разнообразие чувств» неизбежно привело бы к вечной войне<sup>19</sup>. В списке несовершенных прав у Хатчесона присутствуют: «право бедных на благотворительность богатых; право всех людей на те услуги, которые не влекут за собой беспокойства или расходов для того, кто их оказывает; право благодетелей на ответную благодар-

---

<sup>15</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении... С. 243.; *Hutcheson F. A System of Moral Philosophy in Three Books. Glasgow: R. and A. Foulis, 1755. P. 257.*

<sup>16</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении... С. 243.

<sup>17</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении... С. 244.

<sup>18</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении... С. 244.

<sup>19</sup> См.: *Hutcheson F. A System of Moral Philosophy. P. 258.*

ность»<sup>20</sup>. Оба вида прав, как и у Пуфендорфа, порождают соответствующие им обязанности на стороне тех лиц, которые должны способствовать их соблюдению.

Вместе с тем у концепции совершенных и несовершенных прав и обязанностей Хатчесона есть существенные отличия от линии рассуждения, выстроенной Пуфендорфом. На них следует сосредоточиться подробнее.

Во-первых, разграничение двух видов прав определяется у Хатчесона не только важностью соблюдения совершенных прав для самой возможности существования общества, но и тем, что такое нарушение предполагает особое (крайне негативное) отношение к отдельному человеку. Мысль о превращении человеческой жизни в обществе, не соблюдающем совершенные права, в абсолютно невыносимую сосуществует у него с утверждением, что нарушитель совершенного права «действительно делает несчастными тех, права которых... нарушаются». Нарушитель совершенного права (точнее – человек, причиняющий несправедливый вред (*injurious person*)) не просто невнимателен к благу другого, он проявляет прямую и непосредственную жестокость либо безразличен к «несчастью и разорению других»<sup>21</sup>. Его действия являются злыми не только по «отдаленным», но и по «непосредственным последствиям действия»<sup>22</sup>. В том же духе может быть истолковано замечание из «Системы...» о том, что соблюдающий совершенные права действует не только в «отдаленных интересах общества» (как в случае с правами внешними – о них см. ниже), но и из долга перед самими обладателями прав<sup>23</sup>.

Во-вторых, Хатчесон обсуждает важность сохранения несовершенных прав в сфере, незатронутой принуждением, не только по причинам, которые связаны с общественным благом, но и в связи с обстоятельствами индивидуально-перфекционистского характера. Так в «Исследовании...» он пишет: «применение силы в таких случаях лишило бы людей величайшего удовольствия совершать действия из доброты, гуманности, благодарности, которые перестали бы казаться приятными, если бы людей можно было принудить совершать

<sup>20</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении... С. 244.

<sup>21</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении... С. 244. (ср.: *Hutcheson F. An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises. Indianapolis: Liberty Fund, 2004. P. 183–184.*)

<sup>22</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении... С. 252.

<sup>23</sup> *Hutcheson F. A System of Moral Philosophy. P. 260.*

их»<sup>24</sup>. В «Системе...» присутствует несколько иной разворот той же темы. Здесь обсуждается не лишение людей особого типа удовольствий, а невозможность раскрытия лучших человеческих свойств: «добрые люди не могли бы раскрыть свою доброту по отношению к другим», поскольку себялюбивые люди в страхе перед принуждением проявляли бы ту же самую или даже большую готовность исполнять права<sup>25</sup>. Кроме того, Хатчесон утверждает, что использование принуждения в отношении несовершеннолетних обязанностей устранило бы пространство «естественной свободы»<sup>26</sup>.

В-третьих, Хатчесон пытается противодействовать тенденции умалять значение несовершеннолетних прав. Следует при этом отметить, что такое противодействие опирается на две слабо совместимых между собой линии рассуждения. Первая устанавливает полное равенство между видами прав. Так вводя понятие несовершеннолетних прав в «Системе...», Хатчесон утверждает, что они «в той же мере в действительности святы перед Богом и нашей собственной совестью», как и совершенные. «Их нарушение и пренебрежение ими во многих случаях также преступно перед Богом, как и нарушение совершенных прав»<sup>27</sup>. Это означает, что различие между ними не в нормативной силе, а в одних только способах истребования. Если рассматривать различные моральные предписания и запреты исключительно перспективе силы их воздействия на совесть, то эта сила определяется чем-то иным, а не совершенством/несовершенством создаваемых ими прав и обязанностей. Допустимость или недопустимость применения силы в целях реализации нравственного требования не влияет на интенсивность осуждения поступков, которые это требование нарушают. С точки зрения совести, может быть, лучше совершить что-то такое, за чем следуют реальные санкции, чем нечто более отвратительное, но позволяющее оставаться безнаказанным. Если, конечно, такая альтернатива может возникнуть в реальной практике. При подобном понимании разграничение двух видов прав и обязанностей теряет свою значимость для выбора моральным субъектом собственных инициативных поступков. Он должен сверяться с ним только в том случае, когда реагирует на нарушение прав другими людьми, и только потому, что не хочет применять силу там, где это недопустимо.

---

<sup>24</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении... С. 244.

<sup>25</sup> Hutcheson F. A System of Moral Philosophy. P. 258–259.

<sup>26</sup> Hutcheson F. A System of Moral Philosophy. P. 259.

<sup>27</sup> Hutcheson F. A System of Moral Philosophy. P. 258.

Вторая линия рассуждения заметно менее радикальна и связана с созданием двух шкал количественной оценки прав и обязанностей. В соответствии с одной шкалой исполнение несовершенных прав является более важным, чем исполнение совершенных, в соответствии с другой – наоборот. Первая шкала задана таким критерием, как степень добродетельности деятеля, которая, в свою очередь, определяется внешними и внутренними характеристиками его поступков. Внешняя сторона задана количеством принесенного в мир добра, внутренняя – силой антиэгоистических мотиваций, порождающих поступок. «Соблюдение совершенных прав других, – пишет Хатчесон, – заключает в себе мало добродетели, потому что тем самым момент добра несколько не увеличивается по сравнению с тем, каким он был раньше, а интерес, ведущий к этому действию, очень велик, включая стремление избежать всех зол войны в первобытном обществе»<sup>28</sup> (более точный перевод – «в природном состоянии»). С соблюдением несовершенных прав складывается обратная ситуация: добро прирастает, а личный интерес в совершении действий минимален. Коррелятом добродетельности деятеля, по Хатчесону, является положительная нравственная оценка его поступков: лишь «те действия или услуги, которых другие требуют от нас в силу несовершенного права... по-настоящему заслуживают похвалы»<sup>29</sup>.

Вторая шкала, в которой на вершине находится исполнение совершенных прав, формируется на основе такого критерия, как степень порочности деятеля. Внешняя сторона порочности определяется тем злом, которое причиняют поступки порочного человека, а внутренняя – силой его эгоизма. Внутреннюю сторону порочности Хатчесон характеризует следующим образом: «Нарушение несовершенных прав лишь свидетельствует о том, что у человека настолько слабая благожелательность, что он не заботится о содействии определенному благу других, когда оно менее всего противоречит его собственному; нарушение совершенных прав, однако, свидетельствует о том, что человек, их нарушивший, является определенно злым или жестоким; или по крайней мере столь неумеренно эгоистичным, что он безразличен к определенному несчастью или разорению других, если он воображает, что в этом он может обнаружить свой интерес»<sup>30</sup>. Объясняя

<sup>28</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении... С. 252 (ср.: *Hutcheson F. An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue. P. 190*).

<sup>29</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении... С. 252.

<sup>30</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении... С. 244.

причины такого соотношения, Хатчесон утверждает, что «пожелание определенного блага другим слабее нашего сострадания их несчастью», поэтому нарушающий совершенное право обладает гораздо большей степенью эгоизма<sup>31</sup>. Внешняя сторона порочности раскрывается в следующем высказывании: «нарушение совершенных... прав всегда является чрезвычайно злым, либо по непосредственным, либо по более отдаленным последствиям действия»<sup>32</sup>. Коррелятом порочности является моральное осуждение.

Приведенная выше характеристика двух шкал опирается на текст «Исследования...». Однако в «Системе...» их описание оказывается существенным образом модифицировано. Здесь фигурируют уже не степень порочности и степень добродетельности деятеля, связанные с соблюдением и нарушением разных типов прав, а сила (святость, высота) права, с одной стороны, и добродетельность деятеля, сопряженная с его соблюдением, с другой<sup>33</sup>. «Права являются тем более святыми, – пишет Хатчесон, – чем больше их важность для общего блага, чем большие беды, проистекают из их нарушения, чем меньше беспокойств и расходов требует их соблюдение, чем большими являются достоинство тех лиц, которые обладают правами, или основания любви к ним. И насколько сильнее определенное притязание, настолько большим является преступление, состоящее в противодействии ему, и настолько же меньшей будет степень добродетели, выражающаяся в подчинении ему»<sup>34</sup>. Так, в простом возвращении долгов, в воздержании от оскорблений и насилия, в благодарности за существенные добрые услуги, в помощи родителям в беде проявляется очень малая степень добродетели, однако, противоположные действия оказываются наиболее «отвратительными». При этом Хатчесон специально оговаривается, что благие поступки, которые требуют максимальных жертв и касаются людей, имеющих небольшие заслуги или не связанных с нами узами любви и признательности, будут свидетельствовать о высокой добродетели *только* в том случае, если соблюдение «слабых» прав сопровождается «уважением к пропорционально более высоким притязаниям других людей»<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении... С. 244.

<sup>32</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении... С. 252.

<sup>33</sup> В «Исследовании...» «сила прав» упоминается лишь однажды (см.: Хатчесон Ф. Исследование о происхождении... С. 252).

<sup>34</sup> Hutcheson F. A System of Moral Philosophy. P. 263.

<sup>35</sup> Hutcheson F. A System of Moral Philosophy. P. 263.

Последнее утверждение является по сути своей признанием нормативного приоритета совершенных прав над несовершенными. Однако это не просто приоритет одной группы прав над другой, в том смысле, как его описывал Пуфендорф: если одно право совершенно, а другое несовершенно, то исполнять следует первое. Хатчесон придает совершенству и несовершенству прав количественное измерение и вводит в «Систему...» раздел имеющий название: «Степени от несовершенного к совершенному неисчислимы». Описанная в нем иерархия прав разветвляется континуально от самых слабых несовершенных – к самым сильным из совершенных. Где-то в этом ряду проходит граница между тем, что можно и что нельзя обеспечивать посредством принуждения.

«Очевидно, – пишет Хатчесон, – существует градация от слабейших требований человечности к высшему совершенному праву, включающая неисчисляемые шаги. Каждый достойный человек, не находящийся в бедственном положении, может притязать на поддержку со стороны великих и процветающих для улучшения своего положения, если никто, обладающий большим достоинством или более нуждающийся, не имеет пересекающегося с ним притязания. Упомянутое выше притязание находится среди низших несовершенных прав или притязаний. Хороший человек в бедственном положении имеет более высокое притязание. Тот, кто непосредственно способствовал общественному благу имеет еще более высокое. Тот, кто оказал исключительные услуги почетного характера лицам, находящимся у власти, имеет более сильное притязание в их отношении, особенно, если он попал в бедственное положение. Все это называют несовершенными правами. Чем больше достоинство того, кто имеет такие притязания, и естественные источники любви к нему, тем больше они приближаются к совершенным правам. Достойный человек в бедственном положении имеет несовершенное притязание на предметы первой необходимости, но в отношении к собственным детям его притязание почти совершенно, и не только на простые средства существования, но и на жизненные удобства, соответствующие родительскому статусу (насколько дети могут позволить себе это, не впадая в нищету)»<sup>36</sup>. Хотя Хатчесон и не пишет об этом прямо, вполне вероятно, что степени несовершенства прав должны быть сопряжены с разной интенсивностью осуждения их нарушений, а степени совершенства – не

<sup>36</sup> *Hutcheson F. A System of Moral Philosophy. P. 262.*

только с разной интенсивностью осуждения, но и с разной интенсивностью применения силы к нарушителям.

В-четвертых, Хатчесон дает специфическую трактовку конфликту прав. Он утверждает, что совершенные и несовершенные права не могут конфликтовать между собой, как не могут конфликтовать между собой права внутри этих групп. Данный вывод вытекает из посылки, что невозможна такая ситуация, при которой «действие, требование или обладание» «необходимы для общего блага или способствуют ему» и, одновременно, нечто противоположное им тоже «необходимо или способствует достижению той же цели»<sup>37</sup>. В более экономичной и прозрачной формулировке из «Системы...»: «ни одно действие, обладание, требование не может быть в той же мере полезным для общества, как и его противоположность»<sup>38</sup>. То, что подчас воспринимается как конфликт совершенных и несовершенных прав, на деле является конфликтом между несовершенными правами и другим, специфическим видом прав – «внешними правами».

Это понятие заимствовано Хатчесоном у Гроция, хотя в трактате «О праве войны и мира» оно является сугубо вспомогательным и не внесено в основную бинарную классификацию нравственных качеств «способность» – «соответствие». Оно начинает употребляться лишь в третьей книге трактата. Вот характерный пример. Внешнее право собственности по Гроцию принадлежит тому, кто захватил имущество в несправедливой войне, однако, оно сосуществует с «внутренним обязательством возмещения». Обсуждая примеры, иллюстрирующие исполнение данного обязательства, Гроций расширяет сферу действия внешних прав за пределы межгосударственных отношений, связанных с войной: «Сходен с этим случай договора, заключенного без злого умысла, с несоразмерными обязательствами... В таком случае по праву народов возникает некое правомочие принудить вступившего в договор к исполнению обязательства; однако тот, кто договорился в чем-либо свыше справедливой меры, не менее обязан по долгу честного и добросовестного человека привести сделку к равенству»<sup>39</sup>. Хатчесон характеризует внешнее право как «осуществление, требование чего-либо или обладание чем-либо», которое «наносит ущерб обществу в любом частном случае, поскольку это направлено против

---

<sup>37</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении... С. 245–246.

<sup>38</sup> Hutcheson F. A System of Moral Philosophy. P. 260.

<sup>39</sup> Гуго Гроций. О праве войны и мира. С. 690. Пуфендорф использует понятие внешнего права, лишь цитируя Гроция.

несовершенного права другого (в «Системе...» – «противоположно священным обязанностям человечности, благодарности, дружбы»); и все же, однако, повсеместное лишение людей этой способности делать что-то, обладать чем-то, требовать чего-то или запрещение употребления силы для ее осуществления причинило бы больше вреда, чем все зло, которого можно опасаться при использовании этой способности»<sup>40</sup>. Насильственное сопротивление осуществлению этих прав, по Хатчесону, более «губительно», чем «негуманность» их использования. В «Системе...» Хатчесон применяет к этой группе прав такие определения как «внешняя видимость права» или даже «тень права». До и вне возникновения противоречия с одним из несовершенных прав это права совершенного типа, но с момента появления такого противоречия они приобретают иной статус. «Внешняя видимость права – вот все, что остается тогда, когда долг благодарности, дружбы или человечности, требует отступить от того, что иначе было бы совершенным правом»<sup>41</sup>.

Среди внешних прав Хатчесон указывает следующие: «право богатого скряги в любое время забрать свой заем у самого трудолюбивого бедного ремесленника; право требовать выполнения соглашения, слишком обременительного для одной из сторон» и т. д. (в «Системе...» также присутствует право скряги на те предметы собственности, которые должны использоваться для человечности, благотворительности, благодарности)<sup>42</sup>. Мотивация их исполнения нравственным человеком, если сравнивать ее с мотивацией исполнения других прав, носит особый характер. Это «осмотрительность» (то есть опасение санкций) и учет «отдаленной перспективы вреда, который в некоторых случаях противодействия им может причиняться обществу», но ни в коем случае «не чувство долга в отношении к лицу, которое настаивает на их исполнении вопреки человечности»<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении... С. 245; *Hutcheson F. A System of Moral Philosophy*. P. 259.

<sup>41</sup> *Hutcheson F. A System of Moral Philosophy*. P. 259–260.

<sup>42</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении... С. 245; *Hutcheson F. A System of Moral Philosophy*. P. 259.

<sup>43</sup> *Hutcheson F. A System of Moral Philosophy*. P. 260.

## Иерархизация нравственных требований и проект деюридизации морали

Каковы причины поправок Хатчесона к Пуфендорфовой схеме? Для их понимания следует обратиться к концовке его эссе «Размышления об общераспространенных системах морали» (1724), являющегося своего рода журнальным анонсом к «Исследованию...». В ней Хатчесон утверждает: «Наши позднейшие моралисты в спешке и кое-как рассматривают все предметы, пока они не доходят до доктрины прав и несправедливого ущерба, и подобно теоретикам гражданского права, чья единственная задача состоит в том, чтобы понять, в какой мере своевольные люди и мошенники должны принуждаться силой, они посвящают все свои рассуждения вопросу о совершенных или внешних правонарушениях»<sup>44</sup>. В итоге они сбрасывают со счетов «благородные переживания» («переживания чести и человечности»), видя во всех людях «несдержанных негодяев». Для примера он берет ситуацию со случайным разрушением вещи взятой в долг и показывает, как в ней рассуждали бы подлинно благородные люди: заимодавец, более богатый, чем должник, взял бы потери на себя, в равной мере богатые люди разделили бы потери поровну и т. д. Вопрос об оправданности принуждения, конечно, важен, поскольку есть члены общества, которые не хотят исполнять свои обязанности, и моралистам приходится обсуждать удобные для общества и способствующие общественному миру способы их принуждения. Однако односторонняя сосредоточенность на нем ведет к фундаментальной аберрации теории морали, к искажению представлений о человеческом совершенстве: «Возможность избежать тюрьмы и виселицы является достаточной наградой для той добродетели, которую, похоже, внушают людям многие из наших систем»<sup>45</sup>.

Можно сказать, что, по мнению Хатчесона, этическая теория в обсуждаемых им «системах морали» подменяется односторонним исследованием тех нравственных предписаний, которые подлежат правовому оформлению, она превращается в выявление нравственных оснований права. «Общераспространенные системы морали» сосредоточены не на этике инициативно и ответственно действующего лица, а на этике реагирующего на нарушения правоохранителя или че-

---

<sup>44</sup> *Hutcheson F. Reflections on the Common Systems of Morality // Hutcheson F. On Human Nature. Cambr.: Cambridge Univ. Press, 1993. P. 105.*

<sup>45</sup> *Hutcheson F. Reflections on the Common Systems of Morality. P. 106.*

ловека, оказавшегося вне досягаемости для правоохранительного аппарата и вынужденного реагировать на них самостоятельно. Они отождествляют мораль с нормативными минимумами, причем лишь теми, которые могут и должны быть гарантированы силой. В их рамках свидетельством высокого нравственного качества человека является то, что его нельзя на законных основаниях подвергнуть наказанию. Ответом Хатчесона на эту тенденцию является настойчивое противостояние юридикации этической теории и самой морали, принимающее разные формы. Оно просвечивает во введении индивидуально-перфекционистских доводов в пользу ограничений правового принуждения. Оно выражается в создании аргументации в пользу высокой значимости несовершеннолетних прав в соответствии с альтернативной аксиологической осью – не силой или святостью прав, а добродетельностью деятеля. Оно же выливается в попытку развести между собой юридическую безнаказанность и нравственное совершенство посредством введения концепта «внешние права»<sup>46</sup>.

В своем стремлении избежать однобокого представления о нравственных ценностях и принципах моральная философия Хатчесона созвучна исканиям других новоевропейских этиков, отталкивающихся от идейного наследия Гроция и Пуфендорфа. К примеру, Х. Том-

<sup>46</sup> Нет оснований полагать, что Гроций и Пуфендорф абсолютно чужды пониманию границ между моралью и правом, акцентируемых Хатчесоном. Так Гроций, рассматривая вопрос о том, «можно ли выдавать в руки врага невинного гражданина, дабы избежать грозящей в противном случае государству гибели», утверждает, что «в силу права в собственном смысле гражданин не обязан к этому; а милосердие даже не допускает иного образа действия» (*Гуго Гроций. О праве войны и мира. С. 559*). И если в этом фрагменте нет прямого указания на более высокий ценностный статус милосердия в сравнении со справедливостью, то при обсуждении возможности отказа от права на войну оно возникает: «следует предупредить возможность ошибки, дабы кто-нибудь не подумал, что если налицо имеется достаточное право, то следует немедленно же предпринимать войну, или что это, по крайней мере, всегда дозволено. Ибо на самом деле, совсем напротив, в большинстве случаев гораздо благочестивее и правильнее не воспользоваться своим правом» (*Гуго Гроций. О праве войны и мира. С. 547*). Пуфендорф прямо ведет речь о том, что заслуга возникает лишь в случае исполнения несовершеннолетних обязанностей, а поводом для осуждения является неисполнение совершенных (см.: *Pufendorf S. De jure naturae et gentium. P. 129–130*). Он утверждает также, что хотя неблагодарность не является нарушением совершенного права, она, тем не менее, является чем-то более ненавистным и гнусным, чем сама по себе несправедливость (см.: *Pufendorf S. De jure naturae et gentium. P. 308*). Однако следует иметь в виду, что это частные замечания, а не главное направление их рассуждений.

мазий утверждал, что внутренние обязанности, поддерживаемые не силой, а высоким нравственным качеством личности, в определенном смысле более совершенны<sup>47</sup>. А И. Кант и вовсе радикально деюридизировал разграничение совершенных и несовершенных обязанностей. Правда, предложенная Кантом деюридизация имела несколько иное направление: не акцентирование значимости несовершенных обязанностей, а введение совершенных обязанностей в число подлинно моральных, то есть обязанностей добродетели. Свое обсуждение пары «совершенные» – «несовершенные» обязанности Кант изолировал от исследования оснований легитимного принуждения. Первые имеют приоритет, поскольку недопустимы исключения из них. А эта характеристика совсем не обязательно ведет к допустимости принуждения в случае их неисполнения. Допустимость принуждения определяется Кантом на иной основе – «правомочие принуждать» возникает в том случае, когда применение силы позволяет «воспрепятствовать препятствию для свободы»<sup>48</sup>. Поэтому одна часть совершенных обязанностей может быть и правовой, и моральной одновременно (подобно обязанностям не применять силу, не покушаться на собственность и т. д.), а другая – исключительно моральной (как, например, обязанности не совершать самоубийство и не проявлять к другому человеку неуважения)<sup>49</sup>.

Оценивая проект деюридизации морали и этической теории, предложенный Хатчесоном, следует указать на его вневременную актуальность. В современной этической теории, например, недостатки, критикуемые Хатчесоном, проявляются в связи с односторонней сосредоточенностью некоторых этиков на проблематике справедливости в ущерб другим проявлениям морали. Однако у того способа, ко-

---

<sup>47</sup> См.: *Schneewind J.B.* The Invention of Autonomy: a History of Modern Moral Philosophy. Cambr.: Cambridge Univ. Press, 1998. P. 165.

<sup>48</sup> *Кант И.* Соч. на немецком и русском языках. Т. 5. Ч. 1. Метафизика нравов. Часть первая. Метафизические первоначала учения о праве. М.: Канон+, 2014. С. 91.

<sup>49</sup> Среди других очевидных сходств позиций Канта и Хатчесона: подозрительное отношение к возможности конфликта прав или обязанностей, выведение различия между совершенными и несовершенными правами и обязанностями не только из условий существования человеческого сообщества, но и из неких внесоциальных факторов. В последнем случае имеется в виду, что Кант разграничивал совершенные и несовершенные обязанности в связи с разными способами универсализации максим, а также разными проявлениями отношения к другому человеку не только как к средству, но и как к цели.

торым Хатчесон отстаивает специфику морали и полноту ее проявлений, есть и откровенно слабые стороны. Так, стремясь сохранить различие между нравственным совершенством и юридической безнаказанностью и разводя для этого между собой права и «тени прав», он существенным образом уменьшает моральную поддержку правовых установлений. В том случае, когда права делятся исключительно на совершенные и несовершенные, уважение к собственности, например, выступает как нерасчлененное нравственное переживание. Его сила и целостность удерживают нас от экспроприации «богатого скряги» в той же мере, как и угроза наказания. А если уважение к собственности делится на уважение к совершенным и внешним правам, то сдержки оказываются гораздо слабее. Ведь выделение внешних прав подчеркивает аморальность действий скряги и, следовательно, делает психологический барьер по отношению к «благородному грабежу» слабее.

В этом смысле интересно сравнение с позицией Д. Юма, который во главу угла своей социальной этики ставил вопрос об устойчивости общественной системы и в силу этого никогда не проводил разделения между «внешней» и «внутренней» справедливостью. Он обсуждал только справедливость как таковую и намеренно характеризовал ее как добродетель с «широкими взглядами». «Справедливость, – писал Юм, – вынося свои решения, никогда не наводит справок, соответствуют или не соответствуют предметы [нуждам] частных лиц... Всякий человек, будь он щедр или скуп, находит у нее одинаково хороший прием, и она с одинаковой легкостью выносит решение в его пользу, если даже дело касается того, что совершенно для него бесполезно»<sup>50</sup>. Для обитателя «цивилизованного общества», по мнению Юма, возвращение денежного долга обуславливается не столько анализом «отдаленной перспективы вреда, который... [в противном случае] может причиняться обществу», сколько «уважением к справедливости и презрением к подлости и низости»<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 542.

<sup>51</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 521.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Гуго Гроций*. О праве войны и мира. М.: Ладомир, 1994.
- Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. 5. Ч. 1. Метафизика нравов. Часть первая. Метафизические первоначала учения о праве. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2014.
- Прокофьев А.В.* Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости. М.: Альфа-М, 2013.
- Хатчесон Ф.* Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах // Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М.: Искусство, 1973. С. 41–262.
- Юм Д.* Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 53–656.
- Buckle S.* Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Garrett A.* Frances Hutcheson: From Moral Sense to Spectatorial Rights // The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy / Ed. by G. Boros, H. De Dijn, M. Moors. Leuven: Leuven University Press, 2007. P. 163–180.
- Haakonssen K.* Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Hope V.* Virtue by Consensus: The Moral Philosophy of Hutcheson, Hume, and Adam Smith Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Hutcheson F.* A System of Moral Philosophy in Three Books. Glasgow: R. and A. Foulis, 1755.
- Hutcheson F.* An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises. Indianapolis: Liberty Fund, 2004.
- Hutcheson F.* Reflections on the Common Systems of Morality // Hutcheson F. On Human Nature. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. P. 96–107.
- Mousourakis G.* Utility and Rights in Francis Hutcheson Ethical Theory // Indian Philosophical Quarterly. 1997. № 4. P. 527–542.
- Ogose T.* Morality, Polity and Economy in Francis Hutcheson // The Rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment / Ed. By T.Sakamoto, H.Tanaka. L.: Routledge, 2003. P. 39–54.
- Pufendorf S.* De jure naturae et gentium libri octo. Lund: Adam Junghans, 1672.
- Pufendorf S.* De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo. Cantabrigae: Joan Hayer, 1682.
- Pufendorf S.* Elementorum jurisprudentiae universalis libri II. Francofurti et Janae: Johanness Meyer, 1669.
- Schneewind J.B.* The Invention of Autonomy: a History of Modern Moral Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Shimokava K.* A Brief History of Post-Lockean Unilateralism: Barbeyrac, Carmichael, and Hutcheson on Property // Humanities: Christianity and Culture. 2012. Vol. 43. P. 1–25.
- Strasser M.* Hutcheson on External Rights // Philosophical Studies. 1986. Vol. 49. №. 2. P. 263–269.

Waymack M.H. Francis Hutcheson: Virtue Ethics and Public Policy // The Practice of Virtue: Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics / Ed. by J. Welchman. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2006. P. 170–181.

**Prokofyev Andrey Vyacheslavovich**

DSc in philosophy, leading research fellow at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Volkhonka, 14, bld. 5, Moscow, 119991, Russia. E-mail: avprok2006@mail.ru.

**The Question of the Hierarchy of Moral Requirements  
in the Ethics of Francis Hutcheson**

The paper analyses one of the historical precedents of establishing the hierarchy of moral requirements, viz, the typology of rights proposed by Francis Hutcheson. To set the order of priority among different norms Hutcheson resorts to the distinction between perfect and imperfect rights which descended from Hugo Grotius and Samuel Pufendorf. However he corrects the justification and the meaning of this distinction. His corrections relate to the project of overcoming the juridisation of morality proclaimed in his early article *Reflections on the Common Systems of Morality* (1724) and partially fulfilled in later works. Hutcheson insists on the limitation of legal coercion by the sphere of perfect rights not only on the basis of social and disciplinary, but also individual and perfectionist considerations, he stresses the role of respecting imperfect rights for the moral perfection and introduces an additional typological niche (external rights) to indicate cases where the defense of the lawful interest amounts to the violation of moral duty.

**Keywords:** Morality, ethics, strength of moral requirements, perfect, imperfect and external rights, F. Hutcheson.

REFERENCES

Hugo Grotius. *O prave voiny i mira* [On the Law of War and Peace]. Moscow: Ladimir Publ., 1994. (In Russian)

Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian]. T. 5. Ch. 1. *Metafizika nravov. Metafizicheskie pervonachala ucheniya o prave* [Metaphysics of Morals. The Metaphysical Elements of Justice]. Moscow: Kannon + ROOI «Reabilitatsiya» Publ., 2014. (In Russian)

Prokofyev, A.V. *Vozdavat' kazhdomu dolzhnoe... Vvedenie v teoriyu spravedlivosti* [Giving everyone his due... An Introduction to the theory of justice]. Moscow: Alfa-M Publ., 2013. (In Russian)

Hutcheson, F. “Issledovanie o proiskhozhdenii nashikh idei krasoty i dobrodeteli v dvukh traktatakh” [An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue (in 2 tractates)], in: Hutcheson, F., Hume, D., Smith, A., *Estetika*. Moscow: Iskusstvo Publ., 1973, pp. 41–262. (In Russian)

Hume, D. "Traktat o chelovecheskoj prirode" [A Treatise of Human Nature], in: Hume, D. *Sochineniya: V 2 t.* [Works. In 2 vols.]. T. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 53–656. (In Russian)

Buckle, S. *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Garrett, A. "Frances Hutcheson: From Moral Sense to Spectatorial Rights", *The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy*, eds. G. Boros, H. De Dijn, M. Moors. Leuven: Leuven University Press, 2007, pp. 163–180.

Haakonssen, K. *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Hope, V. *Virtue by Consensus: The Moral Philosophy of Hutcheson, Hume, and Adam Smith*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

Hutcheson, F. *A System of Moral Philosophy in Three Books*. Glasgow: R. and A. Foulis, 1755.

Hutcheson, F. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*. Indianapolis: Liberty Fund, 2004.

Hutcheson, F. "Reflections on the Common Systems of Morality", in: Hutcheson, F., *On Human Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 96–107.

Mousourakis, G. "Utility and Rights in Francis Hutcheson Ethical Theory", *Indian Philosophical Quarterly*, 1997, no 4, pp. 527–542.

Ogose, T. "Morality, Polity and Economy in Francis Hutcheson", *The Rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, eds. T. Sakamoto, H. Tanaka. London: Routledge, 2003, pp. 39–54.

Pufendorf, S. *De jure naturae et gentium libri octo*. Lund: Adam Junghans, 1672.

Pufendorf, S. *De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo*. Cantabrigiae: Joan Hayer, 1682.

Pufendorf, S. *Elementorum jurisprudentiae universalis libri II*. Francofurti et Janae: Johanness Meyer, 1669.

Schneewind, J.B. *The Invention of Autonomy: a History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Shimokava, K. "A Brief History of Post-Lockean Unilateralism: Barbeyrac, Carmichael, and Hutcheson on Property", *Humanities: Christianity and Culture*, 2012, vol. 43, pp. 1–25.

Strasser, M. "Hutcheson on External Rights", *Philosophical Studies*, 1986, vol. 49, no 2, pp. 263–269.

Waymack, M.H. "Francis Hutcheson: Virtue Ethics and Public Policy", *The Practice of Virtue: Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics*, ed. J. Welchman. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2006, pp. 170–181.

*Норберт Хинске*

профессор философии, доктор теологии, почетный доктор теологического факультета Университета г. Трир, Германия. E-mail: theofak@uni-trier.de.

## **Кантианство, кантоведение и кантофилология**

### **Размышления об истории рецепции кантовской мысли\***

**Аннотация.** Статья Норберта Хинске затрагивает такой важный вопрос, как различие и взаимосвязь кантианства, кантоведения и кантофилологии. Кантофилология имеет дело с подготовкой к изданию текстов Канта и может расцениваться как одна из областей кантоведения, представляющего собой специальную научную дисциплину, занимающуюся биографией, историей развития, текстологическим комментированием, историей источников и понятий и т.д. Кантоведение и кантианство нередко оказываются связанными друг с другом, однако, такая связь вовсе не представляется необходимой. Кантоведение само по себе вовсе не обязано ни воодушевляться кантианством, ни приводить к нему. Но вот кантианство в той или иной степени должно предполагать хотя бы рудиментарную форму кантоведения и кантовской экзегезы. В статье последовательно рассматриваются четыре периода в истории рецепции кантовской мысли (раннее кантианство, немецкий идеализм, неокантианство и онтологико-метафизическая интерпретация Канта), на основе чего обосновывается тезис о том, что рецепция кантовской мысли в конкретный период может быть правильно понята только исходя из тогдашнего положения кантоведения и кантовской филологии. Перевод статьи с немецкого выполнен Л.Э. Крыштон.

**Ключевые слова:** Кантианство, кантофилология, кантоведение, раннее кантианство, неокантианство, немецкий идеализм, онтологическая интерпретация.

### **I. Общие предварительные соображения**

Наследие Канта доступно нам сегодня, прежде всего, благодаря большому кантовскому изданию Прусской королевской академии наук и ее различных приемников<sup>1</sup>. Оно состоит из четырех разделов –

---

<sup>1</sup> Kant's gesammelte Schriften [AA] / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften und Nachfolgern. Berlin, 1900 ff. (2nd ed. 1910 ff.).

труды, переписка, рукописное наследие и записи лекций – всего на сегодняшний день 31 том. Это издание – дело трех или четырех поколений кантофилологии: подготовительные работы Вильгельма Дильтея, первого председателя учрежденной самой академией кантовской комиссии, восходят еще к 1893 или 1889 году. Самые первые тома вообще, Т. 1 и Т. 2 раздела «Переписка», вышли в 1900 году. Этот второй раздел по своей сути является делом жизни незабвенного кенигсбергского библиотекаря Рудольфа Райке. В те времена Кенигсберг был еще одним из крупных центров немецкого кантоведения. Раздел «Труды» выходил с 1902 по 1923 гг., «Рукописное наследие» – с 1911 по 1955 гг. Четвертый же раздел – раздел «Лекции», – напротив, до сих пор все еще незавершен, и никто не может с уверенностью предсказать, когда это случится. Но и без того с этим изданием дело обстоит, по всей вероятности, примерно так же, как и с Кёльнским собором: еще прежде, чем он был закончен, первые его части снова оказались в таком состоянии, которое требует капитального ремонта<sup>2</sup>.

Для истории рецепции кантовской мысли это означает следующее: ключевые положения сегодняшней кантовской интерпретации, которые периодически встречаются в бесчисленных специальных исследованиях, были совершенно неизвестны поколению Гегеля, поколение же Когена частично познакомилось с ними довольно поздно – возможно, слишком поздно. В качестве примеров могут быть названы такие положения:

«Руссо исправил меня»<sup>3</sup>.

«Если действительно всерьез размышляют в поиске истины, то в конце концов больше не щадят свои собственные продукты [...] То, что выучили или самостоятельно помыслили, полностью подчиняют критике»<sup>4</sup>.

«Я совершенно серьезно пытался доказать положения и их противоположность, и не для того, чтобы воздвигнуть сомнительное учение, но потому, что я предполагал открыть иллюзию рассудка, в которой они скрываются. 69-ый год принес мне большое озарение»<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> См. об этом: Хинске Н. Растроченные годы. Еще раз о достижениях, проблемах и недостатках академического собрания сочинений Канта // Кантовский сборник. 2013. № 3. С. 103–111.

<sup>3</sup> АА. Bd. XX. S. 44; *Кант И.* Собрание сочинений: В 8 т. / Под ред. А.В. Гулыги. М., 1994. Т. 2. С. 373.

<sup>4</sup> Refl. 5116 // АА. Bd. XVIII. S. 95.

<sup>5</sup> Refl. 5037 // АА. Bd. XVIII. S. 69.

«Этот вид исследования всегда будет оставаться сложным, ибо он содержит *метафизику метафизики*»<sup>6</sup>.

Как сильно эти положения за уже более чем столетие повлияли и по-прежнему продолжают влиять на интерпретацию Канта, известно, пожалуй, каждому серьезному кантоведцу.

Если понимать под кантианством в широком смысле такую форму философии, которая, не взирая на всякую критику в частности, в центральных пунктах своих утверждений находится под влиянием мысли Канта или же пытается разрешить современные ей проблемы с оглядкой на рефлексивный потенциал кантовской философии, то из этого вытекает, что *кантианства как такового, самого по себе* не существует. Кантианство всегда находится только на соответствующем уровне кантоведения и кантофилологии. Правда, к сожалению, имеются кантианство и критика Канта, которые отстают от уже достигнутого уровня кантоведения и кантофилологии. Интересно, что при этом только в редчайших случаях речь идет о таких формах философии, философский уровень которых может хотя бы в некоторой степени восполнить филологические недостатки. Как правило же, они заметно отстают от уровня рефлексии, достигнутого Кантом.

Этот тезис требует по крайней мере грубых терминологических разъяснений: *кантианство* есть форма проявления философии. В нем речь идет о целокупности – например, о целокупности человеческого бытия, о целокупности опыта или о целокупности всей действительности. Как и любая философия, оно содержит и что-то рискованное или непрочное. *Кантоведение* и *кантофилология* же, напротив, – это дело строгой *специальной науки*. *Кантоведение*, например, занимается вопросами биографии, истории развития, текстологическим комментированием, историей источников и понятий и т. д. Задача *кантофилологии* – подготовка выверенных текстов. Само собой разумеется, что кантофилология может рассматриваться также и как подраздел кантоведения. Как кантоведение, так и кантофилология, как и любая точная научная работа, в своей самодостаточности могут легко приобрести комичные черты. Их тайную мораль однажды почти мимоходом сформулировал Фридрих Паульсен: «Настоящая и истинная филология освобождает от ярма авторитета, которое стремится наложить опасный и наполовину воспринятый круг мыслей»<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Kant I. Brief an M. Herz nach 11. Mai 1781 // AA. Bd. X. S. 269. № 166.

<sup>7</sup> Paulsen F. Rezension zu: Erdmann B. Immanuel Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Leipzig, 1878 //

Между кантианством и кантоведением вовсе не обязательно должна существовать необходимая взаимосвязь. Конечно, кантианство, если оно не хочет получать свои знания о Канте полностью из вторых рук, всегда предполагает какую-то, по крайней мере, рудиментарную форму кантоведения и кантовской экзегезы. Но это ни в коем случае не имеет обратной силы: кантоведение не должно ни воодушевлять кантианство, ни приводить к кантианству. Поэтому Джорджио Тонелли в личных разговорах охотно проводил различие между кантоведом и кантианцем. Само собой разумеется, что кантоведением могут заниматься в интересах позитивного усвоения кантовской мысли или оно может быть, скорее невольно, следствием такового. Но оно может осуществляться и из совершенно других мотивов, например, из-за интереса к критике Канта. Так, выдающиеся умы ордена иезуитов не в последнюю очередь из этих мотивов проводили исследования Канта, и даже значимые исследования<sup>8</sup>. Совершенно иного рода мотив, всегда стимулировавший кантоведение, представляла злость на некоторых кантианцев и их великодушное обращение с кантовскими текстами. Предположительно, это же сохранится и в будущем.

Что вытекает из этих общих предварительных соображений конкретно для истории рецепции кантовской мысли? Эту историю можно понять только в том случае, если пункт за пунктом обращаться к тогдашнему положению кантоведения и кантофилологии. Само собой разумеется, что различные формы кантианства, оставившие заметный отпечаток на истории философии последних двух столетий, не были чем-то вроде продукта филологических усилий. Они были, как и любая подлинная философия, по большей части ответами на состояние сознания своего собственного времени. Но конкретная форма этого ответа в важных аспектах часто и определялась тем уровнем, который был достигнут кантоведением и кантофилологией. В дальнейшем этот тезис будет в общих чертах проиллюстрирован четырьмя фазами рецепции мысли Канта – можно даже сказать, четырьмя формами проявления кантианства. При этом будут показаны два аспекта:

1. Переворот в рецепции Канта является не только следствием внешних событий или новых обстоятельств в научной среде или в

---

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 2 (1878). S. 497.

<sup>8</sup> См.: *Brugger W.* (SJ). Bibliographie. Scholastische (und an der christlichen Philosophie orientierte) Literatur zu Kant seit 1920 // Kant und die Scholastik heute / Hrsg. von J. B. Lotz (SJ). Pullach bei München, 1955. S. 256 ff.

сфере общественного сознания. Он является также результатом изменившегося исходного положения дел в филологии.

2. Изменения в сфере кантофилологии проявлялись, как правило, лишь с запозданием в двадцать-тридцать лет. Очевидно, для того чтобы добиться изменения образа кантовской философии, должно было вырасти новое поколение, которое пользовалось бы инструментами, разработанными за это время кантофилологией.

Само собой понятно, что такого рода набросок истории рецепции является здесь не чем иным, как *tour d'horizon*<sup>9</sup> и может напомнить лишь о некоторых важных данных.

## II. Рецепция Канта в раннем кантианстве

Первое поколение кантианцев, которое после 1785 года в течение нескольких лет переросло в широко распространенное философское движение<sup>10</sup>, объединяло умы самого различного происхождения. К нему относятся такие мыслители, как Иоганн Шульц, который в 1784 году написал первый комментарий к «Критике чистого разума»<sup>11</sup>, Карл Кристиан Эрхардт Шмид и Кристиан Готфрид Шютц из Йены, Людвиг Генрих Якоб, Иоганн Готфрид Кизеветтер, Лазарь Бендавид, Георг Меллин и многие другие. Даже Якоб Сигизмунд Бек, сочинение которого о «Единственно возможной точке зрения, с которой может оцениваться критическая философия»<sup>12</sup> подготавливало переход к немецкому идеализму, относился, скорее, все же к этому первому поколению. Значительная часть этих мыслителей была знакома с Кантом – лично или по переписке. Это первое поколение кантианства с собственными, оригинальными философскими вопросами, но это уже и первое поколение кантоведения и кантофилологии: кан-

<sup>9</sup> Обзор (фр.). – *Прим. пер.*

<sup>10</sup> См.: «Das Kantische Evangelium». Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1785–1800 und seine Vorgeschichte / Hrsg. von N. Hinske, E. Lange, H. Schröpfer. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1993; *Schröpfer H. Kants Weg in die Öffentlichkeit: Christian Gottfried Schütz als Wegbereiter der kritischen Philosophie.* Stuttgart-Bad Cannstatt, 2003.

<sup>11</sup> *Schultz J. Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft.* Frankfurt, Leipzig, 1791 (1 Aufl. 1784) [ND: Brüssel, 1968].

<sup>12</sup> *Beck J.S. Einzig-möglicher Standpunct, aus welchem die critische Philosophie beurtheilt werden muß (= Erläuternder Auszug aus den critischen Schriften des Herrn Prof. Kant. Bd. 3).* Riga, 1796 [ND: Brüssel, 1968].

товедение благодарно им за первые кантовские лексиконы<sup>13</sup> и первые комментарии, но также и за первые обширные перечни опечаток<sup>14</sup> в кантовских критических сочинениях.

Исходное положение этой первой формы кантоведения, пожалуй, лучше всего описывается словами Христиана Готфрида Шютца, одного из главных знатоков Канта того поколения. В одном письме к Канту от 20-го сентября 1785 года он пишет: «Я напрасно искал бы слова, если бы хотел описать Вам ту радость, с которой я взял в руки Ваше “Основоположение к м[етафизике] н[равов]”, тот интерес, с которым я прочитал его, и то удовлетворение, с которым я отложил его. [...] Я признаю, что *чем дальше Вы продвигаетесь на своем поприще*, тем более связанным с Вами я себя чувствую»<sup>15</sup> (курсив мой. – Н. Х.). Исходное положение этого первого поколения кантианцев определялось тем, что оно не имело дело с уже завершенным комплексом трудов, но должно было проходить вместе с Кантом его путь от одного сочинения к другому. Если бы мы хотели подыскать девиз для этой ранней, в чем-то чрезвычайно впечатляющей формы кантианства, то можно было бы, наверное, сказать: «*Шагать вперед вместе с Кантом*».

Что это означает, можно понять, вспомнив слова Джорджио Тонелли: «Мысль Канта столь беспокойна, столь непрерывно динамична, что от года к году, и даже в ходе работы над одним и тем же трудом приходит к важным изменениям точки зрения»<sup>16</sup>. Поэтому кантианцы первой волны благодаря Канту постоянно были в движении. Прямо-таки показательный пример этого положения дел представляет собой шмидовский словарь, который с 1786 по 1798 г. от издания к изданию расширял и модифицировал свой терминологический ана-

---

<sup>13</sup> См.: *Hinske N. Die Anfänge der Kant-Lexikographie und ihre Gründe // Schmid C. Chr. E. Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften / Hrsg. von N. Hinske. Darmstadt, 1976 (1980, 1984). S. VII ff.*

<sup>14</sup> См., например: *Mellin G.S.A. Marginalien und Register zu Kants Kritik der Erkenntnißvermögen. Zur Erleichterung und Beförderung einer Vernunftkenntniß der kritischen Philosophie aus ihrer Urkunde. Tl. 1–2. Züllichau, 1794–1795. В конце обеих частей содержатся пронумерованные перечни «Опечатки в “Критике чистого разума” Канта».*

<sup>15</sup> *Schütz Chr. G. Brief vom 20. September 1785 // AA. Bd. X. S. 407. № 244.*

<sup>16</sup> *Tonelli G. Rezension zu: I. Kant, Vorlesungen über Enzyklopädie und Logik, Band I, Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie, Akademie-Verlag, Berlin 1961 // Filosofia. 1962. № 13. S. 512.*

лиз<sup>17</sup>. То обстоятельство, что это поколение, несмотря на то что оно располагало блестящими умами, не пришло ни к какой завершенной картине кантовской философии, является очевидным.

### III. Рецепция Канта в немецком идеализме

Вторым крупным этапом рецепции Канта является немецкий идеализм. В соответствии с их собственным пониманием, они являют собой такую форму последователей Канта, которая не останавливается на «букве», но стремится ухватить «дух» кантовской философии<sup>18</sup>. Противоположность между кантианством и кантоведением здесь впервые обнаруживается со всей остротой. Кстати, у самого Канта в этом споре по отношению к кантианцам, стремящимся освободиться от буквы их автора, чтобы именно посредством этого остаться верными его духу, по прошествии многих лет нарастающего отчуждения оставались одни лишь слова старой итальянской пословицы: «Боже, защити нас от наших друзей, с врагами мы и сами справимся»<sup>19</sup>.

Но и здесь все же следует сперва представить себе исходное положение дел – конкретный уровень кантоведения и кантофилологии, на котором находилось это второе поколение. Для этого нужно в особенности вспомнить три факта.

(1) Если не принимать во внимание четырехтомное латинское издание Борна<sup>20</sup>, которое было определяющим прежде всего для Восточной Европы, до 1838 г. не было полного собрания сочинений Канта. Каждый должен был самостоятельно, так сказать, на удачу, составлять для себя кантовское собрание сочинений.

(2) Важные сочинения докритического Канта становятся известны только постепенно. В 1799 г. в качестве реакции на ряд недозволенных печатных изданий выходит «Подлинное и полное издание смешанных сочинений Иммануила Канта», подготовленное

<sup>17</sup> См.: «Das Kantische Evangelium». S. 78.

<sup>18</sup> См., в особенности: *Kant I. Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre* // Bd. XII. S. 370 f., а также примечания в академическом издании: AA. Bd. XIII. S. 544 ff.; *Kant II. Заявление по поводу наукоучения Фихте* // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 8. С. 263–264.

<sup>19</sup> AA. Bd. XII. S. 371.

<sup>20</sup> *Immanuelis Kantii opera ad philosophiam criticam / Latine vertit F.G. Born. Bd. 1–4. Leipzig, 1796–1798* [ND: Frankfurt am Main, 1965].

Иоганном Генрихом Тифтрунком<sup>21</sup>. Исходя из сегодняшнего уровня знаний, оно содержит совершенно ошеломляющие пробелы. В 1800 г. последовало изданное Фридрихом Теодором Ринком «Собрание некоторых оставшихся до сих пор неизвестными небольших сочинений Иммануила Канта»<sup>22</sup>. Хотя Ринк относился к кругу лично знавших Канта друзей и знакомых, и эта вторая попытка, предпринятая еще при жизни Канта, также содержит пробелы. Поэтому в 1807 г. выходит второе, сильно расширенное издание этого собрания<sup>23</sup>. Три первые диссертации Канта, а следовательно, и столь важная с точки зрения истории развития «*Nova dilucidatio*», кантовская докторская работа 1755 г., до этого времени остаются неизвестны широкой общественности, а первая диссертация Канта «*De igne*» впервые выходит в двух изданиях Розенкранца/Шуберта и Хартенштайна в 1838/39 гг. Даже важные для антропологических взглядов Канта рецензия на сочинение Москати или статьи Канта, касающиеся Филантропина, были заново открыты для кантоведения Райке лишь в 1860 г.<sup>24</sup> Кантовская рецензии на Зильбершлага была атрибутирована Вардой как кантовский текст только в 1905 г., т. е. лишь после публикации второго тома академического издания, и поэтому со времен второго издания встречается сразу дважды, во втором и восьмом томах, как в академическом издании, так и в академическом издании текстов. Должно было пройти больше столетия после смерти Канта, прежде чем его печатные работы были собраны в той полноте, в которой они предстают сегодня.

(3) Из 288 писем Канта, собранных во втором издании второго раздела академического издания, к тому времени была издана лишь небольшая часть, а рукописное наследие было полностью неизвестно.

Текстологическая основа, отталкиваясь от которой и должен был улавливаться «дух» кантовской философии по сравнению с сегодняшним положением дел, была, таким образом, необычайно скудна.

---

<sup>21</sup> Immanuel Kant's vermischte Schriften. Aechte und vollständige Ausgabe. Bd. 1–3. Halle, 1799.

<sup>22</sup> Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener kleiner Schriften von Immanuel Kant / Hrsg. von F.T. Rink. Königsberg, 1800.

<sup>23</sup> Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener kleiner Schriften von Immanuel Kant. Zweyte sehr vermehrte Auflage. Königsberg, 1807. См. также: *Warda A. Die Druckschriften Immanuel Kants (bis zum Jahre 1838)*. Wiesbaden, 1919. S. 59, 62.

<sup>24</sup> См.: *Kantiana. Beiträge zu Immanuel Kants Leben und Schriften / Hrsg. von R. Reicke. Königsberg, 1860. S. 66 ff.: Nachträge zu Immanuel Kant's Schriften.*

Диссертация о Канте, которая опиралась бы на столь бедную базу, с трудом могла бы быть сегодня защищена даже на ничем не примечательном факультете. Но наряду с вопросом о текстологических основах идеалистической рецепции Канта должен быть если и не найден ответ, то по крайней мере задан еще один вопрос совершенно иного рода: какую роль в рецепции Канта этого второго поколения играли многочисленные кантовские компендиумы первого поколения? Марио Казула в 1979 г. в необычайно поучительном докладе в «*Studia Leibnitiana*» привел доказательство того, что Христиан Вольф хотя и ссылаясь повсеместно на Фому Аквинского, в действительности же имел дело лишь с томистским компендиумом Людовика Карбо 1587 г.<sup>25</sup> По всей видимости, Вольф был не одинок в таком подходе. Во всяком случае, Жан Эколь пытался как раз привести сопоставимое доказательство для Канта<sup>26</sup>: там, где Кант говорит о Вольфе, в действительности он слишком часто опирается лишь на А.Г. Баумгартена и поэтому приписывает Вольфу взгляды, которые тот никогда не разделял. Справедлив ли тезис Эколя в такой форме – это другой вопрос. Однако в идеалистической рецепции Канта и критики Канта, возможно, как бы обидно это сегодня ни звучало для нашей филологической совести, дела обстоят едва ли как-то иначе. Возможно, их представление о Канте создавалось в значительной степени не только, и даже далеко не в первую очередь собственно кантовскими сочинениями, но также компендиумами, выдержками и разъяснительными сочинениями первого поколения. Некоторые критические замечания при таком допущении можно было бы понять гораздо лучше.

Но что означает это исходное положение для рецепции Канта немецким идеализмом? В то время все же не было какого-то целостного изложения кантовской философии, которое бы заслуживало этого имени, не говоря уже о попытке понять Канта изнутри на пути истории развития – в соответствии с Куно Фишером и «*Clavis Kantiana*»<sup>27</sup>. Мотивы кантовской мысли оставались, следовательно, по-прежнему

<sup>25</sup> *Casula M.* Die Beziehungen Wolff – Thomas – Carbo in der *Metaphysica latina*. Zur Quellengeschichte der Thomas-Rezeption bei Christian Wolff // *Studia Leibnitiana*. 1979. № 11. S. 98–123.

<sup>26</sup> *École J.* De la connaissance qu'avait Kant de la métaphysique wolffienne, ou Kant avait-il lu les ouvrages métaphysiques de Wolff? // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1991. № 73. S. 261–276.

<sup>27</sup> *Fischer K.* *Clavis Kantiana*. Qua via Immanuel Kant philosophiae criticae elementa invenerit. Jena, 1858.

скрытыми. Но едва ли существовал и интерес к их открытию. Кант, скорее, непосредственный контрагент, с которым спорят и на фоне которого обретают свое собственное лицо. Поэтому вымышленный девиз немецкого идеализма мог бы звучать как «Превзойти Канта» или, формулируя его словами Розенкранца<sup>28</sup>, «Преодолеть Канта».

#### IV. Рецепция Канта в неокантианстве в узком смысле слова

Неокантианство с его уже не только вымышленным девизом «Необходимо вернуться к Канту»<sup>29</sup>, более известном на русском языке в форме «Назад к Канту», стоит перед радикально изменившимся исходным положением дел в области кантофилологии: в 1838 г. независимо друг от друга начинают выходить два первых крупных издания Канта – Розенкранца/Шуберта<sup>30</sup> и Хартенштайна<sup>31</sup>. Кстати сказать, оба были организованы еще систематически. Лишь тридцать лет спустя переработанное второе издание Хартенштайна<sup>32</sup> выходит «в хронологическом порядке». Теперь кантовские труды, по крайней мере, в общем и целом, оказываются в законченном виде, что также означает: впервые в наличии имеется обязательный к использованию комплекс трудов, на который можно сослаться.

Но и кантовские лекции благодаря публикации отдельных рукописей, которые, в свою очередь, поставят кантоведение поколением позже перед сложнейшими проблемами, становятся все более и более известны. В 1817 г. Пёлиц издает – правда, сначала анонимно – кантовские «Лекции о философском учении о религии»<sup>33</sup>, в 1821 г. – кан-

---

<sup>28</sup> См.: *Rosenkranz K. Geschichte der Kant'schen Philosophie // Immanuel Kant's sämtliche Werke / Hrsg. von K. Rosenkranz, F.W. Schubert. Tl. 12. Leipzig, 1840. [ND: Berlin, 1987]. Buch 3, Abschnitt 3: Überwindung der Kant'schen Philosophie.*

<sup>29</sup> *Liebmann O. Kant und die Epigonen. 2 Aufl. Berlin, 1912 (1 Aufl. 1865). S. 109, 156, 204 и др.*

<sup>30</sup> *Immanuel Kant's sämtliche Werke // Hrsg. von K. Rosenkranz, F.W. Schubert. Tl. 1–12. Leipzig, 1838–1842.*

<sup>31</sup> *Immanuel Kant's Werke, sorgfältig revidirte Gesamtausgabe in zehn Bänden / Hrsg. von G. Hartenstein. Leipzig, 1838–1839.*

<sup>32</sup> *Immanuel Kant's sämtliche Werke. In chronologischen Reihenfolge / Hrsg. von G. Hartenstein. Bd. 1–8. Leipzig, 1867–1868.*

<sup>33</sup> *Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / Hrsg. von K.H.L. Pölitiz. Leipzig, 1817 (2 Aufl. 1830).*

товские «Лекции о метафизике»<sup>34</sup>. В 1831 г. выходят в свет две рукописи кантовской антропологии<sup>35</sup>. Тогда же публикуются и первые значительные разделы переписки: так, например, в 1842 г. Шубертом – четыре письма Канта к Моисею Мендельсону<sup>36</sup> и девятнадцать писем к Марку Герцу<sup>37</sup>, в том числе и знаменитое письмо от 21 февраля 1772 г.<sup>38</sup>, переводу и комментированию которого Рожер Верно в 1968 г. посвятил отдельную книгу<sup>39</sup>. Благодаря этому впервые становится возможной реконструкция истории развития Канта – одна из значимых форм усвоения Канта неокантианством.

То, что, напротив, оставалось столь же неизвестным, как и прежде, – это рукописное наследие Канта. В издании Розенкранца-Шуберта «Фрагменты» из наследия Канта в целом охватывают 57 страниц<sup>40</sup>. Если мы вспомним тот факт, что третий раздел академического издания, т. е. раздел рукописного наследия, содержит не менее десяти томов, то этим уже все сказано.

Все это – предмет кантофилологии в узком смысле слова. Но наряду с этим необходимо назвать также еще одно обстоятельство, относящееся к сфере кантоведения, а именно – *история источников*. В то время, когда неокантианство начинало свое триумфальное шествие, она находилась на заре своего развития. Понятия, с которыми боролась критическая философия и немецкий идеализм – догматизм, школьная философия, популярная философия, эклектика и т. д. –

<sup>34</sup> Immanuel Kants Vorlesungen über die Philosophie. Zum Drucke befördert von dem Herausgeber der Kantischen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. Erfurt, 1821 (2<sup>1924</sup>) [ND: Darmstadt, 1964 и др.].

<sup>35</sup> Immanuel Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie. Nach handschriftlichen Vorlesungen / Hrsg. von F. Chr. Starke [= J. A. Bergk]. Leipzig, 1831 (2 Aufl. 1838); Immanuel Kant's Anweisung zur Menschen- und Weltkenntniß. Nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahre von 1790–1791 / Hrsg. von F. Chr. Starke. Leipzig, 1831 (2 Aufl. 1838) [Gemeinsamer Neudruck beider Vorlesungen: Hildesheim, New York, 1976].

<sup>36</sup> Immanuel Kant's Briefe, Erklärungen. Fragmente aus seinem Nachlasse / Hrsg. von F. W. Schubert // Immanuel Kant's sämtliche Werke / Hrsg. von K. Rosenkranz, F. W. Schubert. Tl. 11.1. Leipzig, 1842. S. 5–17.

<sup>37</sup> Immanuel Kant's Briefe, Erklärungen. Fragmente aus seinem Nachlasse. S. 18–68.

<sup>38</sup> Immanuel Kant's Briefe, Erklärungen. Fragmente aus seinem Nachlasse. S. 24–31. См. рус. перевод: *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 8. С. 486–493.

<sup>39</sup> Kant, lettre à Marcus Herz du 21 février 1772 / Texte original avec introduction, traduction et notes par R. Verneaux. Paris, 1968.

<sup>40</sup> Immanuel Kant's Briefe, Erklärungen. Fragmente aus seinem Nachlasse. S. 221–277.

практически задушили интерес к немецкой философии XVIII в., в которой Кант вырос и был воспитан. Следствием этого была прямо-таки гротескная беспомощность в вопросах истории источников. Возможно, лучшей иллюстрацией этой беспомощности служат «Предметные разъяснения» к отдельным трудам Канта в первом разделе академического издания. Там, где речь заходит о том, чтобы предоставить «необходимые литературные подтверждения» у немецких авторов XVIII в., они буквально попадают из одной ловушки в другую<sup>41</sup>. То, что эти «предметные разъяснения» со всеми их ошибками и недостатками все еще и сегодня продолжают перепечатываться издательством «De Gruyter» без проверки и исправления, является своеобразным феноменом научного ландшафта конца двадцатого – начала двадцать первого столетия.

Однако этот филологический или историко-философский недостаток был вовсе не безобиден. Напротив, он имел тяжелые последствия для предметно-систематической интерпретации Канта. «Исторические предпосылки критической философии Канта» – так звучит название первой книги широкомасштабной «Истории философского критицизма» Алоиза Рихля<sup>42</sup> – поневоле для неокантианства в первую очередь ограничивались Локком и Юмом или же Ньютоном. Доминирование познавательной-критической постановки вопросов в рамках неокантианства было не только результатом предметно-систематического интереса. Оно было также вынужденным следствием подобного историко-философского упорядочивания Канта.

## **V. Рецепция Канта в онтолого-метафизической интерпретации Канта. Разрыв с неокантианством**

В то время, когда неокантианство развивает свою собственную философию и создает свои различные школы, снова меняется исходное филологическое положение дел, а именно благодаря постепенному изданию кантовского рукописного наследия. При этом, прежде всего, следует назвать три издания, повлекшие за собой далеко идущие последствия:

---

<sup>41</sup> См. об этом: Хинске Н. Растроченные годы. Еще раз о достижениях, проблемах и недостатках академического собрания сочинений Канта.

<sup>42</sup> Riehl A. Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System. Bd. 1: Geschichte des philosophischen Kritizismus. Leipzig, 1908 (1876). Buch 1: Die geschichtlichen Voraussetzungen der kritischen Philosophie Kants.

1. Изданные с 1882 по 1884 гг. Бенно Эрдманом «Рефлексии Канта к критической философии»<sup>43</sup>.

2. Изданные с 1889 по 1898 гг. Рудольфом Райке «Разрозненные листы из наследия Канта»<sup>44</sup>.

3. Частично изданный Райке в период с 1882 по 1884 гг. в «Старопрусском ежемесячнике» и ставший достоянием общественности после 1884 г. во многом благодаря пропагандистской настойчивости Альбрехта Краусе крупный рукописный труд Канта «Opus postumum»<sup>45</sup>.

Академическое издание заново переиздавало все это шаг за шагом с 1911 г. в рамках своего третьего раздела, и что касается томов, подготовленных Эрихом Адикесом – на крайне высоком филологическом уровне. Но непосредственные стимулы исходили из первых публикаций восьмидесятых – девяностых годов XIX в., которые имели устойчивое воздействие и практически вынудили к разрыву с неокантианством. В любом случае, новая, онтолого-метафизическая интерпретация Канта со стороны таких философов, как Макс Вундт, Хайнц Хаймзёт, Мартин Хайдеггер, Готфрид Мартин и других без учета этого нового филологического положения дел оставалась бы совершенно непонятной. Какими бы разными ни были упомянутые мыслители, имеется негласный девиз или программа, которая их всех объединяет и отличает от неокантианства: «*Заново открыть Канта во всем богатстве его исконных философских мотивов*».

Из множества этих импульсов отмечу здесь только два:

1. *Роль проблемы антиномий*. В своем вступительном эссе ко второму тому «Рефлексий» Бенно Эрдман писал в 1884 г.: «Собственные мотивы» кантовского развития мысли следует искать вовсе не у Ньютона, но, «скорее, в антиномических проблемах, первые подходы к которым мы можем проследить вплоть до ранних фаз догматизма»<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen / Hrsg. von B. Erdmann. Bd. 1–2. Leipzig, 1882–1884 [ND: Stuttgart-Bad Cannstatt, 1992].

<sup>44</sup> Lose Blätter aus Kants Nachlass / Mitgetheilt von R. Reicke. Heft 1-3. Königsberg, 1889–1898.

<sup>45</sup> См.: Krause A. Immanuel Kant wider Kuno Fischer zum ersten Male mit Hülfe des verloren gewesen Kantischen Hauptwerkes: Vom Übergang von der Metaphysik zur Physik vertheidigt. Lehr, 1884.

<sup>46</sup> Erdmann B. Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie // Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Bd. 2: Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft. S. XXXIX.

Это положения, из которых вытекают чрезвычайно важные следствия. У истоков кантовской мысли находятся вовсе не теоретико-познавательные проблемы, а серьезные сущностные вопросы метафизики, правда, неизлечимо разрушенной внутри себя. При этом вопрос об исконных мотивах кантовской мысли предстает в совершенно новом свете.

2. *Значение «Opus postumum».* Чтобы осознать взрывную силу его постепенного опубликования, полезно еще раз вспомнить о Куно Фишере. Общий «путь развития» кантовской мысли характеризуется им следующим образом: «Характеру Канта соответствует путь развития его идей: он шагает вперед размеренными шагами, причем осмотрительно, твердо и потому медленно; ни на один шаг не возвращается назад, ни один шаг не является у него поспешным; изжившие себя мысли не возрождаются, а новые продумываются и взвешиваются основательнейшим образом, прежде чем будут представлены публично; каждый новый труд выходит в свет как плод зрелого, долго советуемого с самим собой и глубоко раздумывающего ума»<sup>47</sup>. «Его философская работа упорядочена так же, как и каждый день его существования; ничто не предпринимается в стремительной спешке и не сообщается как откровение; ничто не рождается поспешно и преждевременно»<sup>48</sup>. Это идеализация не только Канта, но и философствования вообще. И, предположительно, именно у этой идеализации не в последнюю очередь история развития и позаимствовала силу убеждения своего способа рассмотрения. В завершении философии Фишеру предстает зрелый плод терпеливой работы мысли. Именно поэтому он мог и должен был объяснять, ссылаясь на «Opus postumum»: «...если принимают во внимание, к какому заключению он [Кант] привел свое учение», то нельзя больше предположить, что же ему еще оставалось сделать»<sup>49</sup>. Напротив, «Opus postumum» показывает в отношении подобной идеализации следующее: философствование является незаконченным процессом, процессом, который увлекает человека за собой, не прибывая его ни к какому твердому берегу.

---

<sup>47</sup> Fischer K. Immanuel Kant und seine Lehre. Tl. 1: Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie. 6 Aufl. Heidelberg, 1928 (1 Aufl. 1860). S. 146. В рус. переводе: Фишер К. Иммануил Кант и его учение. Ч. 1–2. М., 1901–1906.

<sup>48</sup> Fischer K. Immanuel Kant und seine Lehre. Tl. 1: Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie. S. 147.

<sup>49</sup> См.: Fischer K. Das Streber- und Gründerthum in der Literatur. Vade mecum für Herrn Pastor Krause in Hamburg. Stuttgart, 1884. S. 11.

Сколько бы личных моментов также не играли своей роли в разногласии между Фишером и пастором Краусом, однако именно отсюда произрастает острота этого спора.

## VI. Перспективы

С рассмотренными в общих чертах этапами освоение кантовского творческого наследия еще ни в коем случае не подошло к собственному завершению. Скорее, кантоведение и рецепция Канта за последние сорок лет снова столкнулись с новым серьезным вызовом: полным изданием и лексикографической обработкой текстов кантовских лекций. В этих текстах речь также ни в коем случае не идет только лишь о повторении уже известного. Напротив, в целом ряде случаев они показывают мысль Канта в новом свете<sup>50</sup>. Насколько у современной философии хватит терпения углубляться в эти отягощенные множеством филологических трудностей тексты, остается открытым вопросом. Но не исключено, что изменившееся текстологическое положение дел спустя поколение еще раз приведет к новой форме кантианства.

*Перевод с немецкого Л.Э. Крыштоп*

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Кант И.* Собрание соч.: В 8 т. / Под ред. А. В. Гулыги. Т. 8. М.: Чоро, 1994.
- Фишер К.* Иммануил Кант и его учение. Ч. 1–2. М., 1901–1906.
- Хинске Н.* Между Просвещением и критикой разума: этюды о корпусе логических работ Канта; Без примечаний: афоризмы / Пер. Н.В. Мотрошиловой и А.К. Судакова. М., 2007.
- Хинске Н.* Растроченные годы. Еще раз о достижениях, проблемах и недостатках академического собрания сочинений Канта // Кантовский сборник. 2013. № 3. С. 103–111.
- «Das Kantische Evangelium». Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1785–1800 und seine Vorgeschichte / Hrsg. von N. Hinske, E. Lange, H. Schröpfer. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1993.
- Beck J.S.* Einzig-möglicher Standpunct, aus welchem die critische Philosophie beurtheilt werden muß (= Erläuternder Auszug aus den critischen Schriften des Herrn Prof. Kant. Bd. 3). Riga, 1796 [ND: Brüssel, 1968].
- Brugger W.* (SJ). Bibliographie. Scholastische (und an der christlichen Philoso-

<sup>50</sup> См. об этом: *Хинске Н.* Между Просвещением и критикой разума: этюды о корпусе логических работ Канта; Без примечаний: афоризмы. М., 2007.

phie orientierte) Literatur zu Kant seit 1920 // Kant und die Scholastik heute / Hrsg. von J.B. Lotz (SJ). Pullach bei München, 1955.

*Casula M.* Die Beziehungen Wolff–Thomas – Carbo in der *Metaphysica latina*. Zur Quellengeschichte der Thomas-Rezeption bei Christian Wolff // *Studia leibnitiana*. 1979. № 11. P. 98–123.

*École J.* De la connaissance qu'avait Kant de la métaphysique wolffienne, ou Kant avait-il lu les ouvrages métaphysiques de Wolff? // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1991. № 73. P. 261–279.

*Fischer K.* *Clavis Kantiana*. Qua via Immanuel Kant philosophiae criticae elementa invenerit. Jena, 1858.

*Fischer K.* Das Streber- und Gründerthum in der Literatur. Vade mecum für Herrn Pastor Krause in Hamburg. Stuttgart, 1884.

*Fischer K.* Immanuel Kant und seine Lehre. Tl. 1: Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie. 6 Aufl. Heidelberg, 1928 (4 Aufl. 1898, 1 Aufl. 1860).

*Hinske N.* Die Anfänge der Kant-Lexikographie und ihre Gründe // Schmid C. Chr. E. Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften / Hrsg. von N. Hinske. Darmstadt, 1976 (3 Aufl. 1984).

Immanuel Kant's Anweisung zur Menschen- und Weltkenntniß. Nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahre von 1790–1791 / Hrsg. von F.Chr. Starke. Leipzig, 1831 (2 Aufl. 1838) [Gemeinsamer Neudruck beider Vorlesungen: Hildesheim, New York, 1976].

Immanuel Kant's Briefe, Erklärungen. Fragmente aus seinem Nachlasse / Hrsg. von F. W. Schubert // Immanuel Kant's sämtliche Werke / Hrsg. von K. Rosenkranz, F.W. Schubert. Tl. 11.1. Leipzig, 1842.

Immanuel Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie. Nach handschriftlichen Vorlesungen / Hrsg. von F.Chr. Starke [= J.A. Bergk]. Leipzig, 1831 (2nd ed. 1838).

Immanuel Kant's sämtliche Werke / Hrsg. von K. Rosenkranz, F.W. Schubert. Tl. 1–12. Leipzig, 1838–1842.

Immanuel Kant's sämtliche Werke. In chronologischen Reihenfolge / Hrsg. von G. Hartenstein. Bd. 1–8. Leipzig, 1867–1868.

Immanuel Kant's vermischte Schriften. Aechte und vollständige Ausgabe. Bd. 1–3. Halle, 1799.

Immanuel Kant's Werke, sorgfältig revidirte Gesamtausgabe in zehn Bänden / Hrsg. von G. Hartenstein. Leipzig, 1838–1839.

Immanuel Kants Vorlesungen über die Philosophie. Zum Drucke befördert von dem Herausgeber der Kantischen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. Erfurt, 1821 (2 Aufl. 1924). [ND: Darmstadt, 1964 и др.]

Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / Hrsg. von K.H.L. Pölitz. Leipzig, 1817 (2 Aufl. 1830).

Immanuelis Kantii opera ad philosophiam criticam / Latine vertit F.G. Born. Bd. 1–4. Leipzig, 1796–1798 [ND: Frankfurt am Main, 1965].

Kant's gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften und Nachfolgern. Berlin, 1900 ff. (2 Aufl. 1910 ff.).

Kantiana. Beiträge zu Immanuel Kants Leben und Schriften / Hrsg. von R. Reicke. Königsberg, 1860.

*Krause A.* Immanuel Kant wider Kuno Fischer zum ersten Male mit Hilfe des verlorenen gewesenen Kantischen Hauptwerkes: Vom Übergang von der Metaphysik zur Physik vertheidigt. Lahr, 1884.

*Liebmann O.* Kant und die Epigonen. Berlin, 1912 (1 Aufl. 1865).

Lose Blätter aus Kants Nachlass / Mitgetheilt von R. Reicke. Heft 1–3. Königsberg, 1889–1898.

*Mellin G.S.A.* Marginalien und Register zu Kants Kritik der Erkenntnißvermögen. Zur Erleichterung und Beförderung einer Vernunfterkentniß der critischen Philosophie aus ihrer Urkunde. Tl. 1–2. Züllichau, 1794–1795.

*Paulsen F.* Rezension zu: Erdmann B. Immanuel Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Leipzig, 1878 // Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 1878. № 2.

Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants hand-schriftlichen Aufzeichnungen / Hrsg. von B. Erdmann. Bd. 1–2. Leipzig, 1882–1884 [ND: Stuttgart-Bad Cannstatt, 1992].

*Riehl A.* Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System. Bd. 1: Geschichte des philosophischen Kritizismus. Leipzig, 1908 (1st ed.1876).

*Rosenkranz K.* Geschichte der Kant'schen Philosophie // Immanuel Kant's sämtliche Werke / Hrsg. von K. Rosenkranz, F.W. Schubert. Tl. 12. Leipzig, 1840. [ND: Berlin, 1987].

Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener kleiner Schriften von Immanuel Kant / Hrsg. von F.T. Rink. Königsberg, 1800.

Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener kleiner Schriften von Immanuel Kant. Zweyte sehr vermehrte Auflage. Königsberg, 1807.

*Schröpfer H.* Kants Weg in die Öffentlichkeit: Christian Gottfried Schütz als Wegbereiter der kritischen Philosophie. Stuttgart-Bad Cannstatt, 2003.

*Schultz J.* Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft. Frankfurt, Leipzig, 1791 (1 Aufl. 1784) [ND: Brüssel, 1968].

Texte original avec introduction, traduction et notes par R. Verneaux. Paris, 1968.

*Tonelli G.* Rezension zu: I. Kant, Vorlesungen über Enzyklopädie und Logik, Band I, Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie, Akademie-Verlag, Berlin 1961 // Filosofia. 1962. № 13.

*Warda A.* Die Druckschriften Immanuel Kants (bis zum Jahre 1838). Wiesbaden, 1919.

### Hinske Norbert

Ehrendoktor der Theologischen Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier, Germany. E-mail: theofak@uni-trier.de.

### Kantianism, Kant philology and Kant scholarship

The article of Norbert Hinske touches the question about the difference and the correlation between Kantianism, Kant studies and Kant philology. Kant philology deals with the preparing of Kant's texts to the edition and could be regarded as one of the

branches of Kant studies. The latter is a special branch of science, which applies to biographical research, development studies, textological comments, issues research, history of concepts and etc. Kant science and Kantianism often are closely connected, although this connection is not necessary. Kant studies don't have to be inspired by the Kantianism or to result in it. But Kantianism to some extent must be based on the rudimentary Kant exegesis at least. In the article are considered four periods of Kant studies history (early Kantianism, German Idealism, Neo-Kantianism and ontological Kant interpretation). It has to argue that the reception of Kant thought can be understood only on the basis of state of Kant studies and Kant philology of that time.

**Keywords:** Kantianism, Kant philology, Kant studies, early Kantianism, Neo-Kantianism, German Idealism, ontological Kant interpretation.

## REFERENCES

- Kant, I. *Sobranie sochinenii: V 8 t.* [Kant's Collected Writings. In 8 vols.], ed. A.V. Gulyga. T. 8. Moscow: Choro Publ., 1994. (In Russian)
- Fisher, K. *Immanuel Kant i ego uchenie* [Immanuel Kant and his teaching]. Parts 1–2. Moscow, 1901–1906. (In Russian)
- Hinske, N. *Mezhdru Prosveshcheniem i kritikoi razuma: etyudy o korpuse logicheskikh rabot Kanta; Bez primechanii: aforizmy* [Between the Enlightenment and critics of reason: Essays on Kant's logical works; No remarks: aphorisms]. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2007. (In Russian)
- Hinske, N. "Rastrachennye gody. Eshche raz o dostizheniyakh, problemakh i nedostatkakh akademicheskogo sobraniya sochinenii Kanta" [Spent time. Again on accomplishments, problems and disadvantages of academic collection of Kant's works], *Kantovskii sbornik*, 2013, no 3, pp. 103–111. (In Russian)
- «Das Kantische Evangelium». *Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1785–1800 und seine Vorgeschichte*, hrsg. von N. Hinske, E. Lange, H. Schröpfer. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1993.
- Beck, J.S. *Einzig-möglicher Standpunct, aus welchem die critische Philosophie beurtheilt werden muß* (= Erläuternder Auszug aus den critischen Schriften des Herrn Prof. Kant. Bd. 3). Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1796 [ND: Brüssel, 1968].
- Brugger, W. (SJ) "Bibliographie. Scholastische (und an der christlichen Philosophie orientierte) Literatur zu Kant seit 1920", *Kant und die Scholastik heute*, hrsg. Von J.B. Lotz (SJ). Pullach bei München: Verlag Berchmanskolleg, 1955.
- Casula, M. "Die Beziehungen Wolff – Thomas – Carbo in der *Metaphysica latina*. Zur Quellengeschichte der Thomas-Rezeption bei Christian Wolff", *Studia leibnitiana*, 1979, no 11, pp. 98–123.
- École, J. "De la connaissance qu'avait Kant de la métaphysique wolffienne, ou Kant avait-il lu les ouvrages métaphysiques de Wolff?", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1991, no 73, pp. 261–279.
- Fischer, K. *Clavis Kantiana. Qua via Immanuel Kant philosophiae criticae elementa invenerit*. Jena: Typis Schreiberi, 1858.
- Fischer, K. *Das Streber- und Gründerthum in der Literatur. Vade mecum für Herrn Pastor Krause in Hamburg*. Stuttgart: J.G. Cotta, 1884.

Fischer, K. *Immanuel Kant und seine Lehre. Tl. 1: Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie*. Heidelberg: C. Winter, 1928 (4th ed. 1898, 1st ed. 1860).

Hinske, N. "Die Anfänge der Kant-Lexikographie und ihre Gründe", C.Chr.E. Schmid, *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, hrsg. von Hinske, N. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976 (2nd ed. 1980, 3rd ed. 1984).

*Immanuel Kant's Anweisung zur Menschen- und Weltkenntniß. Nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahre von 1790–1791* (1831), hrsg. von F.Chr. Starke. Leipzig: Europäischer Aufseher (2nd ed. 1838) (Gemeinsamer Neudruck beider Vorlesungen: Hildesheim, New York, 1976).

"Immanuel Kant's Briefe, Erklärungen. Fragmente aus seinem Nachlasse", hrsg. von F.W. Schubert, *Immanuel Kant's sämtliche Werke*, hrsg. von K. Rosenkranz, F.W. Schubert. Tl. 11.1. Leipzig: Voss, 1842.

*Immanuel Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie. Nach handschriftlichen Vorlesungen*, hrsg. von F.Chr. Starke [=J.A. Bergk]. Leipzig: Expedition des europäischen Aufsehers 1831 (2nd ed. 1838).

*Immanuel Kant's sämtliche Werke*, hrsg. von K. Rosenkranz, F.W. Schubert. Tl. 1–12. Leipzig: Voss, 1838–1842.

*Immanuel Kant's sämtliche Werke. In chronologischen Reihenfolge*, hrsg. von G. Hartenstein. Bd. 1–8. Leipzig: Voss, 1867–1868.

*Immanuel Kant's vermischte Schriften. Aechte und vollständige Ausgabe*. Bd. 1–3. Halle: Renger, 1799.

*Immanuel Kant's Werke, sorgfältig revidirte Gesamtausgabe in zehn Bänden*, hrsg. von G. Hartenstein. Leipzig: Baumann, 1838–1839.

*Immanuel Kants Vorlesungen über die Philosophie. Zum Drucke befördert von dem Herausgeber der Kantischen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*. Erfurt: Keyser'sche Buchhandlg, 1821 (2nd ed. 1924) [ND: Darmstadt, 1964 и др.].

*Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, hrsg. K.H.L. Pölitz. Leipzig: Franz, 1817 (2nd ed. 1830).

*Immanuelis Kantii opera ad philosophiam criticam*, latine vertit F.G. Born. Bd. 1–4. Leipzig: Impensis E.B. Schwickerti, 1796–1798 [ND: Frankfurt am Main, 1965].

*Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften und Nachfolgern. Berlin, 1900 ff. (2nd ed. 1910 ff.).

*Kantiana. Beiträge zu Immanuel Kants Leben und Schriften*, hrsg. von R. Reicke. Königsberg: Theile, 1860.

Krause, A. *Immanuel Kant wider Kuno Fischer zum ersten Male mit Hülfe des verlorenen gewesenenen Kantischen Hauptwerkes: Vom Übergang von der Metaphysik zur Physik vertheidigt*. Lahr: M. Schauenburg, 1884.

Liebmann, O. *Kant und die Epigonen*. Berlin: Reuther und Reichard, 1912 (1st ed. 1865).

*Lose Blätter aus Kants Nachlass*, mitgetheilt von R. Reicke. Heft 1–3. Königsberg: F. Beyer, 1889–1898.

Mellin, G.S.A. *Marginalien und Register zu Kants Kritik der Erkenntnißvermögen. Zur Erleichterung und Beförderung einer Vernunftkenntniß der kritischen Philosophie aus ihrer Urkunde*. Tl. 1–2. Züllichau: Fromann, 1794–1795.

Paulsen, F. "Rezension zu: Erdmann B. Immanuel Kants Prolegomena zu einer

jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Leipzig, 1878", *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1878, no 2.

*Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen*, hrsg. von B. Erdmann. Bd. 1–2. Leipzig, 1882–1884 [ND: Stuttgart-Bad Cannstatt, 1992].

Riehl, A. *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System. Bd. 1: Geschichte des philosophischen Kritizismus*. Leipzig, 1908 (1st ed. 1876).

Rosenkranz, K. "Geschichte der Kant'schen Philosophie", *Immanuel Kant's sämtliche Werke*, hrsg. von K. Rosenkranz, F.W. Schubert. Tl. 12. Leipzig: Voss, 1840 [ND: Berlin, 1987].

*Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener kleiner Schriften von Immanuel Kant*, hrsg. von F.T. Rink. Königsberg: Nicolovius, 1800.

*Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener kleiner Schriften von Immanuel Kant. Zweyte sehr vermehrte Auflage*. Königsberg: Nicolovius, 1807.

Schröpfer, H. *Kants Weg in die Öffentlichkeit: Christian Gottfried Schütz als Wegbereiter der kritischen Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2003.

Schultz, J. *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt; Leipzig, 1791 (1st ed. 1784) [ND: Brüssel, 1968].

*Texte original avec introduction*, trad. et notes by R. Verneaux, Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

Tonelli, G. "Rezension zu: I. Kant, Vorlesungen über Enzyklopädie und Logik, Band I, Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie, Akademie-Verlag, Berlin 1961", *Filosofia*, 1962, no 13.

Warda, A. *Die Druckschriften Immanuel Kants (bis zum Jahre 1838)*. Wiesbaden: Heinrich Stadt, 1919.

Жаворонков А.Г.

кандидат философских и филологических наук, преподаватель Потсдамского университета, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam, Германия. E-mail: outdoors@yandex.ru

## Кант, Ницше и Великая французская революция

**Аннотация:** В настоящей статье проводится сопоставление взглядов Канта и Ницше на Французскую революцию и просвещение. Вопрос о роли Французской революции рассматривается из исторической, моральной и критической перспективы. У Канта основные трудности аргументации связаны не с мнимым противоречием между скепсисом относительно права граждан на восстание и восхищением результатами Французской революции, а с его трактовкой основных задач и границ критики. Ницше, напротив, существенно расширяет критическую перспективу, но обходит стороной ключевой для Канта юридический аспект, отрицая наличие естественных и равных прав.

**Ключевые слова:** Кант, Ницше, просвещение, революция, власть, права, критика, агональность, ценности.

### 1. Причины выбора и особенности сопоставления

В российском и немецком кантоведении традиционно уделяется мало внимания параллелям между философией Канта и Ницше в целом, равно как и возможному влиянию Канта на Ницше в частности. Причин этому великое множество – от содержательных («рационализм» Канта, «иррационализм» Ницше, универсализм кантовской антропологии, индивидуализм ницшевского представления о человеке и т. д.) до биографических: хорошо известно, что Ницше недолго любил Канта, иронически называя его «китайцем из Кёнигсберга»<sup>1</sup>, и критиковал многие аспекты его философии, в частности телеологию. Неудивительно, что многие кантоведы с опаской относятся к Ницше, в то время как немало исследователей Ницше, в свою очередь, смотрят на Канта свысока, критикуя недостатки его антропологии и историче-

---

<sup>1</sup> *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла, 210 // *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений (ПСС): В 13 т. Т. 5. М., 2012. С. 134.

ского метода. Подобное отношение к проблеме представляется мне, как и значительному числу исследователей последних двадцати лет, крайне упрощенным: ведь по многим вопросам (например, о роли счастья или об опасности сострадания) Кант и Ницше демонстрируют удивительную близость друг к другу, что позволяет некоторым современным философам причислять их к одной и той же традиции (в случае с проблематикой счастья – к традиции антигедонистической)<sup>2</sup>.

Почему сопоставление Канта с Ницше представляется мне интересным и плодотворным? Причин этому несколько. В первую очередь, важно отметить, что оба мыслителя разрабатывают новый тип критического философствования, основанный на антидогматическом подходе, понимании критики как долгосрочного, не предполагающего окончательного завершения проекта, осуществляемого суверенным, автономным индивидом. Эта особенность сближает их и на тематическом уровне, в частности в связи с интересующим нас вопросом, поскольку критика является важнейшей предпосылкой просвещения как процесса. Во-вторых, чтение Ницше через призму кантовских работ, вопросов и понятий помогает нам получить более ясную картину его философии, никогда не претендовавшей на системность и по этой причине вызывающей у многих исследователей как в самой философии, так и в других науках, использующих философскую терминологию (например, в биологии и социологии), недоверие и отторжение. Сопоставляя Ницше с Кантом, мы замечаем, что Ницше, при всей очевидной неординарности своего подхода и стремлении как можно более жестко обозначить границы между собственной линией аргументации и аргументацией Канта (то же самое по отношению к Платону и Спинозе) во многом опирается на традицию немецкой классической философии (в случае с Платоном – на платоновскую философию и т. д.). Из двух первых причин, доказывающих неслучайность нашего сопоставления, логически вытекает еще одна: анализ связей между Кантом и Ницше позволяет нам увидеть «белые пятна» и проблемы в аргументации обоих философов из современной перспективы, сконструировать недостающие элементы, приняв в расчет новую точку зрения (например, компенсировать ограничения критического подхода у Канта и нехватку юридической перспективы у Ницше). Настоящая статья ставит своей целью продемонстрировать некоторые возможности описанного выше подхода на примере

---

<sup>2</sup> См.: *Thomä D. Vom Glück in der Moderne.* Frankfurt am Main, 2003. S. 11.

вопроса о том, как Кант и Ницше оценивали результаты Великой французской революции и как эта оценка соотносилась с их взглядами на просвещение.

## 2. Кант и Ницше о просвещении и критическом методе

Просвещение, одно из центральных понятий у Ницше и Канта, не полностью привязано к соответствующей исторической эпохе, а трактуется обоими философами расширительно – как путь к свободе и самостоятельности мышления, достигаемой благодаря смелости и борьбе с собственной инертностью и зависимостью от чужого мнения. Кант рассматривает эпоху Просвещения как импульс к свободному мышлению (при этом, однако, не ставя знак равенства между «просвещенным веком» и «веком просвещения»):

Если задать вопрос, живем ли мы теперь в просвещенный век, то ответ будет: нет, но мы живем в век просвещения. Еще многого недостает для того, чтобы люди при сложившихся в настоящее время обстоятельствах в целом были уже в состоянии или могли оказаться в состоянии надежно и хорошо пользоваться собственным рассудком в делах религии без руководства со стороны кого-то другого. Но имеются явные признаки того, что им теперь открыта дорога для совершенствования в этом, препятствий же на пути к просвещению или выходу из состояния несовершеннолетия, в котором люди находятся по собственной вине, становится все меньше и меньше. В этом отношении наш век есть век просвещения, или век Фридриха<sup>3</sup>.

Именно Фридрих оказывается для Канта примером просвещенного правителя, разумное невмешательство которого – в частности, в религиозные дела – дает людям возможность выбраться из невежества.

В другой работе того же года Кант возвращается к своей мысли о важности участия правителей в просвещении и придает своей интерпретации юридическое измерение, подчеркивая, что просвещение должно затрагивать все уровни общества, в конечном итоге оказывая влияние и на принципы управления государством:

Так постепенно, преодолевая заблуждения и иллюзии, возникает *просвещение* как великое благо, которое человеческий род извлекает даже из корыстолюбивого стремления своих повелителей к господству, когда они

<sup>3</sup> Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 33.

понимают свою собственную выгоду. Но это просвещение, а вместе с ним и некая неизбежно возникающая душевная заинтересованность просвещенного человека в добром, которое он постигает полностью, должны постепенно доходить до верховных правителей и получить влияние даже на принципы управления<sup>4</sup>.

Насколько велика вероятность того, что отдельный индивид достигнет просвещения собственными силами? Кант не отвергает такую возможность, но в целом оценивает ее с немалой долей скепсиса: «каждому отдельному человеку трудно выбраться из состояния несовершеннолетия, ставшего для него почти естественным. [...] Вот почему лишь немногим удалось благодаря совершенствованию своего духа выбраться из состояния несовершеннолетия и сделать твердые шаги»<sup>5</sup>. Те, кому все же удастся сделать это самостоятельно, способны распространить «вокруг дух разумной оценки собственного достоинства и призвания каждого человека мыслить самостоятельно»<sup>6</sup>. Впрочем, сделать это непросто, поскольку их энтузиазм неизбежно сталкивается с реактивными силами, с носителями традиционных предрассудков, не способными «ни к какому просвещению».

Самостоятельность мышления предполагает критическую переоценку основанных на предрассудках «истин», постоянно препятствующих нашему познанию. На важность и в то же время проблематичность этой связи между критикой и просвещением у Канта указывает, в частности, Мишель Фуко в своей знаменитой лекции о критике:

В отношении просвещения критика для Канта представляет собой то, что он говорит о знании: Знаешь ли ты, до каких пределов ты можешь рассуждать? Рассуждай столько, сколько хочешь, – но знаешь ли ты, до каких пределов ты можешь безопасно рассуждать? Таким образом, критика подразумевает, что о нашей свободе речь идет скорее в нашем представлении о собственном познании и его границах, чем в том, что мы предпринимаем с большей или меньшей смелостью. Следовательно, для обнаружения принципа автономии не требуется, чтобы другой говорил нам «Повинуйтесь!»; напротив, следует получить правильное представ-

---

<sup>4</sup> *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане, VIII // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. С. 20.

<sup>5</sup> *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? С. 28.

<sup>6</sup> *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? С. 28.

ление о собственном познании. В этом случае «Повинуйтесь!» будет само основано на автономии<sup>7</sup>.

Хотя Фуко прямо не упоминает высказывания Канта о роли суверена в просвещении, его аргументы подводят нас к выводу о том, что эта роль представляет собой существенный ограничивающий фактор. По сути оказывается, что Кант разделяет понятия просвещения и критики. Наряду с автономией собственного рассудка, необходимость которой проиллюстрирована им на трех примерах «от противного»<sup>8</sup>, требуется и подчинение суверену. Именно суверен, гарантирующий стабильность государственной системы, обеспечивает необходимые условия для просвещения. Иными словами, у Канта предшествующая просвещению критика должна изначально ограничиваться сферой познания, не распространяясь на сферу власти. Предлагая заменить «ссылку вопроса о просвещении в критику» на противоположный ход, предполагающий понимание призыва к выходу из состояния несовершеннолетия в самом широком смысле, Фуко становится на позицию, более близкую к ницшевской, чем к кантовской.

В чем же состоит особенность позиции Ницше? Для него, как и для Канта, просвещение интересно своими противоречиями между активными и реактивными силами (Ницше упоминает о борьбе между досократиками и Платоном, гуманистами и Лютером, между Вольтером и Руссо и т. д.): в конечном счете, именно реактивные силы приводят к очередному упадку в культуре. Рассматривая цепочку исторических событий начиная с VII в. до н.э. в Древней Греции и заканчивая современной ему ситуацией второй половины XIX в., Ницше подчеркивает, что все предыдущие эпохи просвещения (досократическое просвещение в античности, гуманизм Нового времени, французское Просвещение и эпоха просвещения в Германии, в т. ч. в свете философии Канта) потерпели неудачу: досократический проект просвещения пошел по неправильному пути и закончился торжеством платонизма, гуманизм Нового времени потонул в христианских ценностях; те же христианские ценности (в первую очередь, вера в хорошего человека) погубили просвещение во Франции и привели к революции:

<sup>7</sup> Bulletin de la société française de philosophie. T. LXXXIV. 1990. 84/2. P. 41.

<sup>8</sup> *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 6. С. 27: «Ведь так удобно быть несовершеннолетним! Если у меня есть книга, мыслящая за меня, если у меня есть духовный пастырь, совесть которого может заменить мою, и врач, предписывающий мне такой-то образ жизни, и т. п., то мне нечего и утруждать себя».

Характеры нашей музыки и нашей философии соответствуют друг другу: и та, и другая отрицают мир приемлемого, изначальную доброту. *Французская революция* вышла из веры в доброту природы: она была следствием Ренессанса. Нам следует извлечь уроки. Неверно направленное и оптимистическое мировоззрение приводит в конце концов к высвобождению всех ужасов<sup>9</sup>.

Отдельно стоит остановиться на отношении Ницше к Фридриху II, период правления которого для Канта является символом просвещенной эпохи. Наряду с Цезарем, Наполеоном, Гомером, Леонардо да Винчи и Гёте, Фридрих упоминается у Ницше в качестве образца великого человека, не зараженного стадной моралью и способного на самом деле руководствоваться свободой воли в своих поступках<sup>10</sup>. Реакцией на достижения немецкого просвещения эпохи Фридриха в следующем столетии стали романтические, вагнеровские тенденции, борьба мифологического мышления с разумом<sup>11</sup>.

Подобно Канту, Ницше много внимания уделяет религиозным аспектам просвещения<sup>12</sup>. Слова Канта о том, что «несовершеннолетие в делах религии не только наиболее вредное, но и наиболее позорное»<sup>13</sup>, вполне созвучны критике Ницше в адрес священников, стремящихся заменить мнение каждого отдельного человека своим собственным и полагающих, что тем самым они приносят людям спасение. Если выражаться в терминах Канта, можно сказать, что ницшевский Заратустра, чувствуя некоторое родство со священниками, стремится подчеркнуть несовершенство мышления последних. И Заратустра, и священники в конечном счете ставят своей целью просвещение, но понимают его совершенно по-разному: в отличие от священников,

---

<sup>9</sup> Ницше Ф. ПСС: В 13 т. Т. 7. М., 2007. С. 257 (фрагм. 9[26], 1871 г.).

<sup>10</sup> См.: Ницше Ф. ПСС: В 13 т. Т. 12. М., 2005. С. 389 (9[157], осень 1887 г.): «[...] а ведь главная особенность всего великого – решительность. скепсис, умение без зазрения совести отказать от веры, имморальность (Цезарь, Фридрих Великий, Наполеон – но также и Гомер, Аристофан, Леонардо, Гёте: о главном-то всегда умалчивают – а это их “свобода воли” –)».

<sup>11</sup> См.: Ницше Ф. ПСС: В 13 т. Т. 13. С. 126 (11[312], ноябрь 1887 – март 1888 г.): «Романтики в Германии протестовали не против классицизма, но против разума, просвещения, вкуса, XVIII столетия. Чувствительность романтико-вагнеровской музыки: противоречие, классическая чувствительность...»

<sup>12</sup> На это совершенно справедливо указывает Беатрикс Химмельман: *Himmelman B. Kant, Nietzsche und die Aufklärung // Kant und Nietzsche im Widerstreit / Hg. von B. Himmelman. Berlin, 2005. S. 32 f.*

<sup>13</sup> Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? С. 34.

Заратустра указывает, как выйти из состояния несовершеннолетия и выбрать свой путь мышления.

Используя термин «просвещение» в поздних трудах (после 1885 года), Ницше, в первую очередь, имеет в виду собственную концепцию просвещения, отличающегося от предыдущих своей устойчивостью к реакции. В отличие от Канта, Ницше обращает внимание читателей на то, что его проект просвещения опасен и требует больших жертв от любого, кто решится его воплотить. Борьба с традиционным пониманием телеологии, с традиционной моралью неизбежно влечет за собой одиночество, осознание непрочности и неопределенности собственного существования и отказ от счастья в пользу достижения высокой цели. Разумеется, просвещение для Ницше, в первую очередь, является индивидуальным и в этом отношении отличается от кантовской концепции, связывающей эффективность просвещения с коллективным участием в нем всех слоев общества, вплоть до «верховных правителей». И Кант, и Ницше считают связанную с просвещением свободу рассуждать исключительно важной, при этом, однако, не упуская из виду и необходимость повиновения. Но если у Канта речь идет о повиновении как о внешнем факторе, подчинении приказам правителей и непосредственного начальства, то по Ницше повиновение – это внутренний фактор, умение слушать себя, понимать свой «большой разум» и природу воли к власти. Образы великих людей, их слова и поступки также служат внутренним ориентиром для каждого, кто решился на опасный выход за рамки привычного.

Различия между кантовской и ницшевской позицией обусловлены и разным подходом к вопросу о роли критики. Как и Кант, Ницше понимает критику как длительный процесс, устранивающий мешающие познанию предрассудки, скрывающиеся за масками истин. Тем самым он дистанцируется от античной традиции трактовки критики как однократного действия, вынесения суждения о вещах с целью достижения четко определенной конечной цели: с точки зрения Ницше «не существует вечных горизонтов и перспектив»<sup>14</sup>, так что общий и «внечеловеческий» идеал добра больше не может служить для нас ориентиром. При этом предмет автономной критики у Ницше не ограничивается собственно познанием (как у Канта), но распространяется и на отношения власти. Настоящая критика основана на способ-

<sup>14</sup> Ницше Ф. Веселая Наука, 143 («О пользе политеизма») // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 599 сл.

ности управлять собой, иметь власть над самим собой<sup>15</sup>. Иными словами, Ницше радикализирует кантовскую реформу понятий просвещения и критики, руководствуясь стремлением устранить любые препятствия для формирования суверенного индивидуума. Данное обстоятельство подводит нас к вопросу о том, насколько радикальным может быть проект просвещения и каковы его ключевые ограничения и препятствия. В этой связи оказывается важным вопрос о роли и последствиях революций.

### 3. Кант и Ницше о революции: три перспективы

Анализируя особенности и роль революций, Кант и Ницше приводят свои аргументы как минимум из трех перспектив. Первая из них касается исторической роли революций и Французской революции в частности, оценки их возможных или уже свершившихся последствий (в первую очередь социально-политических и правовых). Вторая, этическая перспектива связана с вопросом о влиянии революций на формирование индивидуальных и коллективных ценностей (участников революции, с одной стороны, и ее сторонних наблюдателей, с другой), причем у Канта эта перспектива дополнена правовым аспектом, важным и для исторической перспективы. Наконец, третья перспектива, связана с критической проблематикой, с возможностью по-новому оценить особенности и задачи познания с учетом социально-политических и моральных изменений.

В кантовском эссе «Что такое просвещение», вышедшем в свет задолго до начала Великой французской революции, говорится о том, что любая революция не способна стать «реформой образа мыслей» и что в ней лишь могут возникнуть новые предрассудки, в то время как старые никуда не исчезнут. Идею народного восстания Кант критикует и с правовой точки зрения (в частности, в работе «О поговорке “Может быть, это верно в теории, но не годится для практики”») – как несправедливый способ отстаивать собственные права, возвращающий нас к «естественному» состоянию отсутствия законности<sup>16</sup>. Од-

---

<sup>15</sup> Подробнее см.: *Caysa V. Nietzsche – Großmachtphilosoph oder Philosoph der Macht des Großen // Nietzsche – Macht – Größe: Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe / Hrsg. mon V. Caysa, K. Schwarzwald. Berlin, 2012. S. 17 f.*

<sup>16</sup> См. об этом: *Ямпольский М.Б. Физиология символического. Кн. 1. Возвращение Левиафана. М., 2004. С. 412–426.*

нако в «Споре факультетов», рассматривая уже не революции вообще, а конкретный пример революции во Франции, Кант делает важный ход, переводя свое размышление из исторической в этическую плоскость. Говоря о революции как о страшном эксперименте, на повторение которого не решился бы ни один благоразумный человек, Кант при этом указывает и на ее благотворный правовой и моральный эффект – но не для ее участников, а для зрителей, к числу которых Кант, очевидно, относит и себя:

Революция духовно богатого народа, происходящая в эти дни на наших глазах, победит она или потерпит поражение, будет ли она наполнена горем и зверствами до такой степени, что благоразумный человек, даже если бы он мог надеяться на ее счастливый исход во второй раз, все же никогда бы не решился на повторение подобного эксперимента такой ценой, – эта революция, говорю я, находит в сердцах всех зрителей (не вовлеченных в эту игру) равный их сокровенному желанию отклик, граничащий с энтузиазмом, уже одно выражение которого связано с опасностью и который не может иметь никакой другой причины, кроме морального начала в человечестве<sup>17</sup>.

Таким образом, Кант считает признаком прогресса не саму Французскую революцию, а ее последствия. И если с моральной точки зрения речь идет об энтузиазме зрителей, то с точки зрения исторической благотворным эффектом оказывается эволюция «естественно-правовой конституции»<sup>18</sup>, достижение новой важной ступени в истории правовых отношений. Те же последствия Кант имеет в виду в работе «К вечному миру», в которой принятая в результате революционных событий Декларация прав человека и гражданина (с ее положениями о правовом равенстве, свободе слова и вероисповедания, неприкосновенности частной собственности, отчетности государственных чиновников перед всеми гражданами и т. д.) служит отправной точкой для ключевых тезисов о личных свободах граждан, увеличении их роли в политике, а также о необходимости формирования международного права. Фактически кантовские аргументы представляют собой логическое продолжение и развитие тезисов более ранней его работы – «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) – о неизбежности революций на пути ко всемирно-

<sup>17</sup> Кант И. Спор Факультетов, II: Спор философского факультета с юридическим, § 6 // Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 7. М., 1994. С. 102.

<sup>18</sup> Кант И. Спор Факультетов, II, § 7. С. 102.

гражданскому состоянию<sup>19</sup>. Доказывая способность человечества к прогрессивному движению, Кант намекает, что Французская революция – это своего рода одна из ключевых точек невозврата, событие, которое невозможно стереть из памяти и более не учитывать в рассуждениях о наилучшем устройстве государства и общества<sup>20</sup>.

В контекст кантовских исторических рассуждений о прогрессивном движении включено и просвещение как инструмент, помогающий прийти к новым знаниям и подняться на новую ступень развития:

[...] если только повсеместно обращать внимание на гражданское устройство, на его законы и на внешние политические отношения, поскольку они благодаря тому добру, что содержалось в них, в течение долгого времени способствовали возвышению и прославлению народов (и вместе с ними также наук и искусств), в то время как то порочное, что было им присуще, приводило эти народы к упадку, однако так, что всегда оставался зародыш просвещения, который, развиваясь все больше после каждого переворота, подготовлял более высокую ступень совершенствования, – то, я полагаю, будет найдена путеводная нить, способная послужить не только для объяснения столь запутанного клубка человеческих дел или для искусства политического предсказания будущих государственных изменений<sup>21</sup>.

И хотя «Идея всеобщей истории» выходит за 5 лет до начала Французской революции, анализ событий во Франции мог бы прекрасно вписаться в аргументацию Канта: упадок традиционного монархического устройства высвободил негативные силы, приведя к кровавому перевороту, однако в ходе этого переворота сохранился «зародыш просвещения», который потом способствовал переходу общества на новый уровень развития, не в последнюю очередь благодаря принятию важных законодательных актов.

Возвращаясь к вопросу о радикальности кантовского проекта просвещения, не стоит забывать и о третьем, критическом измерении понимания революции у Канта. Выказанные в работе «Что такое просвещение» (кстати, вышедшей в том же году, что и «Идея всеоб-

---

<sup>19</sup> Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане, VII сл. // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. С. 15 слл.

<sup>20</sup> На это обстоятельство указывает, в частности, Петер Бург в своей монографии о Канте и Французской революции: *Burg P. Kant und die Französische Revolution*. Berlin, 1974. S. 34 f.

<sup>21</sup> Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане, IX. С. 22.

щей истории») тезисы о выходе из состояния несовершеннолетия предполагают своего рода революцию в собственном мышлении, преодоление инерции. Согласно Канту, благоприятные изменения общественно-политических условий, несомненно, способствуют увеличению количества людей, выходящих из состояния несовершеннолетия за счет собственных усилий. Разумеется, это означает не то, что мы должны ждать внешних революционных изменений как импульса для «внутренней революции»: напротив, мы можем сделать ценные выводы из этих событий только в том случае, если уже прошли стадию «внутренней революции», давшей нам способность к трезвому наблюдению и к не замутненному предрассудками анализу. В то же время, критическое измерение у Канта претерпевает существенные ограничения, связанные с ролью правителей в просвещении. Поскольку революция как насильственное свержение суверена неизбежно препятствует просвещению, фактически просвещение оказывается возможным лишь тогда, когда вакантное место занимает новый правитель, поддерживающий его идеи. Кантовский критический взгляд, направленный лишь на сферу познания, задает жесткие рамки для «внутренней революции» и дистанцирует нас от событий «внешней революции».

Таким образом, с точки зрения просвещения Французская революция в глазах Канта играет двойственную роль: положительную, как веха на пути к достижению большей свободы личности и к изменению мира в соответствии с новыми принципами мышления, и в то же время отрицательную, как потенциальная опасность для суверена и для общества, источник несправедливости и новых предрассудков. С исторической точки зрения Французская революция оказывается вредна в краткосрочном измерении и скорее полезна в измерении долгосрочном. С моральной точки зрения польза от революции распространяется лишь на тех, кто прямо не участвует в ней и способен трезво оценивать ее ход и последствия. В критическом измерении кантовский призыв к выходу из состояния несовершеннолетия и к подчинению авторитету собственного разума выглядит как призыв к революционному изменению собственного мышления и взгляда на самого себя. Однако для большинства людей эти революционные изменения мышления возможны лишь при стабильной политической ситуации, предполагающей наличие просвещенного суверена.

Для Ницше, как и для Канта, Великая французская революция – это эксперимент, но эксперимент неудавшийся, со страшными по-

следствиями, одно из проявлений жестко критикуемой им христианской культуры с ее «стадной моралью» и верой в доброго человека, порождающей необоснованный и губительный оптимизм (типичный пример такой веры Ницше видит в трудах Руссо<sup>22</sup>, которого Кант, напротив, ценил очень высоко):

Уже протестантизм есть народный бунт в пользу простодушных, чистосердечных, поверхностных натур (Север всегда был более добродушным и более плоским, чем Юг); но только французская революция окончательно и торжественно вложила скипетр в руки “доброго человека” (овцы, осла, гуся и всего, что неизлечимо плоско и визгливо созрело для сумасшедшего дома “современных идей”)<sup>23</sup>.

Идея прогрессивного развития, лежащая в основе кантовской трактовки исторической роли Французской революции, для Ницше совершенно неприемлема – и с исторической, и с моральной<sup>24</sup>, и с биологической точки зрения<sup>25</sup>. Исторические основания своей позиции Ницше видит в том числе и во множестве неудачных попыток просвещения – начиная с античности.

Впрочем, для Ницше революция во Франции – это не только прямое следствие противоречий эпохи французского Просвещения, но и период формирования великих индивидуумов, в частности Наполеона: представителя типа «высших людей», правителей и художников, способных объединить Европу в рамках новой культурной парадигмы, позволяющей каждому отдельному человеку демонстрировать большую независимость, преодолевая искушения стадных ценностей. Именно в условиях революции смог проявиться талант Наполеона,

---

<sup>22</sup> См.: Ницше Ф. ПСС. Т. 11. М., 2012. С. 63 (25[178], весна 1884): «Продолжение христианства благодаря французской революции. Искуситель – Руссо: он снова освобождает женщину, которую с тех пор изображают все интереснее – в страданиях. Потом рабы и м<иссис> Стоу. Потом бедняки и рабочие. Потом развращенные и больные – все это выходит на передний план [...]. Потом проклятию подвергаются наслаждения (Бодлер и Шопенгауэр), решительное убеждение, что жажда власти есть величайший порок, и полная уверенность в том, что мораль и *désintéressement* – идентичные понятия...»

<sup>23</sup> Ницше Ф. Веселая Наука, 350. С. 671.

<sup>24</sup> В первую очередь, я имею в виду позицию Ницше по отношению к христианской морали и его поиски альтернативных систем ценностей, в т.ч. в античности.

<sup>25</sup> Достаточно вспомнить о критике Ницше в адрес Дарвина – именно по причине того, что дарвиновская теория в своей основе предполагает поступательное прогрессивное движение.

в котором Ницше видит продолжателя традиций Ренессанса и античности:

Наполеону (а вовсе не французской Революции, стремившейся к “братству” народов и всеобщей цветистой взаимности сердец) обязаны тем, что теперь последуют, должно быть, друг за другом два-три воинственных столетия, равных которым нет в истории, короче, тем, что мы вступили в *классическую эпоху войны*, ученой и в то же время народной войны в величайшем масштабе (средств, дарований, дисциплины), на которую грядущие тысячелетия будут с завистью и благоговением взирать, как на некий образец совершенства: ибо национальное движение, из которого вырастает этот ореол вокруг войны, есть лишь противошок, вызванный Наполеоном, и без Наполеона не имело бы места. [...] Наполеон, видевший в современных идеях и непосредственно в самой цивилизации нечто вроде личного врага, проявил себя этой враждой как величайший продолжатель Ренессанса: он снова вынес на свет цельный обломок античного существа, решающий, пожалуй, обломок гранита<sup>26</sup>.

Отличия позиции Ницше от кантовской очевидны: в то время как Кант считает Французскую революцию новым историческим, моральным и юридическим этапом развития Европы, для Ницше она лишь очередная неудачная «проба». Однако есть и важные сходства. Подобно Канту, Ницше признаёт, что определенные события Французской революции дали первый импульс формированию нового типа мышления<sup>27</sup>. Это еще не переход на новую ступень (как у Канта), а лишь прелюдия к нему, постепенное возрождение агонального начала в культуре, высвобождение творческих сил каждого индивида (последний тезис вполне созвучен кантовской позиции). Конечной целью такого развития Ницше, подобно Канту, считает единую Европу, к появлению которой стремился и Наполеон.

Согласно логике Ницше, появление Наполеона знаменует собой возможность пересмотра традиционных принципов просвещения и частичного возврата к греческим (в первую очередь, досократическим) образцам. Настоящая революция, революция в культуре, еще должна совершиться – и для нее потребуются усилия множества индивидуумов. Собственная концепция просвещения Ницше представляет собой более радикальный вариант кантовской концепции. Содержащийся уже у Канта революционный элемент, подразумевающий

<sup>26</sup> Ницше Ф. Веселая Наука, 362. С. 688 сл.

<sup>27</sup> См.: Ницше Ф. ПСС. Т. 11. С. 42 (25[108], весна 1884 г.): «Французская революция создала общество, осталось только найти подходящую *gouvernement*».

необходимость отхода от традиционной системы представлений, у Ницше возведен в квадрат, став радикальным разрывом с прежними ценностями, – разрывом, который так и не был осуществлен в предшествующие эпохи. Этот активный нигилистический элемент нового просвещения дает человеку возможность преодолеть себя, отказавшись от привычной морали и телеологии и тем самым достигнув свободы и самостоятельности собственной мысли.

В исторической перспективе положительное отношение Ницше к результатам Французской революции ограничивается лишь ее ролью в возникновении активных сил в обществе. О ее ценности из критической перспективы можно говорить лишь с существенными оговорками, поскольку социально-политические и моральные изменения, произошедшие в результате Французской революции, в глазах Ницше оказываются недостаточными: отсутствие решительного разрыва с предшествующей традицией провоцирует реактивные процессы, обесценивающие предшествующие активные усилия. У Ницше способностью к разрыву с традицией обладают лишь немногие свободные духом люди, способные сделать взвешенные, не замутненные предрассудками и верой в «доброту человека» выводы из революционных событий, используя их в качестве импульса для самопреодоления и выработки принципов нового просвещения. Но что же делать всем остальным? Насколько широким может быть подобный тип просвещения? Обращенный одновременно ко всем и ни к кому призыв Ницше в «Так говорил Заратустра» предполагает, с одной стороны, отсутствие имущественных, классовых, расовых и прочих ограничительных критериев, а с другой стороны, указывает на неизбежно индивидуальный характер просвещения, невозможность полностью разделить собственный опыт с другим. Те, кто не способен достичь просвещения самостоятельно, не могут надеяться на просвещенного правителя, дающего им указания.

У Канта основные трудности аргументации связаны не с мнимым противоречием между скепсисом относительно права граждан на восстание и восхищением результатами Французской революции, а с ограничениями третьего, критического измерения. Ницше, в свою очередь, существенно расширяет критическую перспективу, но обходит стороной ключевой для Канта юридический аспект. Руководствуясь представлением о праве как о возникшем в ходе борьбы за существование равновесии между сторонами, обладающими неодинаковым

количеством власти<sup>28</sup>, он отрицает наличие каких-либо естественных и равных прав<sup>29</sup>. Именно это объясняет отсутствие его интереса к Декларации прав человека и гражданина, резко контрастирующее с кантовской позицией. Трактую революцию как неизбежное нарушение хрупкого и недолговечного равновесия, Ницше считает количественное равенство власти у всех сторон недостижимой утопией, а вечный мир маловероятным следствием добровольного отказа более сильной стороны от стремления к власти над другими, в ущерб собственному инстинкту самосохранения<sup>30</sup>. Возникающий в этом контексте вопрос, является ли представленная выше аргументация, обусловленная доминированием концепции воли к власти у Ницше, достаточным основанием для того, чтобы считать его антигуманистическим мыслителем, заслуживает рассмотрения в рамках отдельного исследования.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966.  
*Кант И.* Собрание сочинений: В 8 т. Т. 7. М.: Чоро, 1994.  
*Ницше Ф.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1990.  
*Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 т. Т. 2. М.: Культурная революция, 2011.  
*Ницше Ф.* Полное собрание соч. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012.  
*Ницше Ф.* Полное собрание соч. Т. 7. М.: Культурная революция, 2007.  
*Ницше Ф.* Полное собрание соч. Т. 8. М.: Культурная революция, 2008.  
*Ницше Ф.* Полное собрание соч. Т. 12. М.: Культурная революция, 2005.  
*Ницше Ф.* Полное собрание соч. Т. 13. М.: Культурная революция, 2006.  
*Ямпольский М.Б.* Физиология символического. Кн. 1. Возвращение Левиафана. М.: НЛЮ, 2004.  
*Albrecht W.* Aufklärung, Reform, Revolution oder «Bewirkt Aufklärung Revolutionen?» Über ein Zentralproblem der Aufklärungsdebatte in Deutschland // Lessing

<sup>28</sup> *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое I, 92 сл. // Ницше Ф. ПСС. Т. 2. М., 2011. С. 80 сл.). См. также: *Ницше Ф.* Странник и его тень, 22 («Закон равновесия») // Ницше Ф. ПСС. Т. 2. М., 2011. С. 512 слл. О возникающих в этой связи параллелях между Ницше и Дюрингом см.: *Gerhardt V.* Vom Willen zur Macht: Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches. Berlin: De Gruyter, 1996. S. 149 f. См. также: *Ottmann H.* Philosophie und Politik bei Nietzsche. Berlin: De Gruyter, 1999. S. 143 ff.

<sup>29</sup> Ср. чрезвычайно жесткую и недвусмысленную формулировку в черновиках Ницше (*Ницше Ф.* ПСС. Т. 8. М., 2008. С. 526. 25[1], осень 1877 г.): «Прав человека не существует».

<sup>30</sup> *Ницше Ф.* Странник и его тень, 284. С. 625 сл.

Yearbook. 1990. Vol. 22. P. 1–75.

*Axinn S.* Kant, Authority and the French Revolution // Journal of the History of Ideas. 1971. Vol. 32. P. 423–432.

*Burg P.* Kant und die Französische Revolution. Berlin: Duncker und Humblot, 1974.

*Caysa V.* Nietzsche – Großmachtphilosoph oder Philosoph der Macht des Großen // Nietzsche – Macht – Größe: Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe / Hrsg. Von V. Caysa, K. Schwarzwald. Berlin: De Gruyter, 2012. S. 1–28.

*Deligiorgi K.* Kant and the Culture of Enlightenment. Albany: SUNY Press, 2005.

*Löwith K.* Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Hamburg: Meiner, 1988.

*Ottmann H.* Philosophie und Politik bei Nietzsche. Berlin: De Gruyter, 1999.

*Scheffel D.* Kants kritische Verwerfung des Revolutionsrechts // Rechtsphilosophie der Aufklärung / Hrsg. von R. Brandt. Berlin: De Gruyter, 1982.

*Thomä D.* Vom Glück in der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

### Zhavoronkov Alexey

PhD in philosophy and philology, visiting assistant professor at the Potsdam University, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam, Germany. E-mail: outdoors@yandex.ru

### Kant, Nietzsche and the French Revolution

The following essay compares Kant's and Nietzsche's views of the French revolution and enlightenment. The question of the role of the French revolution is examined from historical, moral and critical perspectives. The main complications in the course of Kant's argument are caused by his understanding of the main goals and limitations of critique and not by the supposed contradiction between the scepticism concerning the right to revolt and the philosopher's admiration of the results of the French revolution. Nietzsche significantly broadens the critical perspective but ignores the juridical aspect which was important for Kant – by negating the existence of natural and equal human rights.

**Keywords:** Kant, Nietzsche, enlightenment, revolution, power, rights, critique, agonality, values.

### REFERENCES

Kant, I. *Sochineniya: V 6 t.* [Works. In 6 vols.]. T. 6. Moscow: Mysl' Publ., 1966. (In Russian)

Kant, I. *Sobranie sochinenii: V 8 t* [Kant's Collected Writings. In 8 vols.]. T. 7. Moscow: Choro Publ., 1994. (In Russian)

Nietzsche, F. *Sochineniya: V 2 t.* [Works. In 2 vols.]. Moscow: Mysl' Publ., 1990. (In Russian)

Nietzsche, F. *Polnoe sobranie sochinenii: V 13 t.* [The Complete Works of Frie-

drich Nietzsche. In 13 vols.]. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2005–2014. (In Russian)

Yampol'skii, M.B. *Fiziologiya simvolicheskogo. Kniga 1. Vozvrashchenie Leviafana* [The physiology of symbolic. Book 1. The Leviathan's resumption]. Moscow: NLO Publ., 2004. (In Russian)

Albrecht, W. "Aufklärung, Reform, Revolution oder «Bewirkt Aufklärung Revolutionen?» Über ein Zentralproblem der Aufklärungsdebatte in Deutschland", *Lessing Yearbook*, 1990, vol. 22, pp. 1–75.

Axinn, S. "Kant, Authority and the French Revolution", *Journal of the History of Ideas*, 1971, vol. 32, pp. 423–432.

Burg, P. *Kant und die Französische Revolution*. Berlin: Duncker und Humblot, 1974.

Caysa, V. "Nietzsche – Großmachtphilosoph oder Philosoph der Macht des Großen", *Nietzsche – Macht – Größe: Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe*, hrsg. von V. Caysa, K.. Schwarzwald, Berlin: De Gruyter, 2012, S. 1–28.

Deligiorgi, K. *Kant and the Culture of Enlightenment*. Albany: SUNY Press, 2005.

Löwith, K. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Hamburg: Meiner, 1988.

Ottmann, H. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin: De Gruyter, 1999.

Scheffel, D. "Kants kritische Verwerfung des Revolutionsrechts", *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, hrsg. von R. Brandt. Berlin: De Gruyter, 1982.

Thomä, D. *Vom Glück in der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

# ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

---

*Длугач Т.Б.*

доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук, ул. Волхонка, 14/1, Москва, 119991 Россия. E-mail: dlugatsch@yandex.ru

## Диалог в современном мире: М. Бубер – М. Бахтин – В. Библер

**Аннотация.** В статье раскрывается значение принципа диалога в культуре и философии XX века. Центральная мысль знаменитых мыслителей, М. Бубера и М. Бахтина – невозможность сведения всех интеллектуальных функций к познанию. В противовес гносеологическому отношению «Я–Оно» М. Бубер выдвигает истинное отношение «Я–Ты», позволяющее вступить в диалог со всеми существами, главным образом, с человеком и Богом. «Встреча» между Я и Ты покоится на откровении и означает диалог между субъектами. Главная направленность усилий Бубера – гуманизм. М.М. Бахтин ставит диалогические отношения в центр человеческого общения. Одномерному гносеологическому разуму Бахтин противопоставляет диалогический художественно-гуманитарный разум. Это два, принципиально различных, хотя и равноценных способа размышления. С диалогических позиций Бахтин исследует полифонический роман Достоевского. В.С. Библер распространяет выводы Бахтина на философию. Он раскрывает диалогические отношения на примере взаимодействия разных философских культур. Каждая ставит другой (другим) вопросы и дает ответы; каждая вновь возникающая философская система находит в прежней скрытые и оригинальные возможности. На этом пути формируется идея «логики культуры», а не науки.

**Ключевые слова:** западноевропейская философия XX века, русская философия XX века, философия культуры, диалог, молчание, встреча, «Я–Ты», познание, понимание, художественный разум, снятие, обоснование.

### 1. М. Бубер и религия

Мартин Бубер принадлежит к числу тех выдающихся мыслителей XX века, чье влияние на современников очень велико. Сложившись в 20–30-х годах как философ и религиозный мыслитель, он открывает новое направление мысли XX века – диалогическое. Подобно тому,

как философия жизни была ответом господству гносеологизма в философии, концепция диалога стала еще одним ответом философу-гносеологу.

Превращение гносеологической ветви философии в господствующее философское направление в XVII–XX вв. объяснялось развитием и укреплением науки как главной формы духовной культуры общества. За 250–300 лет люди привыкли к тому, что именно прогресс науки определяет развитие социума и отдельной личности. В соответствии с этим философия стала формироваться как наукоучение, воспринимая некоторые черты логики науки, такие, например, как принципы восходящего движения и «снятия». Главным методологическим подходом было признано отношение субъекта – к объекту. Бытие субъекта также определялось в контексте познания, т. е. движения мысли *от* субъекта, а обращение субъекта на себя имело лишь характер исключения из правила. Ситуация не изменилась даже с включением в философию важного марксова определения человека как «самоустремленного» существа.

После первой и особенно после второй мировой войны в философии и литературе был заострен вопрос о сущности человека, его бытии, его обращенности на себя, а не только на объект.

Осмысливая эти перемены, несколько крупных мыслителей Запада поставили вопрос о самом субъекте – среди них следует упомянуть Хайдеггера, Бубера, Гадамера. В советской философии, несмотря на все запреты и репрессии, также наметился поворот к субъекту – речь идет о работах М.М. Бахтина, Э.В. Ильенкова, В.С. Библера, М.К. Мамардашвили.

М. Бахтин говорил о том влиянии, которое оказал на него М. Бубер своей книгой «Я и Ты» (1923). Бубер попытался по-новому очертить круг проблем, связанных с бытием человека – гносеологическая проблематика в них почти отсутствует, зато акцентирована бытийная онтология. Акцент внутри такой онтологии, внутри попыток постичь тайны человеческого бытия переносится на взаимоотношения людей, на методы *разговора* и *вслушивания*; здесь и появляется диалог в качестве способа услышать голос Другого – причем это может быть и Бог, и Мир, и человек.

То великое молчание, которое для Бубера воплощает глубину мира, Рильке выражает в словах:

Я с вами там, в вечернем освещении,  
Где жизнь моя пылает и поёт.

Я говорю – но с прежним нет сравненья,  
Привычных слов утрачено значенье,  
Так пусть мое молчание цветет.

Ведь песня – это многих душ молчанье,  
Что из души таинственной звучит.  
Вот с нами скрипка говорит,  
Но глубже всех скрипач молчит.<sup>1</sup>

Буберовская же мечта найти новые слова, отличные от привычных понятий, которые выражали бы новые чувства и отношения, он находит в стихах:

Язык наш стерт и некрасив.  
Как быть словам без обновленья?  
Как солнца описать явление  
И колоколенки смиренье  
В тени серебряных олив?  
Как в щелях улиц описать  
Босую смуглую ораву?  
Иные песни здесь по нраву,  
Иным словам дается право  
Под этим небом прозвучать 2

Как Хайдеггер пытался избавиться от клише философских понятий и построить не-понятийное мышление, обратившись при этом к поэзии Гельдерлина, так М. Бубер хотел создать особый язык постижения сущности человека, руководствуясь поэзией Рильке. Неудивительно, что два великих мыслителя обратились к двум великим поэтам, так как увидели в их стихах глубокое проникновение в смысл бытия, скрывающийся за внешней повседневностью.

Обращение к диалогу не случайно. Диалог, начиная с античности, – в центре внимания философов. Диалоги Платона – яркий пример разговора двух и более персонажей, в споре которых рождается истина. Даже диспут, заменивший собственно диалог в Средние века, в скрытом виде содержал в себе диалогические тенденции. Диалогические построения Дидро в XVIII в. служили выявлению противоречивости мышления, а диалоги Фейербаха в XIX в. разбирали отношения Я и Ты в человеческом роде.

---

<sup>1</sup> Рильке Р.М. Лирика. М.; Л., 1965. С. 188.

<sup>2</sup> Рильке Р.М. Лирика. С. 180.

Тот вклад, который М. Бубер внес в сокровищницу европейской цивилизации определяется одним важным словом: гуманизм. После первой мировой войны, в 20-е гг. прошлого века, когда человек обнаружил, что развитие разума (науки) вовсе не несет с собой всеобщего процветания, а, нередко, наоборот, усиливает угрозу человеческому существованию; когда разобщение людей, выразившееся в войне, достигло, казалось, своей наивысшей точки, призыв к человеколюбию, к дружескому и любовному отношению к себе подобным прозвучал очень своевременно.

Первая мировая война породила пессимистические настроения, ремарковская дружба трех товарищей стала казаться крохотным островком в безбрежном море отчужденности. Голоса М. Бахтина («К философии поступка», 1921), М. Бубера («Я и Ты», 1923), М. Хайдеггера («Бытие и время», 1926) прозвучали в унисон, отыскивая выход из этого кризисного состояния упадочнического миронастроения. Книга М. Бубера «Я и Ты», казалось, намечала такой выход.

Бубер говорит: надо попытаться открыть в себе врожденное стремление отнестись ко всему, что окружает тебя, как к своему другу, без которого твое существование не только неполно, но даже и вовсе невозможно. Находящийся рядом со мной другой человек – Ты – это Другой, в общение с которым не только с необходимостью, но и с горячим желанием включается каждый индивид, каждое Я. По Буберу, отношение Я и Ты является основным в мире, оно противостоит отношению Я–Оно, закрывающему смысл существования каждого. В точном своем понимании Оно – это вещь, объект; отношение Я–Оно характеризует отношение человека к предметам внешнего мира; они ему необходимы, но не проникают в душу. И мир тоже равнодушен. В соотношении с Оно изменяется само Я: оно съеживается до одномерности познающего и использующего субъекта. В таком понимании Бубер усматривает сведение богатства Я лишь к двум тесно связанным функциям – познанию и использованию. Оно овладевает Я и составляет с ним основное слово Я–Оно. Человек в этом случае «встаёт перед вещами, но не лицом к лицу с ними в потоке взаимодействия». Он склоняется над отдельными вещами либо с превращающей их в объект лупой, либо направляя на них объективирующий бинокль. Вещи изолируются в наблюдении, они даже могут объединяться, но без их исключительности и без связи их в мировое единение. Человек познает вещи как сумму свойств; он располагает их в пространстве и времени; каждая получает свой срок, меру, обусловленность. Вещи

для человека состоят из свойств, события – из мгновений; вещи ограничены другими вещами, а события – событиями. Этот мир в известной степени надежен, упорядочен, прочен. Не один раз Бубер подчеркивает, что связь человека с миром Оно включает в себя познание, которое вновь и вновь организует этот мир, его использование и реализует многообразное его назначение. Это поддерживает облегчение и оснащение человеческой жизни. Отношение Я–Ты – это совершенно другое, сокровенное, внутреннее, духовное отношение. Так можно рассматривать и вещи, но они тогда берутся не в их внешности, не в совокупности свойств, а в их сущности; каждая вещь выступает как сущность. Мир не вне тебя, но, как пишет Бубер, шевелится в твоей глубине. Лишь имея в себе этот мир, имеешь настоящее. Японский исследователь Нвоко уточняет противопоставление отношения Я–Оно отношению Я–Ты: как основное слово Я–Оно образует мир **опыта**, пишет он, так образует основное слово Я–Ты мир **отношения**. Слово «опыт» обозначает здесь мир науки, мир господства познающего разума. Тогда как мир Я–Ты это относящееся не к познанию, а к внутренней интимной связи отношение. Для обозначения этого различия Бубер употребляет два как будто совершенно одинаковых и в то же время отличных по оттенкам немецких слова: слово *Verhältnis* означает отношение, которое может быть внешней связью, пропорцией, что указывает на вещи, это Я–Оно; слово *Beziehung* – это реальное взаимодействие, подразумевающее субъектов<sup>3</sup>. «По Буберу, было бы ошибкой одинаково рассматривать Я–Оно и Я–Ты как просветы бытия и ставить их на одну доску. Я–Оно нельзя понять без начального (отношения), не учитывая Я–Ты. . . , если мы мыслим бытие, то мы должны открыть Ты»<sup>4</sup>. В истинной жизни человека возникает задача превратить отношение Я–Оно в отношение Я–Ты. Возможность превращения Оно в Ты существует; потому что Бог создает человека именно в установке на Другого; сам Бог нуждается в другом человеке; он нуждается в человеке не меньше, чем человек нуждается в нем.

Бубер – теологический философ, кроме того он сторонник хасидизма, одного из течений иудаизма, и толкователь Библии. Для него призыв «Адам, где ты?!» звучит и тревожно, и требовательно. И стремление человека разговаривать с Богом совмещается с задачей вслушиваться в его призыв.

---

<sup>3</sup> См.: *Nwoko M. Die Philosophie als verantwortungsfordernder Dialog. Köln, 1999. S. 35–36.*

<sup>4</sup> *Smith P.C. Das Sein des Du. Heeldelberg, 1966. S. 89.*

От Бога исходят призыв и повеление, человек отвечает созерцанием и принятием. Но Бог создает человека таким, что тот вступает в общение не только с ним, но и со всем существующим, потому что Бог создал всё, и всё находится в нем. Вступая в отношения с Миром, человек начинает общаться и с Богом. В каждом Ты, т. е. в том, в ком Я кровно заинтересован, содержится вечное Ты, т.е. Бог.

Надо сказать, что призыв к общению с Миром как с Ты находится в русле современного требования со-существовать с природой. На задний план отходит фихтеанское и марксово понимание человека как господина природы, переделывающего её как угодно. Нет, человек должен относиться к природе как к со-существующему рядом с ним и развивающимся по своим законам бытию. Диалог с природой, а не подчинение её начинает признаваться определяющим.

Общение с неживыми природными формами, с живыми и с человеком – это разные виды отношения, поднимающиеся от низшего к высшему.

Сначала Бубер обращает внимание на то, что тяга к общению заложена в исходном (априорном) стремлении к нему человеческого существа. Глаз устроен так, что он перебегает с одного предмета на другой, желая остановиться на чем-то; рука устроена так, что к ней хочет прильнуть какой-то предмет. Правда, и у животных это есть: кошка с удовольствием играет с клубочком, глаза животных также останавливаются на разных предметах. Отличие человека в том, что он осознает свое отношение и стремится к осознанному общению.

С неживыми предметами природы человек вступает в отношение, и не только как с Оно, так сказать, как с безличным элементом, но, как с Ты. Хотя, по Буберу, это доречевое общение; дерево, например, может выступить для человека так, что оно уже больше не Оно; я могу его, конечно, рассматривать и как Оно – анализируя его части, осмысливая его как зрительный образ колонны, как экземпляр некоего вида и т. д. Но может случиться, говорит Бубер, что я буду вовлечен – благодаря воле и благодати (снизошедшей на меня) – в **отношение** с ним. Тогда это дерево больше не Оно, власть исключительности захватила меня, я воспринимаю дерево как нечто близкое себе.

Бубер приводит и другой пример: в жужжании наборной машины наборщик слышит благодарность за то, что починил её, и довольство; в жужжании и шорохе ее движений он чувствует близость Другого, который ему отвечает.

В чем состоит такое отношение, Бубер отвечает указанием на то, что в тебе что-то происходит. И на более важные вопросы об отношении с живыми существами и с людьми Бубер отвечает так же: вступать в отношение значит чувствовать, что в тебе что-то случается, что ты выходишь из него в чем-то обогащенный. В отказе от возможности выразить такое отношение в четких философских понятиях чувствуется влияние Мейстера Экхарта, которого Бубер считал одним из своих учителей. Но это не до конца так, поскольку Бубер все время подчеркивает, что это нерациональное отношение, но оно не мистично.

Суть его он пытается далее раскрыть на отношении с живыми существами. Хотя речь идет также о доречевом отношении, связь между человеком и Другим ощущается более отчетливо. Бубер упоминает о том, что глаза животных наделены способностью говорить необычным языком; глаза животных, пишет философ, выражают «тайну их заточения в природе», их страстное желание становления. Животные хотят открыть нам себя, они стремятся и этому, но не достигают полного проникновения в нашу душу. Бубер употребляет в этом случае очень любопытное метафорическое выражение: «язык» животных – это «запинание природы при первом прикосновении духа». В домашней кошке, в её глазах мы увидим взгляд, полный изумления и вопроса, чего совсем нет у неприрученного зверя. Кошка как бы спрашивает: «Разве есть тебе дело до меня? Возможно ли, что ты имеешь в виду именно меня?» – и она смотрит на меня так, что я без слов воспринимаю её вопросы. Она хочет вступить со мной в контакт, хочет стать близкой мне. Только что мир Оно окружало меня и зверя, но вот оно сменяется отношением Я–Ты и вновь гаснет, тонет в мире Оно. Однако на краткий миг я воспринимаю Другого, нежели Я, и ощущаю как Другое хочет войти со мной в отношение. Зверь погружается затем в тревогу – без языка и почти без воспоминаний. Я же думаю о бесконечной недолговечности нашего отношения и вспоминаю о нем.

Везде и во всем Бубер хочет показать, что мы живем не в чужом, а в дружеском мире, который открыт для нас. И это сегодня исключительно важно.

Другой факт общения с живым, приводимый мыслителем, это пример с лошадью. Когда он, мальчик 11-ти лет, приходил в конюшню, чтобы погладить своего любимого серого коня, он чувствовал отклик Другого; он ощущал в прикосновении чужой кожи живую жизнь, чувствовал, что с его кожей граничит элемент самой жизнен-

ности, нечто, что совсем не Я, а Другое, но оно допускало меня к себе, доверялось мне, просто общалось со мной. Благодаря напряженному усилию моего внутреннего действия мир и всё существующее в нем приближается ко мне, находит во мне отклик и что-то говорит мне о том, что я не одинок.

Бубер старается разными способами и различными словами донести до каждого мысль о том, что мир, все его существа, близок нам, включен с нами в тесное и теплое взаимоотношение. Для того мира Оно, которое разрастается благодаря непрерывному развитию технологий, вхождению человека в чужую для него связь с машинами, с сырьем, когда он не всегда понимает, что выходит из его рук, задача смены внешнего взаимодействия связью с животрепещущим, теплым, чутко откликающимся Ты – это выход из мира отчуждения. Расширение промышленности, создание учреждений хозяйства и культуры увеличивает власть Оно. Как правило, пишет Бубер, у каждой культуры мир Оно шире, чем у предыдущей и, несмотря на все остановки и даже некоторые движения назад, в мире отчетливо прослеживается рост Оно. Надо сравнивать при этом степень дифференциации общества и уровень технических достижений; рост их обоих расширяет объективный мир.

Связь человека с миром Оно основывается на познании, которое усиливает власть человека над природой, улучшает и облегчает его жизнь. Именно это обычно имеют в виду, когда говорят о прогрессе. Правда, жизнь человека в духе, полагает Бубер, прямо с этим не связана, скорее, напротив, под властью Оно эта жизнь как бы скрывается за мощью изобретений и открытий. «Развитие способности к познанию и использованию сопровождается обычно ослаблением способности к отношению – той единственной способности, благодаря которой становится возможной духовная жизнь человека»<sup>5</sup>. Человек не может жить без Оно. Но если он живет только с Оно, то он еще не человек, говорит философ.

Отношения Я–Оно и Я–Ты это два принципиально разных отношения даже с одним и тем же, как мы видели предметом; Я–Ты априорно в человеке, оно вложено в человека Богом для единения со всем, что существует, для всемирного единства. Но особенно актуальным такое единение становится для нашего столетия вследствие усиливающихся разногласий между разными конфессиональными, идеоло-

<sup>5</sup> Бубер М. Я и Ты. М., 1993. С. 25.

гическими и расовыми структурами, отчуждение каждый раз преодолевается, благодаря вложенному Богом стремлению, но к этому надо стремиться.

Отношение Я–Ты между людьми заслуживает, согласно Буберу, особого внимания. Бубер не принимает ни индивидуалистической, ни коллективистической интерпретации: он считает, что индивидуализм занимается лишь частью человека, а коллективизм рассматривает его как часть. Он думает, что тот и другой способы выражают чувство космической и социальной бездомности, страхом перед земной жизнью, что и породило такой тип одиночки, какой раньше не существовал. Человек ощущает, что он брошен на произвол судьбы. «Державный момент человеческого мира – это человек и человек. Особенность человеческого мира надо усматривать, именно во взаимоотношениях между человеком и другим, в том “нечто”, которое невозможно обнаружить более нигде в живом мире»<sup>6</sup>. Прежде всего здесь важен момент «встречи». Связь Я–Ты устанавливается как ниточка, связывающая две души. Каждая встреча – это знак мирового порядка. Встречи не связаны друг с другом, но каждая служит порукой твоего единения с миром. Ты говоришь Другому Ты и отдаешь себя; он говорит тебе Ты и тоже отдает себя. С ним ты остаешься один на один, и он помогает тебе удержаться в твоей глубине. Мое общение с Ты – это сокровенная связь. «Что представляет собой вечный, сейчас и здесь присутствующий, коренной феномен, который мы называем откровением? Он состоит в том, что человек выходит из момента высшей встречи уже не таким, каким он вступил в него; момент встречи не переживание, здесь что-то происходит. Человек, который выходит из сущностного акта чистого отношения, имеет в своем существе больше, нечто выросшее в нем, о чем он раньше не знал и чье происхождение он не в силах объяснить. Просто мы приобретаем то, чего раньше не имели, и это – реальность. Человек получает всю полноту взаимности быть принятым и быть объединенным. “При этом он ничего не может сказать о структуре того, с чем он объединен; кажется, что это делает жизнь не легче, а тяжелее, но это благодатная тяжесть смысла жизни. Ничто теперь не может быть лишено смысла. Иначе говоря, встреча с родственным Ты делает весь мир для меня родственным и близким”<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> *Гуревич П.С.* Проблема Другого в философской антропологии М.М. Бахтина // М.М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 92.

<sup>7</sup> *Бубер М.* Я и Ты. С. 65.

Бубер пишет о том, что ты не можешь выразить этот смысл, но он для тебя яснее даже чем твои чувства, и это смысл не какой-то другой, а смысл твоей, этой жизни. «Смысл можно воспринять, но его нельзя познать, его нельзя познать, но его можно осуществить»<sup>8</sup>. Смысл не позволяет отчеканить себя в ясное, всем доступное знание. Как к «встрече» нас не может привести никакое предписание, так из нее не ведет ни одно.

То, перед чем мы живем, откуда и куда идем, – тайна; мы не имеем о ней знания, но чувствуем, что стали свободнее.

– Что же узнают о Ты? – продолжает Бубер.

– Да ничего. Ибо его не изучают.

– Что же знают о Ты?

Только все. Потому что никаких частных о нем больше не знают.

Ты встречает меня через благодать – его нельзя обрести в поиске. Но когда я говорю ему основное слово, это есть акт моей сущности, акт, которым осуществляется мое бытие. Ты встречает меня. Но я вступаю в непосредственное отношение с ним. Следовательно, отношение – это значит одновременно быть избранным и избирать, оно одновременно страдательно и активно»<sup>9</sup>. Так Бубер хочет высказать очень важную для него мысль: он хочет сказать, что не все отношения сводятся к познанию.

Дело в том, что господство науки в духовной жизни общества в XVII–XX вв. привело к убеждению, что единственным видом рационального отношения является познание. Все то, что выходит за эти рамки, кажется иррациональным, мистическим. Хотя искусство и нравственность, например, – не познание, однако воплощают иной разум, иной тип разумения, и об этом сказал уже Кант; *понимание* человека человеком – тоже не познание, здесь трудность состоит в том, чтобы найти ему адекватное выражение. Бубер склоняется к тому, чтобы отождествить сферу разумного только с познанием, поэтому для обозначения понимания он прибегает к *откровению*, но этот термин его тоже не очень устраивает, и он уточняет, что так обозначается не мистическое, но фактическое. Бубер чувствует, – и в этом его заслуга – что XX век ставит на очередь задачу постижения самого человека, а не только мира вещей. И такое постижение не есть познание – «Человека, которому я говорю Ты, я не познаю, но я нахожусь к

<sup>8</sup> Бубер М. Я и Ты. С. 66.

<sup>9</sup> Бубер М. Я и Ты. С. 10–11.

нему в святом основном слове, и только выйдя из этого отношения, я буду снова познавать его. *Знание* есть отдаление Ты»<sup>10</sup>.

Знание, согласно Буберу, есть отдаление человека, потому что оно дает нам сведения о вещах, становящихся близкими лишь иногда. Только **отношение Я–Ты**, а не познание, выражает подлинную близость людей. Остро восприняв запросы эпохи, Бубер противопоставляет познанию – «отношение», но, будучи религиозным философом, он все же хочет найти особые ненаучные, скорее, религиозные формы обозначения межчеловеческих связей – это и «откровение», и «встреча», и «близость», и «переживание».

Сложность позиции М. Бубера состояла в том, что он был первым, осознавшим необходимость диалога в XX веке, и ему очень не хватало адекватных терминов. Да, трудно объяснить и описать отношение Я–Ты, но ведь и чувство, скажем, любви, особенно любви с первого взгляда объяснить и описать невозможно. Чувствуешь просто: что-то связывает тебя с другим человеком. Правда, согласно Буберу, ссылка на любовь при описании отношения не помогает, так как в ней присутствуют требования двух монологичных личностей, да и чувства, как говорилось, не раскрывают смысл «встречи».

«Отношение» каждый чувствует то как «дуновение», то как «борение», но каждый раз как «близость». Трудность обозначения остается, хотя на начальный пункт отношения Бубер постоянно обращает внимание; он отказывается от гносеологических объяснений, ссылается на повседневные происшествия. Например, ты идешь по улице, и мимо тебя проходит огромное количество людей, ты не задерживаешься взглядом ни на одном из них. И вдруг совершенно неожиданно ты ощущаешь на себе чей-то взгляд, ты оборачиваешься и сталкиваешься глазами с другим взглядом. Вы смотрите глаза в глаза, и ты чувствуешь, как в тебе что-то дрогнуло, ты почувствовал нечто близкое, нечто, отвечающее тебе. Или то же самое: ты сидишь в бомбоубежище среди множества людей, но вот ты сталкиваешься с кем-то взглядом и понимаешь, что тебе подан знак близким с тобой существом. «Встреча» это начало диалога Я и Ты, начальный пункт постижения Иного, Другого. «Если я обращен к человеку как к своему Ты, если я говорю ему основное слово Я–Ты, то он не вещь и не состоит из вещей»<sup>11</sup>. Если я сталкиваюсь с другим человеком, то я всегда говорю не о нем, а с ним (эта идея будет затем развита М. Бахтиным). И

---

<sup>10</sup> Бубер М. Я и Ты. С. 9.

<sup>11</sup> Бубер М. Я и Ты. С. 9.

далее: человека, которому я говорю Ты, я *не познаю* – именно потому, что он *не* находится, подобно вещам, в причинно-следственных отношениях со мной.

Причина и следствие характеризуют как раз познание; эти категории – вехи на пути движения научного разума, а Я отношусь к Ты не как к внешнему познаваемому предмету, а как к субъекту, что включает в себя свободную длительность отношения. «Свободная длительность» – такие «непознавательные» выражения характеризуют сокровенную связь Я–Ты.

Что человека, с которым я общаюсь, я не познаю, было известно со времен Канта и Фихте, но Бубер все время ищет для общения новое подходящее слово, и находит его также в «переживании», хотя ведь чувство, как было сказано, тоже смысл общения не выражает. Это, скорее, такое состояние, когда я разрешаю другой личности, субстанционально касающейся моей души и волнующей её, войти в мою душу. Другая душа не имманентна моей, но она ей созвучна, она ей отвечает.

Отказавшись от категорий познающего разума, Бубер не хочет прибегнуть и к мистическим объяснениям, хотя термины «откровение», «переживание», часто употребляемые им, по крайней мере близки букве мистики. В итоге Буберу не удается найти адекватных выражений, и он, как говорилось, заменяет их описаниями и сравнениями. Так, он сравнивает отношение Я–Ты с состоянием полной *внешней* пассивности при *внутреннем* активном действии: «Человек, вступивший в отношение, не говорит ни слова, не шевелит ни одним пальцем. И все-таки он что-то делает. Освобождение произошло без его участия, произошло неизвестно откуда, но теперь он совершает нечто, он устраняет свою сдержанность, над которой властен лишь он (? – Т.Д.). Никому, даже самому себе, не может он сказать, что он узнал. Да и что знает он о другом? Знание и не нужно. Ибо там, где устанавливается открытость, пусть даже не на словах, прозвучало священное слово диалога»<sup>12</sup>. Это пояснение – «не на словах» – Бубер употребляет достаточно часто, но оно вызывает новые вопросы. Диалог «есть отношение людей, выражающееся в их общении. Отсюда следует, что даже если можно обойтись без слов, без сообщения, одно должно в любом случае необходимо присутствовать в диалоге – *взаимная направленность внутреннего действия*»<sup>13</sup>. Как видим, призна-

<sup>12</sup> Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 96.

<sup>13</sup> Бубер М. Два образа веры. С. 99 (курсив мой – Т. Д.)

ется взаимная направленность действия, но куда? – во-вне. Но выходит ли она во-вне?

Многие исследователи обращают внимание на то, что, несмотря на трудность выражения, «отношение Я–Ты является фундаментальным, более того, оно становится главным онтологическим принципом существования Я и Ты. Если у Хайдеггера первично бытие, то у Бубера первично именно отношение»<sup>14</sup>. Отношение, по Буберу, есть онтологическое сущностное отношение, в которое человек входит непосредственно, всей своей сущностью и своим настоящим в противоположность всему другому. И осуществляется это посредством встречи. И далее: «Диалогичность должна стать фундаментальным антропологическим определением человека»<sup>15</sup>. *Выхождение во-вне* как будто признается, ибо без него невозможно установить состояние «Между», которое занимает центральное место в философии Бубера: Диалог «это прежде всего нечто, возникающее между существом и существом, подобное чему нельзя найти нигде в природе... Она (эти искомая величина) делает человека человеком... Она коренится в том, что существо мыслит другого как *другое*, как именно *это*, определенное, иное существо, чтобы соединиться с ним в сфере, простирающейся за пределы их собственных сфер. Эту сферу, возникшую с тех пор, как человек стал человеком, я называю сферой «Между» (*des Zwischen*). Реализуя себя в весьма различной степени, эта искомая величина тем не менее является первичной категорией человеческой действительности»<sup>16</sup>. «Между» обретается там, где отношения между человеческими личностями локализируются не во внутренней жизни индивидов, но между ними. «Между» – не вспомогательная конструкция, но истинное место и носитель межчеловеческого события<sup>17</sup>.

Этому понятию уделяют важное внимание многие исследователи творчества М. Бубера. «Для Бубера принцип “Между” является онтологическим признаком данного. Это – онтологический базис связи Я с Ты – онтологическое *a priori* для диалогического посредника, для существования Я–Ты мира. “Между” есть сфера, в которой устанавливается существование человека как человека, но оно еще непонятно (в том смысле, что не является понятием познающего разума – Т.Д.);

---

<sup>14</sup> Nwoko M. Die philosophie als... S. 36.

<sup>15</sup> Nwoko M. Die philosophie als... S. 42.

<sup>16</sup> Бубер М. Два образа веры. С. 230.

<sup>17</sup> Бубер М. Два образа веры.

оно есть первичная категория человеческой действительности»<sup>18</sup>. «Между» перешагивает субъективность благодаря тому, что образует место, где встречаются Я и Ты. Встреча имеет место не в субъекте, так как это представляло только Я, и не в Ты, которое ему встречается. Это не может быть местом в объекте, но – в царстве бытия, в царстве онтологического события, не в объективном мире<sup>19</sup>.

Кажется все достаточно ясно. Но вскоре возникает некоторая неясность.

Дело в том, что Бубер считает ослабляющим человеческую духовность не только выход индивида во внешнюю сферу производства, организацию управления хозяйством и политикой; даже выход во-вне субъекта в попытках установить связь Я и Ты оценивается как будто так же, в том числе и ответ Ты, направленный к Я. «Чем сильнее ответ, тем сильнее он связывает Ты, принижая его до объекта. Только молчание с Ты, молчание всех языков, безмолвное ожидание в не оформленном, в нерасчленном, в доязыковом слове оставляет Ты свободным, позволяет пребывать с ним в той затаенности, где дух не проявляет себя, но присутствует. Всякий ответ втягивает Ты в мир Оно. В этом печаль человека и в этом его величие»<sup>20</sup>. Теперь мы видим, что выход за границы Я и Ты оценивается негативно. Почему же?

Отношение человека к внешнему миру и к себе всегда двуединое отношение; ограниченному действию во-вне соответствует ограниченное отношение к самому себе. Бубер разрывает это единство. Для него подлинно человеческим всегда остается внутреннее состояние, внутренняя жизнь.

Но как тогда быть со сферой «Между»? В итоге Бубер все время колеблется между стремлением заключить подлинно человеческое во-внутри человеческого существа, во-внутри человеческого духа, и желанием вывести его во-вне. Без «внешнего» нет «Между», без «внутреннего» нет «сокровенного». Причиной подобного недоверия к «внешнему» является опять-таки отождествление «внешнего» с объектом, с познанием.

В этих же пояснениях мы неожиданно находим и отказ от словесного общения: «Диалог между людьми, хотя он обычно находит свое выражение в звуке, в слове, ... может вестись и без знаков, правда, не

<sup>18</sup> *Nwoko M.* Die philosophie als... S. 38

<sup>19</sup> *Nwoko M.* Die philosophie als... S. 40.

<sup>20</sup> *Бубер М.* Я и Ты. С. 26.

в объективно постигаемой форме. К его сущности относится как будто еще некий внутренний элемент общения. В свои высшие моменты *диалог выходит и за эти границы*. Он совершается вне сообщаемого или доступного сообщению содержания, даже самого личного по своему характеру, и все-таки не в виде “мистического”, а в полном смысле слова, пребывающего в общем людей и в конкретной временной последовательности события<sup>21</sup>.

Если на ранних стадиях отношения Я–Ты бессловесное общение преобладало, и слово родилось в общении человека с человеком, то теперь вновь утверждается, уже на этой ступени, общение без слов. Что заставляет Бубера вновь вернуться к нему? – Может быть, то, что в слове выражается мысль и с ее помощью познание, а «отношение» непознаваемо и потому более адекватно в бессловесном виде? Но если отказаться от слов, то как вести диалог? Как ставить вопросы и отвечать на них? Мало помогает здесь утверждение, что «для разговора не нужен язык, не нужен даже жест. Язык может быть лишен всех чувственных знаков и оставаться языком». Язык без слов и без жестов? – Это опять-таки «фантастическая», по словам Бубера связь Я и Ты, устанавливаемая в «откровении». «Откровение» выступает у Бубера как волшебный ключик, открывающий тайны отношения, но непостижимый. И как тогда обстоит дело со «вслушиванием»? – Ведь человек вслушивается в голос Бога. Может быть, здесь и не надо слов, – но ведь иудей вслушивается в голос Библии, в голос Бога. Да и Бог творит все вещи путем **называния**. И вопрошает: «Где ты, Адам?».

Мы столкнулись, таким образом, с некоторыми противоречиями внутри концепции, которые Бубер как бы не замечает. Они остаются неразрешенными.

Однако со вслушиванием со словами или без них, отношение с Богом у Бубера на первом месте в его философии.

Онтология Бубера, напомним, теологическая; признается, что, действуя со всеми предметами, общаясь с Ты, Я устанавливаю отношение и с вечным Ты.

Бог необходимо присутствует в каждом акте бытия человека. Ведь для того, чтобы стать личностью, уметь принимать самостоятельные решения, а также быть в состоянии перерешить свою жизнь, быть за неё в ответе, каждый должен отнестись к ней как к завершенному це-

---

<sup>21</sup> Бубер М. Два образа веры. С. 230.

лomu, должен посмотреть на неё как бы со стороны. Эта «сторона» и есть другая жизнь, вечная жизнь. Без представления о вечности, о Боге не может быть личности, так думает Бубер.

Но человек – не просто создание Божье, он нужен Богу, он – его собеседник, партнер по диалогу. Толкуя Библию как воззвание Бога к человеку, Бубер приходит к пониманию их связи через творение: «Творение – оно происходит с нами, оно пламенем внедряется в нас, пламенем охватывает нас, мы трепещем и слабеем, мы покоряемся. Творение – мы участвуем в нем, мы встречаем Творца, отдаем Ему себя, помощники и сподвижники»<sup>22</sup>.

Можно подумать, что, сотворяя Мир и человека, Бог вкладывает в последнего дух творчества, так что человек начинает создавать новый мир. Но творчество относится у Бубера только к отношению Я–Ты; в мир оно не входит никак, так как, вспомним, выход во-вне – ослабление подлинно человеческого. В таком толковании – известная ограниченность Бубера. Человеческий акт творчества для него это творение связи с другими людьми, сотворение открытости, диалога.

Каждое единичное Ты – прозрение вечного Ты, через каждое единичное Ты основное слово обращается к Ты вечному. Врожденное стремление к Ты не воплощается в единичном Ты, но движется через него к Богу. Не требуется отбрасывать чувственный мир как мир кажимости; есть только один мир, который мы воспринимаем как двойственный – как Оно и как Ты, и чтобы отнестись к нему по истине, надо снять «заклятие изолированности». Тогда и проявится Ты.

Религия выступает для Бубера как образ всей культуры. Бог служит гарантией подлинной человечности.

Бог – это начало и конец всего. Бог создает все, создает человека, вкладывает ему в душу желание входить в отношение, желание творить. Полностью адекватного познания Бога мы не достигаем – у нас нет для этого соответствующего органа. Но нужное нам для того, чтобы в мире появился смысл, мы обретаем.

Уже говорилось о противоречии в понимании языка, с которым мы сталкиваемся, когда стремимся к Богу. В божественном творении есть язык: Бог создает все вещи путем называния; он и с человеком как будто общается словесно. На свой вопрос «Где ты, Адам?» Бог ждет ответа. В то же время Бубер утверждает, что мы говорим с Ним лишь тогда, когда всякая речь умолкает в нас<sup>23</sup>. «Человек может воз-

<sup>22</sup> Бубер М. Два образа веры. С. 96.

<sup>23</sup> Бубер М. Два образа веры. С. 95.

дать должное отношению к Богу, только если он соответственно своим силам, соответственно мере каждого дня, заново воплощает Бога в этом мире,.. точная гарантия длительности состоит в том, что чистое отношение может быть осуществлено превращением существ в Ты, их возвышением до Ты, чтобы святое основное слово звучало в них всех»<sup>24</sup>. Но и теперь остается неясным, *звучит* ли оно в словах? Или здесь ключ – вновь откровение?

Неясностей в работах Бубера немало. Причиной их является отчасти его отказ не столько от гносеологических, сколько вообще от рациональных понятий, а отчасти не всегда удачный выбор новых определений. Не разум и не чувства, по Буберу, выражают суть диалога; для этого подходят такие слова, как «встреча», «переживание», «откровение» и др. Но они, по Буберу, повторим, не относятся к сфере мистического; скорее, их сфера – это сфера духовного, скрытого за житейской повседневностью. Такие неясности часто оставляют некоторое чувство неудовлетворенности.

Однако главное, что хотел сделать Бубер, он сделал: он призвал человека к единению с себе подобными, к стремлению увидеть в другом человеке родное существо. И не только в человеке, и не только в животном. М. Бубер был первым в XX веке, кто заговорил о близости человека всему миру. И это объединяет исследователей творчества Бубера.

Бубер велик тем, что, как замечает Г. Марсель, он – критик существования одиночки. При всех разногласиях веры, уверений, рассуждений, он надеется на общность не буквы, но Духа человечества. Гуманизм – сущность его творений, и мы благодарны ему за это.

## 2. М.М. Бахтин и культура

В семидесятые годы огромное впечатление на читающую публику произвела статья М.М. Бахтина, опубликованная в «Новом мире», о взаимодействии культур. Вопрос об их взаимосвязи, конечно, ставился и раньше: и Вико, и Шпенглер, и Тойнби пытались дать на него ответ. Но эти авторы или совершенно разводили культуры в разные стороны, так, чтобы они не соприкасались, либо, в гегелевском духе, подчиняли одну культуру другой. М.М. Бахтин представил совершенно новую точку зрения, согласно которой исторически разные

---

<sup>24</sup> Бубер М. Я и Ты. С. 50.

культуры существуют одновременно в Большом времени – во времени Культуры – и обязательно вступают во взаимодействие, в диалог друг с другом. Эти мысли завладевают М.М. Бахтиным с начала 20-х гг., когда он задумывается об отношениях героев в произведениях Ф. Достоевского и уясняет сущность новоевропейской и средневековой культур. Он видит, что произведения великих мастеров, созданные в разные эпохи и олицетворяющие их, не подчиняются известному гегелевскому принципу «снятия»: Одиссей не «снимается» Гамлетом, а тот – Анной Карениной; нет, все эти герои существуют рядом друг с другом как равноценные. Поэтому и разные культуры, представленные в них, также сосуществуют и соотносятся друг с другом через вопросы о смысле бытия человека, о его свободе, о конечной направленности его поступков и т. д. Представления о роке царя Эдипа пересекаются в нашем сознании с представлениями об объективной необходимости князя Болконского, да и эти культурные герои – через нас – спрашивают друг друга об этом давая разные, но взаимодополнительные ответы. Исходя из этого, М. Бахтин уточняет свои мысли о связи и взаимодействии разных культур: «Произведения разбивают грани своего времени, живут в веках, т. е. в *Большом времени*, причем часто (а великие произведения – всегда) более интенсивной и полной жизнью, чем в своей современности... Жизнь великих произведений в будущих, далеких от них эпохах... кажется парадоксом. В процессе своей посмертной жизни они обогащаются новыми значениями, новыми смыслами; эти произведения как бы перерастают то, чем они были в эпоху своего создания... Смысловые явления могут существовать в скрытом виде, потенциально, и раскрываться только в благоприятных для этого раскрытия смысловых культурных подтекстах последующих эпох. Смысловые сокровища, вложенные Шекспиром в его произведения, создавались и собирались веками и даже тысячелетиями; они таились в языке, ... в таких пластах народного языка, которые до Шекспира еще не вошли в литературу, в многообразных жанрах и формах речевого общения, в формах народной могучей культуры (преимущественно карнавальных), слагающихся тысячелетиями..., в сюжетах, уходящих своими корнями в доисторическую древность, наконец, – в формах мышления. Шекспир, как и всякий художник, строил свои произведения из форм, ...уже отягощенных смыслом, накопленных им... Шпенглер представлял себе культуру эпохи как замкнутый круг. Но единство определенной культуры – это *открытое* единство... В каждой культуре

прошлого заложены огромные смысловые возможности, которые остались не раскрытыми, не осознанными и не использованными на протяжении всей исторической жизни данной культуры... Дистанция во времени, которая превратила греков в древних греков, имела огромное преобразующее влияние: она наполнена раскрытиями в Античности все новых и новых смысловых ценностей, которых греки сами не знали, хотя сами и создавали их...»<sup>25</sup>.

К этому выводу Бахтин приходит не на основе литературного анализа: это не лингвистический, не филологический, не литературоведческий или какой-либо иной специальный анализ, признается Бахтин; следует назвать его *философским*, потому что он находится как бы между всеми, и позволяет исследовать такие всеобъемлющие структуры, как культуры.

В связи с этим Бахтин уясняет себе особенные черты эстетической сферы: в эстетике – в литературных и музыкальных произведениях, в художественных полотнах – речь идет совсем не о *познании*. Конечно, мы можем сказать, что узнали предмет романа «Анна Каренина» как драму любви молодой женщины и офицера, можем сказать, что мы узнали черты характера каждого из них, но смысл этого художественного произведения не в ответе на вопрос: *что* изображено, а, скорее, в ответе на вопрос: *как*. Как соотносятся переживания героини и героя, как они общаются друг с другом, какие размышления охватывают их, какие мысли они высказывают о себе, о жизни, о судьбе. И Бахтин проводит кардинальное различие между научной и эстетической сферами. В науке господствует познающее мышление, оно изучает вещи и высказывает о них истинное знание; здесь *одна* истина, нескольких быть не может, и закономерности предмета включаются в закономерности мысли. В эстетике же речь идет не о познании, а о *понимании* двух или нескольких сознаний (согласно Бахтину, термин сознание тождествен термину личность), об их согласии и несогласии друг с другом, причем это согласие или несогласие касается не каких-то второстепенных вопросов, а самых фундаментальных проблем человеческой жизни. Научное, познающее мышление монологично (одна развивающаяся линия мысли охватывает одну истину), понимающее же художественное мышление – диалогично (говорит о пересечении разных, одинаково ценных толкованиях о жизни).

Научное мышление противостоит художественному, там речь – о

---

<sup>25</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 331–332.

вещах, здесь – о людях, но каждое из них не устраняет другое, а нацело определяет мышление человека, подобно тому, как изображение человеческого лица ан фас и в профиль каждый раз дает целостное изображение человеческого лица.

Следующий шаг М. Бахтина состоял в дальнейшем выяснении смысла диалогических отношений: диалог это не просто отрицание или же согласие, как его понимает банальное сознание. «Диалогические отношения – это почти универсальное явление, пронизывающее всю человеческую речь и все отношения и проявления человеческой жизни, вообще все, что имеет смысл и значение. Где начинается сознание, там начинается диалог»<sup>26</sup> и далее: «Доверие к чужому слову, благоговейное приятие (авторитетное слово), ученичество, поиски и вынуждение глубинного смысла, согласие, его бесконечные градации и оттенки (но не логические ограничения и не чисто предметные оговорки), наслаивание смысла на смысл, голоса на голос, усиление путем слияния (но не отождествление), сочетание многих голосов (коридор голосов), дополняющее понимание и т. п.»<sup>27</sup>. Непонимание другого выражается в несогласии.

Итак, художественное мышление касается отношений двух или нескольких личностей, (или образов), а поскольку они все разные, и ни одна из них не представляет собой Абсолютный Дух, различные толкования своей жизни и мирового устройства принимаются в точке их соприкосновения, т. е. диалоге.

Бахтин все время ищет более точные понятия, в которых бы отчетливо выразилось отличие его анализа от научно-гносеологического. Он находит их в словах «художественный» и «текстовый». Действительно, ведь дело касается не обыденного поведения обыкновенных людей, а отношений и самосознания героев художественных произведений в критические моменты их жизни.

То же относится к взаимоотношению культур: ведь они тоже представлены в образах героев, дошедших до нас и до других культур и вступивших в диалог. Гамлет задает вопросы о смысле бытия царю Эдипу, а князь Болконский отвечает на них Гамлету. И кроме, как в тексте, мы с их вопросами – ответами не сталкиваемся. «В области культуры *внеаходимость* – самый могучий рычаг понимания. Чужая культура только в глазах другой культуры раскрывает себя полней и глубже (но не во всей полноте, потому что придут и другие культуры,

<sup>26</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. С. 292–293.

<sup>27</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. С. 300.

которые увидят и поймут еще больше), пишет М. Бахтин. Один смысл раскрывает себя, встретившись и соприкоснувшись с другим, чужим смыслом: между ними начинается как бы диалог, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур. Мы ставим чужой культуре новые вопросы, каких *она сама себе не ставила*; мы ищем в ней ответы на наши вопросы, и чужая культура отвечает нам, открывая перед нами новые свои стороны, новые смысловые глубины»<sup>28</sup>.

Вопросы и ответы представлены в тексте и звучат в слове, «Словесный анализ» – следующее определение анализа Бахтина. «Текст как первичная данность всех этих (эстетических – *Т.Д.*) дисциплин и вообще всего гуманитарно-филологического мышления. (Ибо в точных науках тоже есть тексты, но нет в них диалогического слова – *Т.Д.*). Текст является той непосредственной действительностью (действительностью мысли и переживаний), из которой только и могут исходить эти дисциплины и это мышление. Где нет текста, там нет и объекта для исследования и мышления... Гуманитарная мысль рождается как мысль о чужих мыслях, волеизъявлениях. Нас интересует специфика гуманитарной мысли, направленной на чужие мысли, смыслы, значения и т. п., реализованные только в виде *текста*»<sup>29</sup>. В отличие от Бубера, который почти не говорит о творчестве и для которого, если оно и существует, то выражается лишь в стремлении Я к Ты, у Бахтина творческий накал направлен не только на это, но и на создание текста, т. е. на слово<sup>30</sup>.

Итак, художественное мышление – это гуманитарное мышление, изучающее человека и выраженное в тексте. Но текст представляет собой значимые слова. Поэтому анализ текста – это также словесный анализ. «Там, где человек исследуется *вне речи*, исследование перестало бы быть *гуманитарным*, оно стало бы естественно-научным, физиологическим, физическим, биологическим и пр.<sup>31</sup>. «Дух (и свой, и чужой) не может быть дан как вещь (прямой объект естественных наук), а только в знаковом выражении, реализации в текстах, для себя и для других»<sup>32</sup>. «Можно ли найти к нему (к человеку – *Т.Д.*) и к его

---

<sup>28</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. С. 334–335.

<sup>29</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. С. 281–282.

<sup>30</sup> См.: Давыдова Г.А. Концепция творчества в работах М.М. Бахтина // М.М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 115.

<sup>31</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. С. 284.

<sup>32</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. С. 292–293.

жизни (труду, борьбе и т. д.) какой-либо иной подход, кроме как через созданные или создаваемые им знаковые тексты? Физическое действие человека может быть понято как поступок, но нельзя понять поступка вне его возможного (воссоздаваемого нами) знакового выражения (мотивы, цели, стимулы, степени осознанности и т. п.). Мы как бы заставляем человека говорить (конструируем его важные показания, объяснения, исповеди, признания, доразвиваем возможную или действительную внутреннюю речь и т. п.)<sup>33</sup>.

Этим утверждается, что предмет гуманитарного исследования – человек; но его нельзя познать непосредственно; в непосредственности он становится предметом естественных наук; гуманитарий – исследователь нуждается в его речи, в текстах, в слове. Для того, чтобы с ним общаться, разговаривать, требуется слово. И не только литература, но и музыка, и живопись, согласно Бахтину, предметы гуманитарного исследования, когда они доведены до *речи*. Если художник, композитор может стать участником общения (со зрителем, слушателем) то лишь в качестве *замысливающего* свой труд автора, – говорит М. Бахтин, – формирующего свой замысел во *внутренней речи*.

Отличие от М. Бубера, как видим, разительное: у того квинтэссенция диалога все же – молчание; поэтому его анализ человеческих отношений, скорее, религиозный, где существенную роль играет откровение. У М. Бахтина – речь, слово. И, точнее, не текст сам по себе – как говорилось, текст может быть и научным – но текстовая речь, слово, обращенное к слуху воспринимающего его. «Исследователь-гуманитарий достраивает любую речь до произведения художественной литературы»<sup>34</sup>. Она для Бахтина не частный пример, а предмет гуманитарного исследования вообще.

Все особенности бахтинского гуманитарного анализа в полной мере открылись при исследовании творчества Достоевского.

Показывая, как строятся романы Достоевского, Бахтин одновременно убеждается в огромном значении диалога в межлических отношениях, представленных в художественных произведениях. «Вполне понятно, что в центре художественного мира Достоевского должен находиться диалог, причем диалог не как средство, а как самоцель, – пишет Бахтин. – Диалог здесь не преддверие к действию, а само действие. Он и не средство раскрытия, обнаружения как бы уже

<sup>33</sup> Библер В.С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991. С. 80.

<sup>34</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 294.

готового характера человека; нет, здесь человек не только проявляет себя вовне, а впервые становится тем, что он есть, повторяем, – не только для других, но и для себя самого. Быть – значит общаться диалогически»<sup>35</sup>. В последних словах выражено кредо Бахтина: для него диалог – способ становления жизни человека.

В процессе формирования своей концепции Бахтин рассматривал, в частности, противоположность подходов Гёте и Достоевского к разным этапам культуры. В автобиографии Бахтин напишет о различии восходящего движения и сосуществования уже в 1919 г.; к 1929 г. концепция уже полностью сложилась.

Когда после окончания Петербургского университета М. Бахтин оказался в небольшом городке Невеле Псковской области, его взгляды формировались в среде кружка, членами которого были литературовед М. Каган, философ. Л. Пумпянский, поэт В. Волошинов, пианистка М. Юдина и др. Там изучали философию Германа Когена и Канта. Значимым здесь было перенесение акцентов с гносеологических на изучение культуры, на диалогические. Как напишет позже В.С. Библер, «для Бахтина “диалог” – корень и основание всех иных определений человеческого бытия, бытия, обращенного к Ты»<sup>36</sup>. Мы наблюдаем вновь и расхождение, и близость бахтинской и буберовской позиций: у Бубера отношения Я–Ты априорно и выражает сущность человеческих отношений; у Бахтина диалогичность выражает прежде всего само становление личности. Если, по Буберу, диалог может быть бессловесным, то, по Бахтину, диалог всегда облечен в слово и может быть также внутренним словом, внутренней речью. Он не является сообщением о чем-то, а представлен как разговор героя с другими героями кроме того такой разговор – это спор персонализированных идей, сталкивающихся с другими идеями. Диалог как бы втягивает в себя двух и более личностей, и каждая формируется в ответе на высказывания другой (других).

Что кроме историко-филологического (а на деле – философского) анализа произведений и работ Достоевского подталкивало мысль М. Бахтина к диалогу? Это были размышления о судьбах людей, представителей разных этносов и континентов, сплетенных в огне первой мировой войны и сложившихся после неё сложных житейских ситуаций.

Бахтин ясно видит противоположность гносеологического, науч-

---

<sup>35</sup> Библер В.С. Михаил Михайлович Бахтин. С. 27.

<sup>36</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 7.

ного и художественного, диалогического подходов. В этом ключе идет анализ того нового общения героев, который ввел Достоевский в своих романах. Изучение того, как рассматриваются романы Достоевского М. Бахтиным – это одновременно понимание того, как складываются взгляды самого Бахтина. Книга «Проблемы творчества Достоевского» (1929 г.) впервые представляет бахтинскую позицию в целом. Что нового внес Достоевский в романную поэтику Нового времени? – ставит вопрос М. Бахтин и отвечает: «Достоевский – творец *полифонического* романа... Слово героя о себе самом и о мире так же полномерно, как обычное авторское слово... Ему принадлежит исключительная самостоятельность в структуре произведения, оно звучит как бы *рядом* с авторским словом и особым образом сочетается с ним и с полноценными же голосами других героев»<sup>37</sup>. Это означает следующее.

Достоевский ставит свое слово автора не выше слов (о самих себе и о мире) своих героев. Собственно говоря, авторского слова, которое подытоживало бы, оценивало бы речи героев и нет; авторская позиция выражается в том, чтобы так расположить отношения героев, так построить их диалог, чтобы было видно, по каким фундаментальным проблемам они спорят. Автор как бы не знает (и на самом деле не знает, так как речь идет о последних основаниях человеческого бытия) окончательной истины. Его дело – показать, на какие вопросы одного героя отвечает другой герой; его дело облечь смысл бытия в личностное самосознание. Герой знает о себе всё, автор не может сказать о нем ничего, чего бы не знал он сам о себе, и функции автора, скорее, говорить не о нем, но с ним.

У Бубера диалог признавался врожденным; точнее – Ты было как бы вживлено в Я, и само существование Я было невозможно без существования Ты; они уже в качестве сложившихся существуют рядом. Однако в чем они необходимы друг другу, не выясняется до конца, в чем состоит их диалог – неясно; фактически значение имеет только момент «встречи» Я и Ты, их «открытость» друг другу. У Достоевского, показывает далее Бахтин, герои не только сталкиваются друг с другом, но формируются как личности благодаря своим разговорам. Обнаруживается, что ответ одного неполон без ответа другого (третьего и др.). Это и показывает, что диалог необходим как само бытие каждого. Видно, что Ты (они) включено в бытие Я; при этом

---

<sup>37</sup>Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 33.

это не необходимость простого существования одного для другого, но необходимость осмысления себя в сознании другого. Поэтому, продолжает Бахтин, сюжет имеет в произведениях Достоевского только значение пункта столкновения различных точек зрения. Поэтому же мир Достоевского глубоко персоналистичен; всякую мысль он воспринимает и изображает как позицию личности и утверждение чужого сознания как субъекта, а не как объекта, что определяет содержание романа.

Субъектность героев была определяющим моментом и у Бубера. У Бахтина эта позиция подчеркнута важна: *о* герое нельзя говорить, можно лишь говорить *с* ним. Он не объект, не вещь, он – *весь*, доносящая до каждого его Ты, другим Я. «Основной категорией художественного видения Достоевского было не становление (имеется в виду его этапы – Т.Д.) а *существование и взаимодействие*. Он видел и мыслил свой мир по преимуществу в пространстве, а не во времени»<sup>38</sup>. Дело касается, конечно, разных сознаний, разных самосознаний. Иное, чем у М. Бубера, толкование объясняется признанием реального диалога, реального спора героев по поводу бытия, «а не их простая открытость» друг другу. И здесь вновь дается противопоставленность Достоевского – Гёте: «Достоевский, в противоположность Гёте, самые этапы стремился воспринять в их *одновременности*, драматически *сопоставить и противопоставить* их, а не вытянуть в становящийся ряд»<sup>39</sup>. Это стремление Достоевского, как думает Бахтин, заставляет его даже внутренние противоречия и внутренние этапы развития одного персонажа представить в пространстве и побудить героя беседовать с самим собой – Ивана с Чертком, Ивана со Смердяковым и т. д.

Появляется внутренний диалог, или, как говорит Бахтин, микродиалог; иначе говоря, макродиалогу, диалогу между героями соответствует микродиалог. Нельзя сказать, что что-то здесь первично, а что-то вторично: каждому противостоянию персонажей соответствует внутренняя антиномичность.

«Итак, мир Достоевского – художественно организованное сосуществование и взаимодействие духовного многообразия, а не этапы становления единого духа»<sup>40</sup>.

Если у Бубера диалог возникает как главное человеческое свойст-

---

<sup>38</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 33.

<sup>39</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 37.

<sup>40</sup> Библер В.С. Михаил Михайлович Бахтин. С. 63.

во, заданное божественным творением и связанное, как было видно, главным образом, с молчанием, то у Бахтина он понимается совершенно по-иному. Для него литература выступает тем «местом», где складывается диалог: благодаря тому, что герой «внезаходим» по отношению к автору, автор может рассматривать его как отдельную, особую личность, и вступать с ним в разговор. Потом в разговор вступает читатель.

По мнению Бахтина такое общение, общение как таковое возникает только в эстетике: в науке нет подлинного общения, там – обобщение результатов работы личностей, в этике – приобщение личностей друг к другу и известное принуждение; только эстетика дает равное отношение личностей. По Бахтину именно Достоевский представил впервые существование равноценных личностей. Видно, что диалог – не молчание, а, напротив, слово.

В работе Бахтина 20-х гг. «Автор и герой» (напечатана в 1969 г.) разбирается вновь диалогическое отношение. Благодаря тому, что в литературных произведениях Достоевского герой не сливается с автором, а живет своей собственной жизнью, автор может общаться с ним как с другим человеком, с другой личностью. И нет у автора, – речь идет о Достоевском – как уже отмечалось, никакого преимущества перед героем, кроме того, что он целенаправленно располагает позиции героя (героев) таким образом, чтобы была видна их личностная неповторимость и равнозначность автору и друг другу.

Еще раз: почему именно обращение к эстетике (к литературе) стало для Бахтина основой анализа диалога? Потому что в науке нет личности и нет разговора личностей; Бахтин думает, что здесь действует только *один* ум, *один* разум, причем анонимный разум. Точно так же, считает он, обстоит дело и в философии – к такому выводу его приводит понимание ее как воплощения единственного и одного разума, что как будто доказывает гегелевская система. Лишь искусство, литература, где есть текст, где есть словесное отношение героев, диалог представляет именно разных личностей.

Слово выражает определенный тип мышления, и в литературе это художественно-гуманитарное мышление. Это мышление – не естественно-научное, не познание. Последнее характеризуется тем, что для него предмет это вещь, по отношению к которой надо образовать её понятие, проникнуть в сущность, отбросить все несущественные черты, классифицировать признаки, а также развивать понятие вещи.

Гуманитарное же мышление имеет дело с человеком; здесь не

важна классификация, количество признаков и даже сущность. Здесь важна *весь* об этой личности – о её взгляде на *мир*, на его основания, на свое место в мире. Кроме того, здесь нет восходящей линии движения, так что мысль одной личности сразу сопоставляется с мыслью другой.

Мыслят сразу две (или более) личности, и их мышление осуществляется как столкновение равных, хотя и разных точек зрения. Они и противостоят друг другу, и дополняют друг друга, и нельзя сказать о том, каков окончательный *итог* их общения. Читатель включается в разговор как еще один голос, спорящий и соглашающийся с ними. Как пишет В.С. Библер, «важнейшим делом М.М. Бахтина является его участие в том изменении типа мышления, стиля мышления (и гуманитариев, и естественников), которое происходит в XX веке именно так: не некий “вклад в культурологию” или в “филологию”, или в “наукоучение” творчества Достоевского особенно значимо в наследии Бахтина, но та провокация иных “фигур” мышления, иных “единиц” мышления, что осуществлена автором “Проблем поэтики Достоевского...”, та провокация, что сама спровоцирована была реальными сдвигами мышления (“формы мышления”) на грани XX века, в первую четверть XX века»<sup>41</sup>.

Кажется, изменения проявились даже в большей степени в конце XX века, после второй мировой войны, и заключались в следующем. Во-первых, XX век в целом, как говорилось, продемонстрировал сближение и перемешивание различных культур (не определяю сейчас четко это понятие, предполагая просто слияние в нем научных, эстетических, нравственных и прочих духовных смыслов эпохи). Африка и Южная, Средняя Азия, Восток, Америка перестали быть далеко отстоящими от Европы и от России «местами», не оказывающими на нее никакого влияния, напротив, европеец ощутил себя находящимся рядом с африканцем, с перуанцем, с чилийцем и другими людьми, прежде далекими. Он ощутил себя находящимся именно *рядом* с ними и поставленным перед необходимостью понять, что представляют собой ментальности его соседей. Каждый существовал как бы *между* разными культурами и осмысливал как их непохожесть, так и их взаимодополнительность. Во-вторых, в ситуациях безработицы, диктатур, войн, беженства, разных столкновений человек должен был подойти к основаниям своего бытия, понять, в чем они со-

---

<sup>41</sup> Библер В.С. Михаил Михайлович Бахтин. С. 26.

стоят, как ему наладить и организовать свою жизнь, причем жизнь рядом с другими людьми. В этом проявился, как пишет В.С. Библер, феномен самодетерминации культуры человека. Да и происшедшая в конце XX века автоматизация, компьютеризация производства, превращение цивилизации в информационную освободила громадное количество масс от производительного труда и поставило их перед необходимостью самим выбрать свое место в жизни, *самим* перерешить свою жизнь. Такая обращенность на себя также означала *самоустремленность*, самодетерминацию, возникновение диалога культур и личностей – меня осмысливаемого и меня осмысливающего. Таким образом, диалогическое мышление рождается во всех точках цивилизации XX века. Человек находится в XX веке в непонятной нетождественности с самим собой, со своим бытием. Это уже не спокойная, присущая XVII–XIX вв. позиция познающего субъекта, анализирующего предметы, вещи, в то время как сам он остается как будто совершенно постоянным, неизменным. Теперь внимание людей обращено на самих себя, на основания своей жизни, своего бытия. Непрерывно идет диалог между культурами, цивилизациями, личностями. «Диалог» Бахтина возникает в очаге становления... *внегносеологической культуры обсуждающего разума, а не «разума познающего»*<sup>42</sup>.

Иными словами, в XX веке происходит изменение культурных установок. В течение почти трех веков на переднем плане духовной жизни общества находилась наука, и разум отождествлялся с познающим, теоретическим разумом, который был монологичен, аккумулируя – по мере движения все предшествующие достижения в нынешней, наивысшей точке. Теперь, в XX веке, в силу указанных выше причин – столкновения многих культур в точке настоящего, обращения внимания человека на себя самого и осмысления «начал» своей жизни, – разум из познающего становится *понимающим* и тем самым – диалогическим.

Сама наука теперь начинает формироваться по-другому: она не главный, а один из феноменов культуры; она воспринимает некоторые черты искусства, в частности, включает разные толкования одних и тех же фактов, столкновение и взаимодополнение разных точек зрения, возвратное движение от следствий к основаниям и переосмысление последних.

---

<sup>42</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 296.

Эту диалогическую суть социальных изменений выразил Достоевский, создав свой новый диалогический, а, точнее, полифонический роман. Новую установку Достоевского точно понял М. Бахтин, дав анализ его работ и убеждаясь в верности своих взглядов относительно огромной роли диалога в эстетическом восприятии.

Вновь обращаясь к взаимодействию автора и героя у Достоевского, Бахтин еще раз акцентирует внимание на том, что герой у Достоевского – субъект обращения; о нем нельзя говорить – вернее, можно, но так мы не получаем о нем и его идее никакого представления; нет, можно лишь говорить с ним, можно к нему обращаться; глубины души человеческой открываются только в таком напряженном общении. Задачей Достоевского, как он сам признавал, было – найти человека в человеке, т. е. показать нацеленность каждого человека на Другого. Поэтому самосознание любого героя у этого писателя сплошь диалогизировано, оно направлено и во-вне, на другого, и на себя, и на третьего. Все в романах Достоевского сводится к диалогу как к своему центру. И как раз *внутренняя* диалогичность – что означает исходную социальную сущность человека – служит истоком *внешнего* общения: «...внутренний диалог (то есть микродиалог) и принципы его построения послужили тою основой, на которой Достоевский первоначально вводил другие реальные голоса»<sup>43</sup>. Мы видим, что Бахтин понимает соотношение внутреннего и внешнего совершенно иначе, чем Бубер. Для последнего значение имеет главным образом *внутреннее*, внешнее выражение есть как бы его искажение, и потому, хотя общение Я и Другого является как будто направлением каждого во-вне, все же это отношение фактически никуда не направляется, оно остается внутри лишь как *желание* обрести Другого.

Не то у Бахтина: соответственно своему толкованию он находит во внутреннем диалоге прообраз внешнего диалога, и построения Достоевского всегда осуществляются так, чтобы продемонстрировать выход во-вне благодаря пересечению внутренне значащих реплик с внешними аргументированными ответами.

Каждый голос, пишет М. Бахтин, внутренне расколот, и другой герой своими высказываниями воплощает одну из его сторон, другой – другую и т. д. «Основная схема диалога у Достоевского очень проста: противостояние человека человеку, как противостояние “я” и “другого”<sup>44</sup>. Реальный “другой” может войти в мир Я лишь как тот

---

<sup>43</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 294–295.

<sup>44</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 297.

другой, с которым Я уже ведет свою внутреннюю полемику. Всякий реальный другой голос неизбежно сливается с уже звучащим в ушах героя “чужим” голосом, произносимым тем не менее этим самым героем. Герой требует признания себя правым – и в то же время сам обвиняет себя; но, обвиняя, он и оправдывает. Поэтому у Достоевского мы так часто видим “перебивку” речи какого-либо персонажа, включением в его речь реплик других персонажей. Реплики одного даже частично совпадают с репликами внутреннего диалога другого. «Глубокая существенная связь или частичное совпадение чужих слов одного героя с внутренним и тайным словом другого героя – обязательный момент во всех существенных диалогах Достоевского; основные же диалоги прямо строятся на этом моменте»<sup>45</sup>. Так, например, строится самый важный диалог из «Братьев Карамазовых»: Иван уже почти верит в виновность Дмитрия, якобы убившего отца, но в то же время, как бы втайне от самого себя (в этих тайных голосах – тоже один из замыслов автора) обвиняет себя. И дело касается именно того, что обвиняет Иван себя, как бы не усматривая своей вины. На ответ Алеши о том, что он сам знает, **кто** убил, Иван как бы совершенно освобождает себя от обвинения, отводя его от Смердякова. – «Кто? Это басня-то об этом помешанном идиоте эпилептике? Об Смердякове?». Смердяков вводится в ивановы слова совсем не случайно: ведь если Смердяков не виноват, то и он, Иван – как подстрекатель – не виноват. И Иван как будто убежден, что виновен Дмитрий. Но Алеша вновь повторяет, уже задыхаясь и дрожа: ты сам знаешь кто... На почти истеричный вскрик Ивана: Да кто? Кто? – Алеша тихо отвечает: я знаю только, что это не ты. Иван как будто возмущен этим, но Алеша напоминает ему – и Иван, действительно, вспоминает, что он сам часто говорил себе в последние дни, что убийца на самом деле – он.

Самосознание Ивана расколото, двойственно: он и обвиняет, и оправдывает себя. Обвиняет – потому что он своими самонадеянными речами внушал Смердякову мысль, что если нет веры в Бога, то всё дозволено. Но с другой стороны, он же не убивал...

Свои собственные тайные слова в устах Алеши вызывают у Ивана негодование именно потому, что они слишком правдивы. Но Алеша, несмотря на этот отпор, предвидит, что Иван впоследствии не один раз будет обвинять себя, и поэтому его слова, слова Другого о том,

<sup>45</sup> *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. С. 299.

что не он убил, послужат Ивану оправданием.

Слова Алеши сопоставляются со словами черта, который, напротив, усиливает обвинительную речь Ивана, так что тот вынужден сказать черту: ты – я сам, только с другой рожей.

Бахтин с необыкновенной точностью и тонкостью слышит разбивку и слияние голосов героев, подчеркивая диалогичность их. «Открытые реплики одного отвечают на скрытые реплики другого. Противопоставление одному герою двух героев, из которых каждый связан с противоположными репликами внутреннего диалога первого, – типичнейшая для Достоевского группа»<sup>46</sup>.

Иван хочет смерти отца, но хочет, чтобы при этом он остался к ней совершенно не причастен; он хочет, чтобы убийство совершилось вопреки его желанию и воле, т. е. вопреки внутреннему желанию. Бахтин подчеркивает, что разложение единой воли Ивана совершается в перебивке двух её реплик:

– Я не хочу, чтобы было совершено убийство. Если оно случится, то вопреки моей воле.

– Но я хочу, чтобы убийство совершилось вопреки моей воле, так как тогда мне не в чем будет себя упрекнуть.

Смердяков слышит в основном вторую реплику и понимает её так, что Иван не дает ему никаких оснований упрекать себя даже и внутренне. Он не выдает себя ничем прямо. С ним можно говорить одними намеками. Поэтому Смердяков и высказывается так, что с умным человеком и поговорить любопытно. Первой же реплики Ивана он просто не слышит.

После убийства Иван начинает слышать свое скрытое желание в другом человеке. Смердяков был фактически исполнителем воли Ивана.

Другая группа, которая связана диалогическими отношениями в «Братьях Карамазовых» – это Настасья Филипповна, Мышкин и Рогожин.

Самосознание Настасьи Филипповны расколото на обвиняющий и оправдывающий её голоса; преобладает то один, то другой, и в каждом случае они сочетаются с голосами то Мышкина, то Рогожина. Когда она приходит к Гане, её поведение соответствует рогожинскому мнению о ней как о «падшей женщине», с чем она и сама как будто согласна. Но в ответ на восклицание Мышкина, что она – не такая,

---

<sup>46</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 300.

она отвечает: «Разве я сама о тебе не мечтала? Это ты прав, давно мечтала, еще в деревне у него, пять лет прожила одна-одинехонька», думаешь – думаешь, бывало-то, мечтаешь – мечтаешь, – и вот все такого, как ты, воображала, доброго, честного, хорошего и такого же глупенького, что вдруг придет, да и скажет: «Вы не виноваты, Настасья Филипповна, а я вас обожаю!». Да так, бывало, размечтаешься, что с ума сойдешь...<sup>47</sup>.

Она почти буквально повторяет реплику Мышкина на её вечере.

Совсем другое дело Рогожин: его реплика усиливает обвиняющий голос Настасьи Филипповны «Я ведь рогожинская!». За Рогожиным убийство, и она это предчувствует, за Мышкиным – её оправдание, и она в нем нуждается. Реальные голоса Мышкина и Рогожина переплетаются с внутренними репликами её собственного голоса.

И так – в перебивке голосов, в их слиянии, пересечении и противостоянии строятся диалоги Достоевского.

Подчеркнем основную мысль Бахтина: романы Достоевского сплошь диалогичны, полифоничны; самосознание героев содержит все знание о себе и делает авторское слово лишь одним из голосов.

Не один раз противопоставляя два типа мышления, Бахтин пишет: «Нам кажется, что можно прямо говорить об особом *полифоническом художественном мышлении*, выходящем за пределы романного жанра. Этому мышлению доступны такие стороны человека и прежде всего *мыслящее человеческое сознание и диалогическая сфера его бытия*, которые не поддаются *художественному* освоению с *монологических позиций*»<sup>48</sup>. Иными словами, Бахтин говорит не просто о слове в романе, и не о тексте, но об особом художественном мышлении, которому присущ диалогический поворот.

Формирование такого художественного мышления, согласно его мнению, не упраздняет и не ограничивает развития монологического мышления, потому что останутся такие формы бытия, которые требуют объектных и завершенных форм монологического слова. Библиер об этом пишет так: есть две формы взаимосвязи прошлого и настоящего. Одна из форм заключается в том, что прошлое втягивается в настоящее и движется по пути восхождения, проходя ступени «снятия». Другая же включает прошлое и настоящее в диалог как равноценные ступени движения. Бахтин говорит о втором как о художественном мышлении. При этом и монологическое, и диалогическое сознание –

<sup>47</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 312.

<sup>48</sup> Лабрюйэль Ж.де. Характеры и нравы нынешнего века. М.; Л., 1964. С. 36–37.

это два различных но целостных подхода мышления к предметам.

Интересно Заключение книги о Достоевском: Бахтин здесь делает важный вывод: сейчас в естественных науках, пишет он, уже научились учитывать неопределенности и вероятности, ученому уже стал привычен эйнштейновский мир с его множественностью систем отсчета и т. п. Но в области художественного познания продолжают иногда требовать самой грубой, самой примитивной определенности, которая заведомо не может быть истинной.

Это очень важное утверждение Бахтина, но в действительности дело обстоит как раз наоборот: только с открытия Эйнштейна в науке начал складываться диалогический подход, до этого же в течение XVII–XX веков он был монологическим. В искусстве, в эстетике способ исследования всегда был диалогическим, поскольку эстетическое изложение обеспечивалось разговором автора, героя и читателя, но стало это осознаться как таковое лишь в XX в., во многом благодаря усилиям М.М. Бахтина. Диалогический разум вступил в свои права.

В.С. Библер в 1991 г. выпустил книгу о М. Бахтине; в ней он высказал мысль о том, что за художественным мышлением скрывается мышление гуманитарное (это слово иногда употреблял и Бахтин), для которого специфичен диалогический подход.

Итак, М.М. Бахтин сделал два открытия: он доказал равноценность культур и наличие диалогических отношений между ними; он открыл гуманитарное всеобщее, художественно-эстетическое мышление, характеризующееся диалогичностью.

Каждого из них было бы достаточно, чтобы принести своему создателю непреходящую славу, но в 1940 г. Бахтин пишет новую книгу «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса» (напечатана она была из-за войны лишь в 1965 г. и из-за этого же была похоронена присужденная ему за книгу докторская степень), в которой он совершенно по-новому освещает культуру Средневековья и Ренессанса.

Начиная с XVII в., наши представления о Средневековье в основном сводились к мнению о «мрачном Средневековье», где господствует религиозная нетерпимость, и неустранимые иерархические отношения не позволяют человеку дышать вольно и свободно. Бахтин ставит это мнение под вопрос.

На основании изучения множества средневековых источников – хроник, латинских рекреационных книг (описывающих смеховые па-

родии монастырей, университетов, школ), пародий на народных языках, дошедших до нас, на религиозные праздники, бытовые события, разных религиозных молитв, рождественских песен – М. Бахтин заново открывает исчезнувшую другую средневековую культуру, которую он назвал «народно-смеховой». Это открытие – едва ли не того же порядка, что и первые два, поскольку буквально из небытия восстает к жизни утраченная культура со своими правилами, правами, течениями и жанрами, своими героями и смешными персонажами. Эта народно-смеховая, праздничная, веселая жизнь существовала почти тысячу лет наряду с религиозной, признавалась ею и была легальной. В нее входили карнавалы (которые продолжались до двух-трех месяцев в году) Парижа, Рима; это были праздники во время ярмарок, праздники сбора винограда, убоя скота, праздники рождения, крещения, церковные праздники рождества, дней различных святых и т. п. Если учитывать все эти перечисления, то надо будет признать, что их продолжительность была чуть не полгода. Иными словами, жители XIII–XVI веков жили праздничной жизнью, со смехом и весельем, почти половину времени, отдавая другую половину серьезно-религиозному, церковному послушанию и серьезным занятиям.

Причиной, приведшей М.М. Бахтина к открытию новой смеховой культуры послужил интерес к творчеству Франсуа Рабле с его знаменитой книгой «Гаргантюа и Пантагрюэль». Бахтин отмечал, что несмотря на свою известность, Рабле вызывал у исследователей очень противоречивые чувства. С одной стороны, все убеждались в его глубоком уме, тонком вкусе, точном знании, широкой эрудиции и всем том, что составляет принадлежность великого писателя. С другой стороны, в его книге так много низких сравнений, вульгаризмов, непристойных выражений, что начинаешь сомневаться в том, что обе эти стороны принадлежат одному человеку. Такое почти общее мнение выразил писатель и философ XVII в. Лабрюйэр: «Маро и Рабле совершили непростительный грех, запятнав свои сочинения непристойностью: они оба обладали таким природным талантом, что легко могли бы обойтись без нее, даже угождая тем, кому смешное в книге дороже, чем высокое. Особенно трудно понять Рабле: что бы там ни говорили, его произведение – неразрешимая загадка. Оно подобно химере – женщине с прекрасным лицом; но с ногами и Хвостом Змеи или еще более безобразного животного: это чудовищное сплетение высокой утонченной морали и грязного порока. Там, где Рабле дурен, он переходит границы дурного, это какая-то гнусная снедь для

черни; там, где он хорош, он превосходит и бесподобен, он становится изысканнейшим из возможных блюд»<sup>49</sup>.

Бахтин, можно сказать, возродил целостную писательскую личность Рабле, объяснив его противоречия, исходя из двойственной, амбивалентной природы средневековой культуры. Из её обеих сторон черпал Рабле свои образы и сравнения. Народная смеховая стихия средних веков стала для Рабле почвой, на которой выросли его пародийные, шуточные, фамильярные речевые жанры. Но чтобы понять Рабле так, надо было реконструировать культуру, которая существовала в XVII в. только в виде обрывков, оторвавшихся от своих корней и утративших потому свое особое звучание. Странно, но по прошествии всего лишь ста лет, эта смеховая народная культура почти исчезла и перестала быть понятной. Если в XVI в. (сочинение Рабле писалось с 1532 г. в течение почти 20 лет) Рабле понимали все, и его образы не вызывали недоумения, то в XVII веке многие согласились бы с Лабрюйэлем, оценивая как цинизмы и непристойности то, что раньше выглядело органично включенным в текст.

Для реконструкции культуры нужны были определенные философско-мировоззренческие установки. И они у Бахтина были. Прежде всего он дал определение празднеству как важному и первичному фактору человеческой жизни. Праздник имеет огромное значение; он знаменует единство человека с миром, радостное их единство. Человек не может всегда исполнять какие-то обязанности, он должен отпраздновать свое торжество в мире. Причем Бахтин подчеркивает, что праздник – это не приготовление к чему-то серьезному, но он и не отдых. Он имеет самостоятельное значение, и неотделим от смеха.

Бахтин говорит о мирозерцательном значении смеха; смех – это универсальное отношение к миру; он охватывает мир целиком, но иначе, чем серьезность. Он знаменует собой радость бытия. Не бывает праздника без смеха, даром только человеку из всех живых существ присущ смех. Смех дает неофициальность существованию, он к тому же освобождает от всяческого страха – перед природой, перед государственными установлениями.

И смех, и празднество соединялись в карнавале. Карнавал был как бы особой жизнью средневекового человека. И церковь признавала карнавалы и те праздники, которые имели в себе карнавальную составляющую и совершались по разным поводам. Карнавалы были це-

---

<sup>49</sup> Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 246.

лым миром, противостоящим государству и церкви.

Карнавал давал себе сам народ, ему не надо было никого за это благодарить, и народ был хозяином на нем. Всякая серьезность здесь исключалась, каждый серьезный человек должен был отбросить свою серьезность и стать шутивно-весело-радостным. В карнавале не оставалось страха, мистики, религиозного рвения; все религиозные запреты снимались. Здесь не было иерархии и чинопочитания, все были равны. Карнавал рождал равенство и свободу. У него не было рампы и зрителей, в нем жили; здесь игра становилась жизнью, а жизнь – игрой.

Для карнавала была характерна смена верха и низа, высокого и низкого; короли (шуточные) становились здесь шутами, а шуты – королями. Шутки, шуточная брань, фамильярная речь – отличали карнавал от серьезной жизни. Карнавал был всенароден, в нем играл и жил народ.

Именно народное начало обусловило гротескные формы изображения человеческого тела: на карнавалах играли и представляли великаны, животы играющих нарочно выпячивались, рты в разнообразных фарсах широко раскрывались. Пиршества приобретали гигантский характер. Это была не просто еда, это был пир, пир на весь мир, народ пировал свое торжество, единство с миром.

Бахтин назвал такую преувеличенную гигантоманию «гротескным реализмом», а тела – материальным телом. Это было опять-таки тело народа, и когда, например, речь шла о родах, то они имели характер рождения народа, его обновления.

Снижение значения кого-либо или чего-либо имело смысл и его гибели, и его возрождения, нового рождения. Шутивная брань была в ходу, она была одновременно и унижением – уничтожением, и славословием. Если кого-то посылали в топографический низ, в зону производительных органов, это никого не обижало, потому что обозначало и новое, лучшее рождение. Насмеваются, смеются над всеми, в том числе и над собой. Смех амбивалентен: он и высмеивает, и возвеличивает, отрицает и утверждает, хоронит и возрождает. Это не сатирический смех, т. к. он касается всех. Непристойные выражения не кажутся такими, потому что указывают на возрождение. Только поняв смысл карнавальная народно-смеховой культуры, можно было, как пишет Бахтин, понять все те элементы в сочинении Рабле, которые казались чудовищно-гротескными и циничными.

Так, например, образы еды и питья в «Гаргантюа»: Рабле создает

гротескные образы того и другого. Мать Гаргантюа, перед тем, как родить его, съела огромное количество бочек и бочонков внутренностей жирных волов; это привело к выпадению у неё прямой кишки и к родам. В праздник «убоя скота» (это бывало в «жирный вторник» перед великим постом) все внутренности скота солились, но хранить их долго было нельзя, поэтому на пир приглашались жители всех окрестных деревень. Это был пир на весь мир, с шутками, прибаутками, смехом, весельем. «Этот мотив изобилия материальных благ связывается здесь (у Рабле – Т. Д.) прямо с “жирным вторником” (mardi gras), когда предполагалась засолка мяса убитых быков; жирный вторник – это день карнавала. Карнавальная масленичная атмосфера проникает весь эпизод, она связывает в один гротескный узел и убой, разъятие и потрошение скота, и телесную жизнь, и изобилие, и жир, и пир, и веселые вольности и, наконец, роды»<sup>50</sup>. Перед рождением же Пантагрюэля из чрева его матери выехал обоз с разной карнавальной едой. Бахтин говорит о том, что список разных блюд, разной еды, самый большой в литературе, был дан именно у Рабле.

Пантагрюэль родился с криком: «Лакай! Лакай!» (вино), и жажду у всех топил в вине. А когда он хотел попить молока из вымени коровы, то оторвал у неё половину живота, а ногу проглотил, как сосиску.

Изображения чрева у Рабле двойное: это и поедаемое, и поедающее чрево, и такое объединение – человека с животным и растением – Канон гротескного реализма. Уже в V в. была распространена рукопись «Вечеря Киприана», в которой объединялись все места из Библии и Нового Завета, где речь шла о пирах: вместе пировали Адам, Ева, Ной, Христос и другие. Пир шел горой. И Рабле наверняка эта Вечеря была известна.

Рабле изображает разинутые рты, огромные животы, преувеличенные фаллы. Это в традициях карнавальных праздников. Вся изобильная еда пожирается и отправляется вниз. Во время карнавалов и карнавальных праздников поедали огромное количество пищи, и в различных фарсах, пародиях изображали, как она удаляется затем вниз и извергается в землю. Земля хоронит, и земля рождает. Поэтому изображение телесного низа было общепотребительным.

Кал и моча назывались «веселой материей» и считались объединяющими человеческое тело с землей и с водой. Рабле описывает, как

---

<sup>50</sup> Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле. С. 248.

Пантагрюэль затопил своей мочой любопытных парижан, а его кобыла наводнила реку больше Роны.

В XIII–XIV вв. даже в церквах, на «празднике дураков», кадили отходами, а сельчане ехали на повозках, груженных ими же.

Все эти образы, как и славословие гульфику, имели смысл только внутри карнавально-смеховых действий, и только будучи оторваны от них, превращались в циничные, узкосексуальные примеры. «...Особенно недопустима модернизация образов Рабле, подведение их под те отдифференцированные, суженные и однотонные понятия, которые господствуют в современной системе мышления, – пишет Бахтин. В гротескном реализме и у Рабле образ кала, например, не имел ни того бытового, ни того узкофизиологического значения, которое сейчас в него вкладывают. Кал воспринимался как существенный момент в жизни тела и земли, в борьбе между жизнью и смертью, он участвовал в живом ощущении человеком своей материальности и телесности, неотрывно связанных с жизнью земли»<sup>51</sup>.

Бахтин не один раз подчеркивает, что Рабле следует оценивать только по меркам его времени, а не с точки зрения новоевропейской культуры, когда обозначения телесного низа приобретают характер циничных и непристойных выражений...

Мы видим, таким образом, как М. Бахтин меняет наши представления о средневековой культуре. Тем самым он вновь ставит вопрос о диалоге между культурами. Мы понимаем, что культура Средневековья – не наша, что у неё свои специфические свойства и особенности. Она ставит нам, в частности, вопрос: а каковы ваши народные праздники и есть ли они вообще? Есть ли пир на весь мир, или превратился он в семейную еду? И где сохранился смех? Ответ на все эти вопросы связан с дальнейшим выяснением сущности нашей культуры и нахождением точек ее пересечения со средневековой. Это – наша работа, и её завещал нам М.М. Бахтин.

### 3. В.С. Библер и философия

Шестидесятые годы дали стране многих талантливых писателей, художников, ученых и философов. Среди философов были и такие, которые по значению своих идей не уступали ведущим западным мыслителям, таким, как Хабермас, Деррида, Бубер. Среди них можно назвать Э.В. Ильенкова, М.К. Мамардашвили, В.С. Библера, М.Б. Ту-

<sup>51</sup> Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле. С. 248.

ровского, В.А. Лекторского. М.М. Бахтин стоит несколько в стороне, поскольку главные его идеи формируются уже в 20-е гг. и значительно предвосхищают основные разработки как западных, так и российских философов.

В.С. Библер занимает особое место, так как его идеи относительно новой философской логики входят в число фундаментальных философских идей. Они сложились в 70-е гг. на пересечении интереса к гегелевской философии и к новым взглядам М.М. Бахтина.

В.С. Библер исходил из того, что все философские системы исторически конкретны, обусловлены своим временем и его запросами. Гегелевская философия, которая до сих пор считается высшей формой философствования, действительно, была высшей и последней в системе немецкой классики. То, что она признана высшей – не только в этой системе, но и как будто в философии вообще, – подтверждается тем обстоятельством, что до сих пор в любой философии, например в философии античности, ищут диалектические противоречия, хотя апории совсем к ним не относятся. Кажется, что диалектика Гегеля – ключ ко всем эпохам, но это не так. То, что она включена в немецкую классику, известно всем, но В.С. Библер сделал не менее важный вывод: он предположил, что гегелевская система завершает тот большой период – с начала XVI по начало XX вв. – в течение которого философия ориентировалась на науку, т. е. была «наукоучением», выясняла метод науки, её критерии, ход развития и т. д.

И действительно, начиная с Френсиса Бэкона и до Гегеля, все ставят вопросы о том, какие правила следует предпочесть, чтобы достичь истинного знания, что следует считать началом научной теории и т. п. У Канта мы прямо видим указание на важную роль научных экспериментов, а Гегель писал о том, что наука предоставляет человеку способ облегчить путь достижения истинного знания. Что обусловило подобную нацеленность философии на науку? Ведь в Средневековье, например, этого не было.

Вспомним о том, что начало XVII в. показало слияние философии и науки; в «Республике ученых» (*La République des Lettre*) шло одновременное обсуждение философских и научных проблем; Декарт, Лейбниц, Спиноза, Паскаль были и философами, и учеными. Но после выхода в свет главного труда Ньютона «Математические начала натуральной философии» (1676) наука окончательно отделяется от философии, и научные трактаты приобретают совсем иной характер, нежели философские: в философских на первом плане остаются спо-

ры о началах мышления и бытия, а в научных никакие споры не слышны, они уходят в подтекст. Кажется, что наука движется дедуктивным путем от точных оснований к следствиям.

На первое место духовной жизни общества выходит наука, поэтому философия и начинает формироваться как «наукоучение». Это выражение, использованное Фихте для характеристики своей философии, подходит для всех философских систем XVII – начала XX вв. Теоретический, познающий разум стал считаться единственным видом разумения. Этот взгляд настолько укореняется в человеческом сознании, что обнаружение некоторых несоответствий достижений науки развитию цивилизаций кажется исчезновением разума вообще и наступлением эры мистики и иррационализма. Так казалось в начале XX в., так кажется сегодня, когда меняются способ развития науки, её методы и место в системе культуры.

Но в конце XVII в. ньютоновский познающий научный разум еще считался единственным; наука только возникает и вместе с ней формируется познающий, теоретический разум.

В конце XVII в. философия и естествознание как говорилось отделяются друг от друга, но продолжают нуждаться друг в друге, так что философская логика, философский способ рассуждения вбирает в себя некоторые черты логики науки, и наоборот. В.С. Библер приходит к выводу о том, что гегелевское представление о восходящем движении мысли, а также о знаменитом принципе снятия заимствованы именно из науки Нового времени.

В самом деле, задача науки – обеспечить развитие знания; точные начальные научные понятия обеспечивают верные выводы, так осуществляется поступательное прогрессивное движение. В этом «восхождении» отношение прошлой и настоящей стадий происходит по типу «снятия», т. е. так, когда прошлое в виде отдельных элементов включается в более высокую (позднюю) структуру, утрачивая свое первоначальное фундаментальное и целостное значение. Гегель озвучил это словами о том, что сегодня школьники заняты тем, что раньше являлось уделом могучих мужей. Марксово выражение: «анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны» говорит о том же.

Рассматривать, таким образом, отношение прошлых и настоящей эпох допустимо, но надо отметить, что в результате этого рискуют утратить специфику прошлого: ведь в настоящее принимается из прошлого то, что на него похоже, а непохожее вообще отбрасывается. В.С. Библер в этой связи замечает, что никто не учит сейчас механику

по работам Галилея или Ньютона; никто не пытается вновь поставить когда-то назревшие проблемы; сейчас исходят из готового их решения; учат механику по учебникам, в которых движение спрямлено, элиминированы все боковые ветви и, как кажется, неэффективные заходы. Иными словами, в науке прямолинейное, восходящее и однозначное значение предпочитается.

Но анатомия человека позволяет рассмотреть анатомию обезьяны лишь как *ступень* к человеческой, не позволяя оценить её как совершенно самостоятельную, имеющую цель в себе самой структуре.

Интерес к работам М.М. Бахтина позволил В.С. Библеру иначе рассмотреть взаимоотношение прошлых и настоящей философских систем. Как известно, исходя из анализа произведений культуры, М. Бахтин пришел к выводу об одновременности и равноценности прошлых и настоящих образов культуры: образы Одиссея и Дон-Кихота, Эдипа и Гамлета, Медеи и Анны Карениной не «снимаются» друг в друге, а взаимодействуют. В.С. Библер, ориентируясь на это, предположил, что различные системы философствования не снимаются по ходу развития, а остаются существовать – в Большом времени, т. е. во времени культуры – как неснимаемые, имеющие самостоятельное значение. В этой связи надо изменить подход к философии Гегеля; по отношению к ней должен работать принцип «снятия снятия», т. е. возвращения автономии тех философских учений, которые были восприняты Гегелем лишь как подготовительные ступени к его философии. Они тогда берутся как уникальные способы объяснения начал мышления и бытия, обнаруживающие скрытые философские резервы каждого учения при общении с любой новой философской системой.

Как пишет В.С. Библер в статье «Культура. Диалог культур»<sup>52</sup> существуют два типа исторической наследственности. Один укладывается в схематизм «восхождения», где каждая следующая ступень «выше» предыдущей, вбирает её в себя, лишает самостоятельности, превращая в подготовительную форму. Все предшествующие формы сжимаются, уплотняются, «снимаются» в свете более высокой структуры. Этот тип свойственен науке и философии, ориентированной на неё, т. е. наукоучению. Второй тип совсем другой; он действует в искусстве и культуре, в философии также, если не следовать принципам восхождения и снятия; прежние структуры не исчезают; они сохраняют свое непреходящее значение, которое раскрывается постепенно,

---

<sup>52</sup> Библер В.С. Культура. Диалог культур // На гранях культуры. М., 1997. С. 220–232.

каждый раз обнаруживая свои новые черты при взаимодействии с иной структурой. Можно охарактеризовать такой тип высказыванием М. Бахтина: культура своей территории не имеет, она находится на границе с другой (другими) культурой в диалоге (полифонии) с нею (с ними).

Ни один тип не отрицает другой. Гегелевский, т. е. познающий подход, сохраняется при наличии другого подхода. М.М. Бахтин, можно сказать, совершил переворот при новом рассмотрении исторической наследственности, и такой же переворот совершил В.С. Библер при рассмотрении истории философии. Становится видно, что занятия историей философией – не просто поиск нужных цитат; каждый раз историк философии открывает в прошлом то, что было неизвестно прежним философам, так как каждая система в силу собственной специфики, нащупывает то, что интересно именно ей, активизирует именно ей присущие смыслы. Каждая философская культура, каждое философское учение задает бывшей вопрос об истоках мышления и бытия, об устройстве мира и сущности человека, и сама отвечает на её вопросы. Кант, например, не исчерпал своих ответов на вопросы о конечности и бесконечности мира и заставляет нас по-своему отвечать на них. Э.Ю. Соловьев как раз в этом ключе оценил актуальность историко-философских исследований не как злободневность, а как историчность. Прошлая эпоха в своих кардинальных устремлениях звучит, как говорил В.С. Библер как SOS, адресованный другим эпохам.

Не то было у Гегеля; его убеждение в том, что в философии совершается прогрессивное движение от неразвитого к развитому, вбирающему в себя все поочередно прошлые периоды как подготовительные моменты самого развитого этапа, с устранением всех тех систем, которые не служат высшему и не подобны ему, заставляет его сказать: «Есть лишь *один* разум, поэтому и философия лишь *одна* и лишь *одной* быть может. И так как не может быть разных разумов, не может быть оснований возводить между разумом и его самопознанием стену, благодаря которой самопознание могло бы получать существенное развитие в явлении; ибо разум, рассматриваемый абсолютно, и поскольку он становится объектом самого себя в самопознании, становится философией, опять же един, потому непременно тождествен»<sup>53</sup>.

<sup>53</sup> Гегель Г.Ф.В. Работы разных лет. М., 1970. Т. 1. С. 269–270.

Но В.С. Библер увидел то, что, завершая свою систему, Гегель приходит к тому, что фактически вводит другой разум, не познающий, ибо познание закончено; само-познание означает наличие двух разумов, уже не характеризующих познание.

На самом деле познание закончено в том смысле, что теоретический познающий разум перестает признаваться либо единственным, либо главным. И это соответствует тому, что наука перестает быть главной формой духовной жизни общества, по сравнению с которой и искусство, и нравственность, и все другие формы выглядят неважными и исчезающими структурами. Сама наука начинает формироваться, например, по аналогии с искусством как спор, диалог разных точек зрения, как система разных предположений, догадок, неясностей.

Обратим внимание еще на один важный пункт гегелевской философии, возникший под влиянием науки. Речь идет об исходном понятии гегелевской системы.

В.С. Библер отмечает, что исходное, начальное понятие гегелевской философии взято некорректно, т. е. ничем не обосновано. Если же философия хочет быть обоснованием существующего, она должна прежде всего обосновать саму себя, прежде всего собственное начало, на котором строится вся система. Но у Гегеля самое слабое звено как раз «начало»; он считает началом философского знания понятие как исходный элемент логики. Действительно понятие, а не ощущение, как думал Кант, – исходное понятие науки, а как раз на него ориентируется гегелевская философия. Это понятие – первоначальное понятие об изучаемом предмете – вначале абстрактно; затем по мере движения мысли оно обогащается и в высшей точке предстает как богатое, конкретное понятие. Так развивается наука, и Гегель совершенно верно представил её самосознание. Он показал, что понятие бытия изучаемого предмета поднимается к сущности, проходит стадии целостности, причинности и т. д. и приходит к самопознанию. Однако, согласно Библиеру, исходный пункт гегелевской логики – понятие – должен быть сам обоснован. Начало *логики* должно быть одновременно *началом* логики, где нет еще логики, а есть лишь её канун, возможность. И это – *не-понятие*, т. е. бытие; как не-понятие оно есть то, что непонятно, неопределенно. Но Гегель устраняет непонятное, он берет *бытие* только как *понятие бытия*, отождествляет бытие и мышление (понятие). Обоснование понятия чем-то *другим* повисает в воздухе, и раз нет противоречия в самом начале, то неясно, чем обуславливается все движение мысли; поэтому такое движение по сути

дела не движение, а развертывание, да и высшая точка развития выглядит как завершение движения.

В философии Гегеля не обоснованы и не проработаны два основных пункта – начальный и конечный, вернее, конечный пункт определен как завершение познающего разума.

Но может возникнуть вопрос: каким образом удастся обосновать начало мышления, если бытие это нечто совсем иное? – В.С. Библер полагает, что бытие может войти в логику только как принципиально иная логика, как та, что является непонятной (бытийной) для данной логики, но тем не менее обосновывает её.

С этой стороны можно рассмотреть, например, ньютоновскую механику. Её начальные понятия, на которых строится вся система механики, вся система научного разума – масса, скорость, пространство и время, – как ни странно, обосновываются понятиями эйнштейновской физики; существуют даже правила предельного перехода, при которых одни уравнения переходят в другие. При этом эйнштейновская логика выглядит как нечто нелогичное для ньютоновской, и наоборот. Одна логика, один способ рассуждения и противоречит другому, и находится с ним во взаимодополнительных отношениях. Но, возразят читатели, когда формировались основные понятия ньютоновской физики, им вроде не на что было опереться, это задним числом стало понятно, что они обосновываются неклассической физикой. Эту трудность В.С. Библер решает: исходные понятия Ньютона (и вообще любой теории) формируются так, как будто они предполагают нечто принципиально иное, складываются как бы в «бегстве от чуда». Известно, например, что еще в 1746 г. в работе «К истинной оценке живых сил» Кант сформулировал представления о многих пространствах и многомерных геометриях, но отказался от них, так как, согласно Ньютону, этого не может быть. Принципы механики были сформулированы так, чтобы принять во внимание только силы воздействия на другие тела; принцип *самодействия* сознательно исключался, но именно он стал главным в другой физической системе. Т. е. способ рассуждения механики, её логика строилась как бы специально «в бегстве от чуда», от другой логики, которая с точки зрения первой представлялась нелогичной, странной (бытийной). И так и должно быть, потому что установка на «другую логику», странную и потому нелогичную для первой, *всегда* включена в неё, раз теоретик выходит к *началам* теории «Непонятность» – в отношениях между системами служит важным признаком того, что столкнулись с другой

философской логикой, другой философской системой (и вообще – теорией). Можно, например, привести способ рассуждения французских материалистов XVIII в., касающийся категорий необходимости и свободы (случайности). Хотя на каждом шагу они сталкивались с тем, что между ними противоречие, они решительно его отрицали (за исключением Дидро), будучи убеждены в том, что его не должно быть. Это было обусловлено установкой на отсутствие противоречия (вследствие чего Ф.Энгельс определил их способ мышления как метафизический), что в конечном счете объяснялось разведением противоположных сторон противоречия по разным областям естествознания (оно определяло тогда философское мышление наукоучения): действие на другое тело отводилось динамике, действие же на себя – кинематике. Противоречие поэтому исчезало из виду и казалось, что его вообще нет и быть не может.

В.С. Библер обратил внимание еще на один важный пункт гегелевской системы: Гегель исходит из понятия (понятия бытия) как из окончательного, бесспорного. Здесь он отправлялся от тех фактов, что, действительно, наука к его времени исходила из ставших бесспорными главных понятий механики. Гегель как один из ориентированных на науку философов, как «наукоучитель» исходил как раз из этого. Но до выхода в свет главной работы Ньютона, по поводу этих понятий шел ожесточенный спор между архитектором, строителем Собора святого Павла в Лондоне К. Рэнном, Х. Гюйгенсом, Р. Гуком и самим Ньютоном (который в письмах еще долго употреблял вместо «пустоты» понятие эфира). Х. Гюйгенс, например, вместо массы прибегал к понятиям «величина тела» или даже просто «тело». К 1676 г. все споры были закончены, и Ньютон в формулировках закона всемирного тяготения и трех законов механики исходил из понятий массы, скорости, пространства, времени как из бесспорных. На это и опирался Гегель.

В.С. Библер обратил внимание кроме того на убеждение Гегеля в том, что познание завершается, что познающий разум заканчивает свое движение (смотри конец «Науки логики»). Но если есть конец, то должно быть и начало. И Библер находит основания теоретического разума тогда же, когда складывались основания научного разума – в XVII веке. Такие «начала», как субъект-объект, движение от субъекта, переход к сущности, отбрасывание несущественных черт, переход к понятию – все эти основания были сформулированы благодаря спорам Спинозы, Лейбница, Декарта. Споры закончились к концу

XVII в., и Гегель также считал возможным исходить из этих главных и, как он считал, бесспорных элементов познания. Для него это было и начало, и конец познающего разума, как разума вообще. Гегель ошибся. Другой разум начал развиваться вместо познающего разума. Но колоссальной заслугой Гегеля было то, что он осмыслил и верно представил весь путь познающего разума.

Если Гегель был в основном оппонентом В.С. Библера, то М.М. Бахтин стал его Собеседником и *alter ego*. Сегодня идеи Бахтина о равноценности и диалоге культур стали почти «общим местом», но не так было раньше, когда они только были высказаны. В них В.С. Библер нашел подтверждение своим мыслям о неснимаемости философских культур и – очень важно! – о том, что каждая из них и отвечает на вопросы других, и задает им свои вопросы. Тогда оказывается, что движение мысли совершается не только от прошлого к настоящему, но и от настоящего к прошлому.

Если учесть взаимоотношение философских систем, то на каждом витке открывается в прошлом то, что раньше было неизвестно. На этом и основывается изучение истории философии – не повторить то, что *было известно твоим предшественникам*, а открыть в прошлом нечто новое; в истории существуют различные смыслы понимания.

В.С. Библер пытается пояснить каким должен быть новый разум: он должен быть не познанием, а пониманием.

Согласно В.С. Библеру, это означает, что внимание в новой логике сосредоточено не на развертывании, а именно на «начале». Здесь возникает новый – парадокс: так как речь идет о начале логики, философии, т. е. о том, что еще логикой не является, то этим вне-логическим может быть любая логика (кроме данной), проходящая через точку границы «начала». Такое множество и создает диалог (полифонию). Это одновременное существование многих всеобщих логик (разумов), связанных друг с другом там, где они все начинаются. Эта новая логика была названа В. Библером логикой культуры, и его книга «От наукоучения к логике культуры»<sup>54</sup> говорит об этом. Это логика, где одна превращается в другую, где одна ставит вопрос другой и одновременно отвечает на её вопросы. Это, как говорит В. Библер, SOS, обращенный к другим культурам. Это логика взаимопорождения и взаимодействия. Новый разум должен быть не по-гегелевски существующим и движущимся; это не один монологический разум, а два

<sup>54</sup> См.: Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. М., 1991.

(минимум) диалогически взаимодействующих разума. Это разум понимания (и непонимания) предмета. Непонимание бытия в его несводимости к понятию, мышлению, т. е. к взаимодействию логики с иной логикой (иными логиками).

В.С. Библер рисует достаточно целостную картину «философской логики культуры»: сначала это предположение о неснимаемости разных философских учений, об историчности гегелевской логики, о связи научного теоретического разума с философским разумом наукоучения, о начале и завершении того и другого, о взаимопревращении и взаимодополнительности различных философских систем. Не только «программа», но и её разработка достаточно детальная и логичная. Во многих своих статьях, а также в книге «От наукоучения к логике культуры» высказаны и обоснованы главные темы этой программы. Именно В.С. Библер заостряет внимание на том, как социально-историческая ситуация XX в. инициирует изменения разума. Начавшиеся в начале и завершившиеся в конце XX века сложные социальные трансформации привели к тому, что из-за войн, диктатур, беженства, безработицы усилилась миграция жителей разных континентов. В одном пространстве и времени оказываются азиаты, европейцы, африканцы, американцы. Они вынуждены – пока еще вынуждены – сосуществовать рядом и находить общий язык. Ни один этнос не признается в таких консенсусах высшим или низшим. Об их сочетании и взаимопроникновении говорил в одном из своих докладов А.В. Смирнов. Задачи для восточного разума стоят очень важные – надо выявить его характеристики – ибо по сравнению с европейским, они не ясны многим профессионалам и читателям.

В.С. Библер говорит и о том, что в XXI веке главным становятся не производственные объединения людей, а так называемые малые группы, складывающиеся в отсеках свободного от производства времени, и в этих группах неустранимыми выглядят вопросы об основах собственного бытия, о следствиях, вытекающих из этих «основ». В результате научно-технической революции и компьютеризации производства люди обретают больше свободного времени, которое в меньшей степени зависит от производственных характеристик и позволяет сосредоточить внимание на себе и своих решениях.

Если подытожить сказанное и развить некоторые мало затронутые аспекты, то удастся воссоздать картину, нарисованную В.С. Библером в последней главе упомянутой монографии, и ответить на некоторые возникшие вопросы.

В «Науке логики» Гегеля ставится задача понять бытие в его сущности, а затем – в понятии. Это и означает познать его, т. е. свести закономерности бытия к закономерностям познающего разума. В качестве исходного его пункта признается познанное бытие, т. е. понятие бытия, из бытия в логику принимается только то, что связано с сущностью, несущественное просто отбрасывается. Истинность достигается в гегелевской системе последовательным развертыванием, и каждое понятие обосновывается последующими понятиями, не нуждаясь ни в каком внешнем критерии.

С одной стороны, каждое понятие, проходя триадический цикл, снимается в другом и становится тезисом новой триады. С другой стороны, если мы берем систему не в движении, а статично, то снятие снимается, и любое понятие обретает свой смысл в соотношении со всеми другими понятиями.

В логике же культуры понять означает совершенно другое: это значит *понять* бытие в его несводимости к мышлению, т. е. понять одну логику в её несводимости к другой. «Быть» в соответствии с античным разумом означает понять хаос как космос. «Быть» в Средневековье означает понять предмет через причащение к некоему всеобщему субъекту. «Быть» в философии Нового времени означает свести бытие к мышлению.

В новой же логике XX–XXI вв. главное внимание обращено не на развертывание оснований, начал, а на взаимодействие логик. В идее начала, таким образом, соприкасаются логическое и вне-логическое, бытийное; кроме того, в ней соприкасаются многие логики, так как бытие включается в данную логику в виде иных логик, воплощающих в себе разные типы разумения, разные Разумы. Здесь открывается такой поворот, которого прежде не было видно и который не усмотрел даже М.М. Бахтин: точка начала любой логики выходит на поверхность минимум дважды – в момент исторического возникновения данного логического всеобщего (данной логики) и в момент включения его в диалог с иным всеобщим (другой логикой). Так, античная логика, античный разум возникает и существует вечно, и она же вновь воспроизводится при сопряжении, скажем, с нашим разумом, когда мы доводим античный до предела, превращая его в наше нынешнее стремление упорядочить хаотические изменения действительности.

При этом собственное начало античной логики сопрягается также с логикой мифа и средневековой логикой причащения.

Таким образом, всегда имеет место столкновение всех логик, их взаимообоснование и взаимодополнительность. «Существенно подчеркнуть, – пишет В.С. Библер, – в плане замыкания “на начало” каждой исторической логики (в момент её коренного преобразования) – именно взаимность “двувекторность” этого образования; в двойной трансдуктивном (превращении – *Т.Д.*), предыдущая и последующая логики обосновывают логику наличную и одновременно сами обосновываются этой наличной логикой... И еще: эта (двойная) точка трансдукции есть – в одно и то же время и в одном и том же отношении – точка **порождения** иных логик (и – порождение этой логики...) и – грань **диалога** вечных, способных бесконечно (“в себе...”) развиваться и углубляться (“в себя...”) логик»<sup>55</sup>.

По другим определениям Библиера, культура, в том числе философская культура, может быть охарактеризована с трех сторон: во-первых, она – взаимодействие, общение многих культур; во-вторых, она детерминирует, определяет себя сама; в-третьих, она есть сфера создания произведений – науки, искусства. Остановимся на этом немного детальнее.

1. Любая культура – и раньше, и теперь – есть общение разных культур; античная, например, отталкивается от мифа и средневековой и уходит в бесконечность; средневековая отталкивается от античной и нововременной и уходит в бесконечность и т. д.

2. Конечно, культура, её содержание и форма определяются историческими обстоятельствами, экономическими и политическими факторами. Но если бы это было только так, то прошлые произведения культуры не доходили бы до нас и тем более не вызывали у нас эстетического восхищения, что немало удивляло Маркса. Если бы детерминация была только внешней, это было бы не так. Значит, мы должны говорить о самодетерминации культуры.

3. Культура представляет собой деятельность человека по созданию произведений науки, искусства и т. п. Если у М. Бахтина главным был текст – в силу выдвижения литературы в центр культуры, то у Библиера – произведение. Здесь также проходит линия отличия логики культуры от гегелевской. У Гегеля движение мысли осуществляет некий анонимный Дух, и задача познания сводится к перематыванию кассеты со всеобщими знаниями на индивидуальную кассету. Особенное исчезает, значение имеет только всеобщее, всеобщий Дух.

---

<sup>55</sup> Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. С. 392.

Совсем не то в случае логики культуры; здесь происходит общение индивидов, более того – личностей, и через века – через свои произведения.

В XXI веке изменяется само формирование личности. Человек выключается из сферы собственно материального производства; автоматизация производства позволяет человеку создавать новые формы деятельности. Изготавливается только один экземпляр, который затем запускается в массовое производство. Орудием труда становится информация; деятельность замыкается на самого работника, и труд становится индивидуальным, по определению В. Библера, индивидуально-всеобщим. В таком труде и совершается общение творческих личностей (и культур) как создание и понимание произведений.

То, что В.С. Библер дает новое определение культуры, и предлагает свое понимание взаимоотношения разных философских учений, делает его субъектом, нуждающемся в диалоге с нами. Его точка зрения насущна нашим взглядам, в частности, потому, что позволяет подойти к истории философии как к спору различных смыслов человеческого бытия. Идеи В.С. Библера намечают здесь дальнейшие пути развития философии.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 423 с.
- Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990. 543 с.
- Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М.: Советская Россия, 1979. 320 с.
- М.М. Бахтин как философ. М.: Наука, 1992. 255 с.
- Библер В.С.* Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М.: Гнозис, 1991. 176 с.
- Библер В.С.* Культура. Диалог культур // Библер В.С. На гранях логики культуры. Книга избранных очерков. М.: Русское феноменологическое общество, 1997.
- Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры. М.: Политиздат, 1991. 413 с.
- Бубер М.* Я и Ты. М.: Высшая школа, 1993. 175 с.
- Бубер М.* Два образа веры. М.: Республика, 1995. 464 с.
- Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1970. 287 с.
- Гуревич П.С.* Проблема Другого в философской антропологии М.М. Бахтина // М.М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 83–96.
- Давыдова Г.А.* Конец творчества в работах М.М. Бахтина // М.М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 110–122.

Лабрюйер Ж. де. Характеры и нравы. М.; Л.: Художественная литература, 1964. 416 с.

Рильке Р.-М. Лирика. М.; Л.: Художественная литература, 1965. 256 с.

Nwoko M. Die Philosophie als verantwortungsfordernder Dialog. Köln, 1999.

Smith P.C. Sein des Du. Heidelberg, 1996.

### Dlugatch Tamara Borisovna

DSc in philosophy, chief research fellow at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Volkhonka, 14, bld. 5, Moscow, 119991, Russia. E-mail: dlugatsch@yandex.ru

### Dialogue in the Contemporary World:

M. Buber – M. Bakhtin – V. Bibler

The article reveals the importance of the principle of dialogue in the culture and philosophy of the 20th century. The Central idea of famous thinkers, M. Buber and M. Bakhtin - the impossibility of all intellectual functions to cognition. In the contrast epistemological attitude of "I-It" M. Buber puts the true attitude of "I-You" that allows you to engage in dialogue with all beings, mainly with man and God. "Meeting" between I and You rests on revelation, and means dialogue between subjects. The main focus of the efforts of the Buber – humanism. M Bakhtin puts dialogical relations in the centre for human communication. One-dimensional epistemological mind Bakhtin opposes dialogical art-humanitarian mind. These are two, fundamentally different, though equivalent way of thinking. From a dialogical positions Bakhtin examines Dostoevsky's polyphonic novel. V. Bibler disseminates the findings of Bakhtin's philosophy. He reveals dialogical relationships for the interactions of different philosophical cultures. Each puts the other (other) questions and answers; each emerging philosophical system finds hidden in the old and original features. In this way formed the idea of a "logic of the culture" and not science.

**Keywords:** 20th century Western philosophy, 20th century Russian philosophy, philosophy of culture, dialogue, silence, meeting, "I-You", cognition, understanding, artistic mind, removing, argumentation.

## REFERENCES

Bakhtin, M.M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of Verbal Art]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1979. (In Russian)

Bakhtin, M.M. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura srednevekov'ya i Rennansans* [François Rabelais's work and folk culture of Middle Ages and Renaissance]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1990. (In Russian)

Bakhtin, M.M. *Problemy poetiki Dostoevskogo* [Problem of Dostoyevsky's poetics]. Moscow: Sovetskaya Rossiya Publ., 1979. (In Russian)

*M.M. Bakhtin kak filosof* [M.M. Bakhtin as a philosopher]. Moscow: Nauka Publ., 1992. 255 c. (In Russian)

Bibler, V.S. *M.M. Bakhtin, ili Poetika kul'tury* [M.M. Bakhtin, or the poetics of the culture]. Moscow: Gnozis Publ., 1991. (In Russian)

Bibler, V.S. "Kul'tura. Dialog kul'tur" [Culture. The dialogue of cultures], Bibler V.S. *Na granyakh logiki kul'tury. Kniga izbrannykh ocherkov* [On the edges of the logic of culture. Selected essays]. Moscow: Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo Publ., 1997. (In Russian)

Bibler, V.S. *Ot naukoucheniya k logike kul'tury* [From Doctrine of Science to logic of culture]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. (In Russian)

Buber, M. *Ya i Ty* [Me and You]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1993. (In Russian)

Buber, M. *Dva obraza very* [Two images of faith]. Moscow: Respublika Publ., 1995. (In Russian)

Hegel, G.V.F. *Raboty raznykh let: V 2 t.* [Works of different years. In 2 vols.]. Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1970. (In Russian)

Gurevich, P.S. "Problema Drugogo v filosofskoi antropologii M.M. Bakhtina" [The problem of the Other in M. Bakhtin's philosophical anthropology], *M.M. Bakhtin kak filosof* [M.M. Bakhtin as a philosopher]. Moscow, 1992, pp. 83–96. (In Russian)

Davydova, G.A. "Konets tvorchestva v rabotakh M.M. Bakhtina" [The end of creation in M. Bakhtin's works], *M.M. Bakhtin kak filosof* [M. Bakhtin as a philosopher]. Moscow, 1992, pp. 110–122. (In Russian)

La Bruyère, J. de. *Kharaktery i nrvy* [Characters and tempers]. Moscow; Leningrad: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1964. (In Russian)

Rilke, R.-M. *Lirika* [Lyrics]. Moscow; Leningrad: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1965. (In Russian)

Nwoko, M. *Die Philosophie als verantwortungsfordernder Dialog*. Köln, 1999.

Smith, P.C. *Sein des Du*. Heidelberg, 1996.

*Ванчугов В.В.*

доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Ломоносовский проспект, 27, корп. 4, ГСП-1, Москва, 119991 Россия. E-mail: vanchugov@gmail.com.

## Архимандрит Гавриил (Воскресенский), профессор философии Казанского университета

**Аннотация.** Статья посвящена архимандриту Гавриилу (1795-1868), автору первой работы по истории русской философии. В центре внимания – период его сотрудничества с казанским университетом, где он вел занятия по истории философии, логике, психологии, нравственной философии, метафизике, нравственному и догматическому богословию, каноническому праву и церковной истории. Благодаря выбору такого аспекта можно получить представление о полном спектре проблем, сопутствующих написанию «Русской философии», рассмотреть ключевые темы как университетского образования второй четверти XIX в. в целом, так и «университетской философии» в частности. При подготовке статьи были использованы архивные материалы, часть из которых (описания курсов) впервые публикуется в качестве приложения.

**Ключевые слова:** Историография, русская философия, идентичность, методология гуманитарного знания, богословие, духовно-академическая философия, религиозная философия, университет, ученое монашество, идеология, образование, просвещение.

Диапазон оценок знаменитой «Русской философии» архимандрита Гавриила (Воскресенского, 1795–1868) не просто разнообразен, но и доходит до крайностей: кто-то относился иронически (Г.Г. Шпет), иные сдержанно (В.В. Зеньковский), другие восторженно. Как бы то ни было, работа архимандрита Гавриила является памятником отечественной философской мысли, вехой в истории «любомудрия», мимо которой не может пройти ни один специалист. При этом многие упускают из виду, что его история русской философии была всего лишь *учебным пособием* к курсу лекций по истории философии, куда он хотел добавить, следуя велению времени, *любомудров*, веду-

щих юношество к *богопознанию*. И потому его «Русскую философию» можно сравнить с «катихизическим поучением», посредством которого преподаются основные «уроки любомудрия», то, что составляет самое необходимое знание для каждого желающего истинной философии. Как пастырь, учитель, он обязан наставить в знании этих основных предметов своих пасомых, в роли которых выступили студенты. «Русская философия» архимандрита Гавриила – это, своего рода, Ветхий завет, книга о богоизбранности России в деле философии.

Архимандрит Гавриил получил традиционное духовное образование. И в семинарии, и в академии философия лишь нечто промежуточное, а высшей целью обучения является богословие. И потому он, прежде всего, богослов, знакомый с философией. К последней можно относиться с почтением, но человека верующего, тем более богослова, она ничему научить не может. Архимандрит Гавриил не философ, а представитель системы ученого монашества, которая, на самом деле, не всегда давала возможность заниматься наукой, в силу включенности данной категории в церковно-чиновничий мир. «Академическая ученость» была, как правило, средством достижения высокой церковной должности, а не целью. Типичный «ученый монах», как свидетельствуют о том многочисленные биографии, по окончании духовной академии последовательно сменял должности помощника инспектора провинциальной духовной семинарии, затем инспектора духовной академии, или ректора в той же провинциальной семинарии, затем академии (как правило, с обязательным формальным настоятельством в каком-нибудь монастыре, который он мог вообще не посещать), затем, наконец-то, он становился архиереем! И Гавриил предназначен был идти к архиерейству, только вот возникло на его пути препятствие (вскрывшиеся после ревизии в могилевской семинарии упущения с его стороны и последовавшая ссылка в Казань на Зилантову гору), которое необходимо было преодолеть различными «послушаниями», в том числе и через исполнение учебно-научной работы. Поэтому, среди прочего, он стал законоучителем во Второй Казанской гимназии, снова взялся читать курс богословия в местной духовной семинарии, а в университете – философию и еще ряд дисциплин. Но случайно оказавшись в области философии, к которой прежде он относился, как и многие представители его круга, снисходительно, арх. Гавриил взялся за дело со всей страстью, в результате чего появился много многотомный труд по истории философии,

увенчанный особым дополнением – «Русской философией». Именно эта работа принесла ему славу, с нее начинается история философии в России как жанр, как академическая дисциплина.

Автор первой в России истории русской философии архимандрит Гавриил полтора десятка лет был тесно связан с Казанским университетом. Причем Гавриил вел занятия не только по истории философии, но и по таким предметам, как логика, психология, нравственная философия, метафизика, нравственное и догматическое богословие, каноническое право и церковная история, при этом исполняя и церковную службу. То, что все виды деятельности и преподавательской активности оказали влияние на формат его сочинения, видно даже по тому, как он подписывал свои работы: «Зилантова второклассного монастыря настоятель, богословских и философских наук в Императорском Казанском университете преподаватель и ордена св. Анны 2 класса кавалер архимандрит Гавриил». . . В связи с этим необходимо обратить особое внимание на него как университетского преподавателя, чтобы получить представление об эмпирическом материале и круге проблем, сопутствующем написанию первой в России истории русской философии. Попутно рассмотрение этого периода деятельности архимандрита Гавриила позволит нам осветить некоторые аспекты университетского образования в России второй четверти XIX в. в целом, и, в частности, выявить специфику университетской философии.

В 1835 г. в Совет казанского университета пришла бумага от попечителя учебного округа М.Н. Мусина-Пушкина. В ней сообщалось, что по его представлению от 17 августа 1829 г. за № 5770 еще бывший министр народного просвещения – князь К.А. Ливен – согласился на введение в этом университете преподавания канонического права и права церковного. Однако до сих пор к этому так и не приступили, в ожидании *духовного лица*, имеющего нужные для того познания. «Между тем, – сообщал попечитель, – в исходе минувшего года архимандрит Зилантовского монастыря Гавриил вошел ко мне с прошением о поручении ему такового преподавания, представив конспект одного и диплом на степень магистра. Зная лично архимандрита Гавриила, как человека весьма ученого, и имея в виду одобрительный отзыв о конспекте его и познаниях от преосвященного Филарета архиепископа Казанского и Свияжского, озаботившись в особенности, дабы столь полезная и необходимая наука, каково право церковное, могло быть наконец с пользою преподаваемо в университете, – я имел

честь представлять г. министру народного просвещения конспект архимандрита Гавриила и просить его превосходительство о поручении ему преподавание упомянутого предмета. Ныне г. министр от 14 минувшего апреля за № 4034, уведомил меня, что его превосходительство входил с представлением в Комитет министров об исходатайствовании высочайшего его императорского величества повеления преподавания в Казанском университете церковного права поручить архимандриту Зилантовского монастыря Гавриилу с жалованьем по тысяче рублей в год, из суммы, остающейся от положенных по штату одного университета на две кафедры богословия, 4000 рублей. По положению в сем Комитета, государь император в 9 день минувшего апреля представление сие высочайше утвердить соизволил»<sup>1</sup>. Уведомив об этом высочайшем повелении Ученый совет университета, для надлежащего исполнения, попечитель предложил ввести преподавание церковного права по юридическому факультету с начала 1835/36 академического года, начав с того же времени и начисление жалованья рекомендованному преподавателю. С этой же бумагой направлялся в Ученый совет конспект церковного права и диплом архимандрита Гавриила со степенью магистра, которые затем надлежало непременно вернуть соискателю, а об исполнении поручения доложить попечителю. Также в документе сообщалось, что в скором времени в Ученый совет доставят еще и формулярный список, как только его предоставит в распоряжение попечителя епархиальное начальство. И формулярный список вскоре также был подготовлен и приложен к делу<sup>2</sup>. В нем перечислили все достижения Гавриила, и в последнем же разделе таблицы («к послушаниям впредь способен или не способен и по каким обстоятельствам») было отмечено, что по спискам о настоятелях за 1834 г. высокопреосвященством он рекомендован как «к послушаниям очень способный и благонамеренный»<sup>3</sup>.

«Общий устав императорских российских университетов» 1835 г. устанавливал преподавательские должности и ученые звания: профессор (ординарный или полный, что соответствовало еще одному

<sup>1</sup> Дело по высочайшему повелению о поручении архимандриту Гавриилу преподавания церковного права // Национальный архив Республики Татарстан (далее – НА РТ), Ф. 977, О. Совет, Д. 2064, Л. 1–2.

<sup>2</sup> Послужной список, учиненный в Казанской консистории, Казанского третьеклассного Успенского Зилантова монастыря об архимандрите Гаврииле. Мая дня, 1835 года // НА РТ, Ф. 977, о. Совет, Д. 2064, Л. 3–8.

<sup>3</sup> НА РТ, Ф. 977, О. Совет, Д. 2064, Л. 4.

названию – штатный), экстраординарный профессор (нештатный), адъюнкт-профессор, доцент, приват-доцент, лектор, ассистент, лаборант. И если с первого августа по кафедре богословия, догматическое и нравственное богословие, а также церковную историю и церковное законоведение в университете преподавал экстраординарный, то через два года уже ординарный профессор архимандрит Гавриил. Также следует обратить внимание, что с начала 1835/36 академического года Мусин-Пушкин предложил именно *ввести*, а не вести преподавание церковного права по юридическому факультету. Дело в том, что церковное право впервые введено было митрополитом Платоном (Левшинным) в Московской славяно-греко-латинской академии в 1776 г., и через два года Синод распорядился, чтобы оно читалось и в прочих духовных школах, а с преобразованием в 1810 г. духовно-учебных заведений этот курс ввели в круг наук богословских, программу же для них составил через четыре года архимандрит Филарет (Дроздов). А в университетах обучение церковному праву ввели только в 1835 г., но лишь как часть богословия, обязательного только для студентов-юристов православного исповедания.

В 1837 г. в связи с увольнением из-за реформы преподавателей богословских наук А.И. Нечаева и Ф.Т. Талантова, чтение всех предметов возложено на архимандрита Гавриила. Однако назначением на кафедру богословия дело не ограничилось: 25 июня того же года ему поручена еще и кафедра философских наук<sup>4</sup>. С перемещением профессора П.С. Сергеева на кафедру государственного устройства, а адъюнкта А.Ф. Хламова на кафедру русской словесности, он принимает на себя чтение всех полагающихся здесь предметов: логики и истории философских систем, метафизики и нравственной философии. Это назначение не так уж необычно, поскольку вышедший из Московской духовной академии «вторым магистром», Василий Воскресенский оставлен был там бакалавром философии, и два года (с сентября 1820 по сентябрь 1822) преподавал метафизику, при В.И. Кутневиче и Ф.А. Голубинском, так что опыт, хоть и небольшой, но все же имелся. Более того, в «Ученых записках императорского Казанского университета» (№№ 3–4 за 1837 г. и далее) уже публикуется его «История философии», вследствие чего, помимо магистер-

---

<sup>4</sup> НА РТ, Ф. 86, Оп. 14, Д. 1, Л. 8. См. также «Отчет императорского Казанского университета и Учебного округа за 17 лет, с 1827 по 1-е января 1844 года, по управлению тайного советника Мусина-Пушкина». М., 1844. С. 22–23, 34.

ского диплома и опыта преподавания философии, он мог представить также печатный научный труд.

Кафедра философии входила в состав первого (словесного) отделения философского факультета, курсы логики, психологии и теории красноречия стали обязательными для всех студентов, независимо от специализации. Согласно «Распределению лекций по факультетам и курсам 1838–1839», на историко-филологическом факультете читались логика и психология (первый курс); метафизика и нравственная философия (второй курс); история философских систем (третий курс); история философии (четвертый курс); на юридическом, медицинском и втором отделении философского факультета по разрядам математических и естественных наук – логика и психология (первый курс). Церковно-библейская история преподавалась так же, как и до этого, студентам первого разряда всех отделений университета. Особенностью нового устава было выделение кафедры богословия (к которой относилась и церковная история) из состава нравственно-политического отделения (которое само было преобразовано) в общеуниверситетскую кафедру. Теперь она стала именоваться «кафедрой догматического и нравоучительного богословия, церковной истории и церковного законоведения». Для архимандрита Гавриила отныне открылось широкое поле деятельности, так как, кроме чтения логики, психологии, метафизики, этики и истории философии, он вел еще курсы богословия и церковного права, вследствие чего в первые два года ему приходилось читать лекции по 14 часов в неделю. При этом следует отметить, что преподавание всех философских наук – логики и психологии (2 часа), метафизики и нравственной философии (2 часа), а также истории философии (2 часа в неделю) он «принял на себя безвозмездно»<sup>5</sup>.

В университете на этот момент установилось следующее распределение лекций, общих для всех отделений: в первом отделении: 1) библейская и церковная история, 2) логика, 3) общие понятия о правах естественном, политическом и народном с указанием истории этой науки, ее главнейших разделений и лучших авторов, о ней писавших, 4) российское землеописание; во втором отделении: 1) догматическое богословие, 2) философская терминология и история философских систем, 3) права знатнейших народов, как древних, так и новых, 4) статистика российского государства, 5) теория красноречия

<sup>5</sup> НА РГ, 977-ист.ф.-3222, Л. 8.

и практические упражнения в российской прозе; в третьем отделении: 1) нравственное богословие, 2) история философских систем, 3) о российском законодательстве с общим обзорением гражданских и уголовных законов и изъяснением порядка российского судопроизводства, 4) практические упражнения политического права в рассмотрении представительных правительств Америки, Англии, Франции, Финляндии и Польши, 5) история российского государства, 6) стихотворство и практические упражнения в прозе и стихах... Если же посмотреть на нагрузку по часам, то на юридическом факультете в 1837 г. она была следующей: I курс – церковная история (2 часа). Логика и психология (2 часа); II курс – догматическое богословие (2 часа); III курс – нравственное богословие (3 часа), церковное законоведение (2 часа); IV курс – церковное законоведение (1 час)<sup>6</sup>.

При знакомстве с очередным изданием исторического описания Зилантова монастыря читатель того времени мог найти своеобразное подведение достигнутых успехов автора, поскольку на обложке подробно указывается, кто он и чем занимается: «Семинарии богословия профессор, Императорского Казанского университета богословских и философских наук преподаватель, Второй гимназии законоучитель, консистории и комитетов: цензурного, оспенного, тюремного и статистического член...»<sup>7</sup>. О том, как хорошо идут дела у архимандрита Гавриила по ведомству народного просвещения свидетельствовало и сообщение в официальном отделе («Министерские распоряжения»): «Изъявлена благодарность Министерства народного просвещения. Г. Попечителю Казанского учебного округа, тайному советнику, Мушину-Пушкину – за сделанное им распоряжение о ежегодном представлении учителями Казанского округа ученых трудов и занятий их; профессорам Казанского университета Лобачевскому, Ковалевскому, Котельникову, Смирнову, Шарбе, Кнорру, Горлову, Фойгту и Иванову, бывшему профессору Суровцеву и архимандриту Гавриилу – за усердное исполнение возложенных на них обязанностей по рассмотрению упомянутых трудов учителей»<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> *Залеский В.Ф.* К столетию императорского Казанского университета (1804–1904) // Журнал министерства народного просвещения (далее – ЖМНП). 1905. Ч. CCCL. С. 316.

<sup>7</sup> *Гавриил, архимандрит.* Историческое описание Казанского Успенского второклассного Зилантова монастыря и Казанского памятника, сооруженного в воспоминание убиенных при взятии Казани вождей и воинов на общей их могиле. Казань, 1840.

<sup>8</sup> ЖМНП. 1840. Ч. XXVII. С. 8.

Как было сказано в краткой исторической записке о состоянии Казанского университета, он состоит, «благодаря мудрости монарха», из трех факультетов, – философского, юридического и медицинского, в которых «совмещаются все отрасли человеческих знаний, как радиусы круга – в своем центре»<sup>9</sup>. Свои «радиусы» выводил и архимандрит Гавриил, вовлеченный в лекторскую деятельность на всех его факультетах. В «обозрении преподаваний» на 1839–1840 учебный год относительно богословия сообщалось, что Гавриилу предстоит читать для студентов всех отделений, на первом курсе, церковно-библейскую историю, в первое полугодие до построения храма Соломонова, во второе – до Рождества Иисуса Христа и историю церкви новозаветной, по руководству Филарета (Дроздова), 1 час в неделю; на втором курсе – созерцательное богословие, в первое полугодие до учения о лице Иисуса Христа, во второе – до учения о последней судьбе человека, 1 час в неделю; на третьем курсе – нравственное богословие, в первое полугодие до учения об обязанностях христиан в состоянии гражданском, во второе – окончание учения о побуждениях к исполнению христианских обязанностей, 1 час в неделю; на четвертом курсе юридического факультета – церковное право, в первом полугодии введение, историю и литературу права, право лиц и касательно вещей, во второй половине – право священнодействия и делопроизводства, по собственным записям, 1 час в неделю<sup>10</sup>. Относительно философского факультета, отделения словесности, по разряду общей словесности, было сказано, что архимандрит Гавриил будет читать для студентов всех отделений первого курса логику по руководству Иоганна Кизеветтера в первое полугодие, а во второе полугодие – опытную психологию по руководству Г.Э. Шульце, 1 час в неделю; для студентов в словесном отделении II курса – метафизику по запискам профессора П.С. Сергеева в первое полугодие, далее – нравственную философию по руководству Фр. Меллингера, час в неделю; в том же отделении для студентов третьего курса историю философии до окончания спора между Академией и Портиком, в первое полугодие, а во второе – историю римской философии и схоластики, час в неделю; в том же отделении для студентов четвертого курса в первое

<sup>9</sup> Краткая историческая записка о состоянии казанского университета за 1837/38–1838/1839 академические годы // Обзорение преподаваний в императорском казанском университете на 1839–1840 учебный год. Казань, 1839. С. 3.

<sup>10</sup> Краткая историческая записка о состоянии казанского университета... С. 3.

полугодие историю философии с XV до половины XVIII в., во второе полугодие – с половины XVIII в. до наших времен по собственным запискам, с «критическим разбором знатнейших писателей истории философии», по часу в неделю<sup>11</sup>.

Лекции, которые читал архимандрит Гавриил, в зависимости от факультета имели разные степени значимости. Так, на словесном отделении философского факультета к главным курсам отнесены были 1) логика и психология, 2) метафизика и нравственная философия, 3) история философии, 4) греческий, 5) латинский, 6) российская словесность, 7) история литературы, 8) общая история, 9) российская история, политическая экономия, статистика, и далее языки; а к вспомогательным курсам: 1) церковно-библейская история, 2) догматическое богословие, 3) нравственное богословие, 4) церковное право, 5) государственные учреждения и права состояний; по математическому отделению философского факультета среди вспомогательных курсов: 1) церковно-библейская история, 2) догматическое богословие, 3) нравственное богословие, 4) церковное право, 5) логика; на юридическом факультете вспомогательные – 1) церковно-библейская история, 2) догматическое богословие, 3) нравственное богословие, 4) логика, а вот церковное право – среди главных курсов, хотя и замыкает их список; на медицинском же факультете предметы архимандрита Гавриила только среди вспомогательных, да и то не все: 1) церковно-библейская история, 2) догматическое богословие, 3) нравственное богословие, 4) церковное право, 6) логика. Также мы узнаем в отчете по Казанскому учебному округу за 1839 г., в разделе «ученые наблюдения и труды», что «преподаватель университета, архимандрит Гавриил окончил издание истории философии в четырех частях и приготовил к изданию: 1) историю восточной философии, 2) историю российской философии, 3) понятие о церковном праве»<sup>12</sup>. И все эти книги действительно вскоре окажутся в библиотеке университета, как в основной (профессорской), так и в студенческой, пополнив корпус учебной литературы<sup>13</sup>.

Руководствами в области философии для архимандрита Гавриила первое время были сочинения Кизеветтера, Шульце, Меллингера, Тидемана, Буле, Риттера, Рейнгольда и даже «записки» профессора

---

<sup>11</sup> Краткая историческая записка о состоянии казанского университета... С. 4.

<sup>12</sup> Отчет по казанскому учебному округу за 1839. Казань, 1840. С. 93–94.

<sup>13</sup> Каталоги библиотеки императорского казанского университета. А. Каталог студенческой библиотеки. Б. Каталог главной библиотеки. Казань, 1851–1857.

Сергеева, но следуя духу обновления, необходимо было браться за подготовку новых учебных пособий, и начал он именно с истории философии. К тому времени, как Гавриил взялся за изложение собственной истории философии, на русском языке уже имелся ряд переводов обзорных трудов по этой теме, как правило, все отголоски издательского ажиотажа, вызванного «Минервой на троне» – Екатериной II. В 1768 г. по ее распоряжению русский язык становится официальным языком науки и преподавания – «для лучшего распространения наук в России», и в том же году в Москве открыто «Собрание, старающееся о переводе иностранных книг на российский язык», которому назначено 5.000 рублей ежегодно для уплаты вознаграждения переводчикам книг с иностранных языков на русский. «Собрание» просуществовало 15 лет, выпустив за это время 112 названий книг, заключающихся в 173 томах, которые можно разделить на четыре группы: 1) сочинения писателей нового времени, в особенности XVIII столетия (переведены и изданы отдельные статьи из энциклопедии Дидро и Д'Аламбера и некоторые произведения Вольтера, Руссо, Гельвеция и других просветителей), 2) сочинения по истории и географии, 3) сочинения физико-математического и естественно-исторического содержания и 4) сочинения древних греческих и римских писателей. Переводы делались с французского, немецкого, древнегреческого, латинского, английского, итальянского и даже с китайского, и в этом деле отметились учителя, профессора, академики, священники, литераторы, журналисты, студенты, просто любители литературных занятий, встречаются также лица крепостного состояния. В итоге среди прочих книг появилась «История философическая, или о философии, в которой описываются жизни главнейших великих философов, представляются главнейшие их положения и исследование сект, кратко и ясно. Сочиненная г. Генцкением, в пользу учащихся переведена с латинского на российский язык находящимся в Азовской губернии у статских дел поручиком Кириллом Быстрицким» (СПб.: Тип. Военной коллегии, 1781), автор которой знакомит читателей с философами еврейскими, персидскими, китайскими, с сектами (то есть, школами) эпикурейской, стоической; Бруккера «Сокращенная история философии от начала мира до нынешних времен», которую с французского языка перевел С.В. Колокольников (в вольной типографии Лопухина, в 1785 г., с посвящением питомцам Московского университета); «Французская нынешнего времени философия» (Пер. с фр., 2-е изд. М., 1787); «Зерцало древней учености, или

описание древних философов, их сект и различных упражнений» (М., 1787); «Опыт древней китайцев философии, о их нравоучении и правлении» (СПб., 1794); «История ума человеческого от первых успехов просвещения до Эпикура» Кондильяка (М., 1804); «Краткая история о философах и славных женах» Бюри, в 2-х ч. (М., 1804). Но это были работы уже архаические, в них отсутствовала новейшая философия, да и относительно прежней содержалось много домыслов. И принятый в 1811 г. перевод трехтомного творения барона Жозефа-Мари Дежерандо «*Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines*» («Сравнительная история философских систем, рассмотренная исходя из принципов человеческого познания»), в котором принимал активное участие и казанский протоиерей Гурий Иевлевич Ласточкин, взявшийся за второй том, так и остался в рукописи, не пройдя цензуры епископа Иннокентия (Смирнова).

Также появилось к тому времени и несколько сочинений отечественных философов, плодов самостоятельных переложений иностранных руководств: А.И. Галич, на основании сочинений различных немецких философов, опубликовал «Историю философских систем» (Ч. I–II. СПб., 1818–1819); И.И. Давыдов «Опыт руководства к истории философии» (М., 1820), сообщив при этом, что руководством имел «в особенности Дежерандо», и что «в иных местах вменял себе за честь переводить его, в других извлекал важнейшие мысли», и совсем свежая книга Н.И. Надежина, в октябре 1833 г. определенного учителем философии в нижегородскую семинарию, и через четыре года представившего на суд публики свой «Очерк истории философии по Рейнгольду» (СПб., 1837)<sup>14</sup>. Но этого было все еще недостаточно для точного и полного представления истории философии, тем более что при скудном количестве эти работы, большей частью, были компилятивными, и читатели сразу обращали на это внимание, как например Михаил Бакунин, в это время засевавший за конспектирование Гегеля<sup>15</sup>. Помимо собственно историко-философских сочинений

---

<sup>14</sup> Ср.: *Reinhold E. Geschichte der Philosophie nach den Hauptmomenten ihrer Entwicklung* (1828–30).

<sup>15</sup> «Надежин – очень ученый человек, знает множество фактов; но, обогатившись множеством познаний, он, по нашему мнению, позабыл приобрести одно – истинное значение; вследствие этого он резонерствует там, где следовало бы понимать и мыслить, и его «Очерк истории философии» есть не что иное, как сухая компиляция» (*Бакунин М. Гимназические речи Гегеля. Предисловие переводчика // Московский наблюдатель. 1838. № 3. С. 20*).

в некоторых работах по специальному предмету также появлялись экскурсы, полезные для всякого, берущегося за составление руководства по истории философии. Например, Петр Лодий, бывший профессор философии во Львове и Кракове, при основании Педагогического института в Петербурге (1803) приглашенный на кафедру логики, метафизики и нравственной философии, написал «Логические наставления, руководствующие к познанию и различению истинного от ложного» (СПб., 1815), где давал и соответствующее изложение и определение предмета истории философии. Был у Гавриила под рукой и опыт перевода иностранного «историко-критического взгляда на философию» профессора местного университета<sup>16</sup>. Однако большая часть переводных работ устарели, а сделанные «своим трудом» — отечественные, компилятивные, не всегда соответствующие требованиям науки.

Следует отметить также, что новых пособий по истории философии арх. Гавриил не увидел бы не только ни в одном из российских университетов, но и в родной ему духовно-академической школе, как в столичной, так и провинциальной. В Московской академии Ф.А. Голубинский читал разные курсы, но практически ничего не публиковал. В.Н. Карпов, получивший приглашение в Петербургскую, откуда к тому времени выжили Ф.Ф. Сидонского, в 1835 г. занимает кафедру философии, читает логику и психологию, историю философии, в том числе новейшую после Канта, но руководства соответствующего нет, вместо этого «Введение в философию» (СПб., 1840), как альтернатива «Введению в науку философии» Сидонского (СПб., 1833). А что же сделано в этом отношении в Киеве, откуда прибыл Карпов? Еще в 1829 году Иван Михайлович Скворцов, ординарный профессор, по призыву Комиссии духовных училищ, взялся составить учебник по истории философских систем, в замену книги Бруккера, с условием представлять свой труд по частям для рассмотрения Комиссии и, таким образом, иметь возможность при дальнейшем продолжении труда «сообразоваться со сделанными замечаниями». Через год он представил 16 лекций в пяти тетрадах, но Комиссия решила вернуть их автору с тем, чтобы он продолжал труд и представил его им уже в полном объеме, а не частями. Впрочем, предпринятый Скворцовым труд так и не был завершен, и потому ни в одном университе-

<sup>16</sup> *Городчанинов Г.Н. Историко-критический взгляд на философию / Пер. с фр. из кн.: Legislation primitive par De Bonald. T. I. Paris, 1817 // Заволжский муравей. 1832. Ч. 1. № 3, 4, 5; Ч. 2, № 9, 12; Ч. 3, № 17, 19.*

те, ни в одной духовной академии не имелось опубликованного руководства по истории философии, которое можно было бы использовать после введения нового Устава как отвечающее времени, полное и точное. Таким образом, никому не удалось столкнуться с пьедестала Бруккера – ни в 1812 г., когда взялись за перевод трехтомника Дежерандо, ни по прошествии семнадцати лет.

Сначала работа архимандрита Гавриила появилась под названием «Понятие об истории философии», в «Ученых записках» Казанского университета<sup>17</sup>, а затем уже и в книжном формате – «История философии», с пометкой «издание второе с переменами», с цензурным разрешением от 29 декабря 1838 г. («Печатать позволяется с тем, чтобы по отпечатании представлены были в Цензурный комитет три экземпляра»). Принявшись за эту работу, Гавриил, как положено, сделал обзор уже имеющихся зарубежных изданий, потому как среди наших авторов ничего подобного, как мы уже убедились выше, не имелось. В поле его зрения оказался, прежде всего, Генрих Риттер (Ritter), почти ровесник, издавший в Гамбурге «Историю философии» («Geschichte der Philosophie», 1829–1833), но Гавриил обратил внимание на другое издание в восьми томах (Heinrich Ritter. Histoire De La Philosophie (1835)), возможно потому, что французским владел лучше, о чем свидетельствуют его успехи еще в Вифанской семинарии<sup>18</sup>. Изучив труд Риттера, он многое что использовал оттуда, не преминув указать и на замеченные им искажения и упущения, например, что второй том немца «наполнен индийской философией», отчего едва найдено место для «платоновых идей», что «с утомительной подробностью» излагается, что ложного говорили о философах их оппоненты, чему они не учили или чего не делали, что автор «забавляет читателей неопределенным и бессвязным изложением мысли руководствовавшей его в сочинении и поставляя за честь единоборствовать в отдельности с каждым из усопших философов»<sup>19</sup>. Возникли

---

<sup>17</sup> *Гавриил, архим.* Понятие об истории философии // Ученые записки императорского казанского университета. 1837. № 3. С. 3–99; № 4. С. 3–94; 1838. № 1. С. 125–155; № 2. С. 3–131; № 3, С. 66–122; № 4, С. 3–147; 1839. № 2. С. 3–192; 1840. № 1. С. 3–73; № 2, С. 14–62; № 3, С. 3–64; № 4, С. 3–48.

<sup>18</sup> «Ученику 2-го отделения Василию Воскресенскому за январскую и майскую трети по французскому классу за лекторство – тридцать рублей» // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (далее – ОР РГБ), Ф. 762, К.1. №10, Л. 42. А в делах академии за 1814 год он отмечен среди учеников риторики, изучающих французский язык // ОР РГБ, ф7.277, Ед. 44, Л. 384.

<sup>19</sup> *Гавриил, архим.* История философии. 2-е изд., с переменами. Ч. 1. Казань,

претензии у казанского профессора и к другому историку философии – Буле<sup>20</sup>, хотя с ним он снисходительнее, поскольку в первом томе тот излагает философию древнюю, во втором и третьем – историю схоластики, в остальных пяти историю новой философии от Декарта до Фихте, не ограничиваясь лишь философией, но обращаясь и прочим наукам, например, к праву, политической экономии, хотя и «желая объять многое, не мог соблюсти философской связи»<sup>21</sup>. Не остался без внимания архимандрита Гавриила и труд Гегеля, который «переродив в себе пантеизм, обратил в пантеизм всю историю философии»<sup>22</sup>.

Свою историю философии архимандрит Гавриил завершил, точно следуя духу академического устава 1814 г., дав понять читателям, что правильная философия ведет разумного человека к религии: «Проходя историю философии всех времен и народов, мы заметили, что ум человеческий сам собою не может во всем свете постигнуть истину... Такая немощь нашей высшей душевной силы ясно показывает нам состояние нашего повреждения и живо заставляет нас чувствовать нужду в высшем откровении, содержащем благовнейшие истины для нашего познания и спасительнейшие правила для нашей деятельности»<sup>23</sup>. А 20 мая 1839 г. за подготовленную «историю философии» министром народного просвещения ему изъявлена благодарность<sup>24</sup>. Впрочем, орден у него уже имелся, и было что показать как профессору – полную историю философии, да еще и с двумя «прибавлениями» к ней. Его «История философии» первоначально состояла из четырех частей, к которым он присоединил еще два тома, появление которых предварил следующим образом: «Мы много занимались Западом, теперь же обратимся к Востоку»... И в пятой части (прибавлении первом) он решил поведать о философии древнеиндийской и древнекитайской, которые называет «нечистой», а также «чистой», рожденной на земле Палестины.

Начинается эта книга с параграфа § 129, поскольку она есть продолжение общей истории философии, прежде изложенной в четырех

1839. С. 12–13.

<sup>20</sup> Автор «Учебника истории философии...» (Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1–8, 1796–1804); «Истории новой философии...» (Geschichte der neueren Philosophie..., 1–6, 1800–05).

<sup>21</sup> Гавриил, архим. История философии. Ч. 1. С. 13.

<sup>22</sup> Гавриил, архим. История философии. Ч. 1. С. 14.

<sup>23</sup> Гавриил, архим. История философии. Ч. 1. С. 192.

<sup>24</sup> НА РГ. Ф. 86, Оп.14., Д. 1, Л. 8. Здесь по ошибке указан 1838 год.

томах. Восточная философия разделяется им на два рода: первого рода восточная философия есть «чистая, происходящая от Бога», получившая свое начало вместе с первым человеком, чуждая заблуждений, возросшая на святой земле и от Сиона во все концы вселенной распространенная; второго рода восточная философия есть «нечистая», поскольку она «развратными потомками нашего прародителя измышленная, исполненная большими и меньшими заблуждениями, более или менее искажившая первоначальные понятия об истинном, добром и изящном и по действию злых духов укорененная в Индии, Китае, Персии, Египте и Финикии»<sup>25</sup>. Философия чистая, та, что в Палестине (§ 130), заключается в книгах Св. Писания, в творениях Отцов Церкви и в сочинениях различных христианских писателей. Главное ее содержание следующее: Един Бог, дух бесконечный, невидимый, непостижимый, Безначальный, Бесконечный, Всемогущий, Премудрый, Преподобный, Правосудный, Самодовольный, Всеблаженный, Творец и Промыслитель всех видимых и невидимых – вот основа философии избранного народа. И воспитанный на таком учении мыслитель – в изложении архимандрита Гавриила – предстает как монах: человек, который, усмирив свои чувства, пребывает вне плоти и мира, всего избегает, кроме самого необходимого, беседуя с единым Богом и самим собою, в итоге «восстает превыше всего видимого»; который в себе самом имеет чистые божественные видения, постепенно восходит от света к свету, от темного к яснейшему, до тех пор, пока не достигнет самого источника высших озарений и получит «блаженную кончину, где зеркала и гадания разрешатся в истину». Но показав истинное любомудрие, дав читателю вдохнуть «райского воздуха земли святой», Гавриил в назидательных целях уводит его «в землю заблуждения», источник философии «нечистой» (§ 131), «со всеми причудами пантеизма, сенсуализма, скептицизма и мистицизма». Указав, что из «чистых преданий еврейского народа в необъятном разнообразии форм на всем пространстве Азии возникли несвязные сказания», Гавриил далее принимается за описание, которое похоже на ветхозаветный перечень нечистых животных: все бескопытные звери; грызуны (заяц, тушканчик, мышь, даман); землеройки (крот); летучие мыши; все хищные птицы (орел, гриф, ястреб, сокол, коршун, филин, сова); воронья порода; птицы-рыболовы (цапля, пеликан, чайки); зуй, ибис, угод; страус, лебедь; все водные животные

---

<sup>25</sup> *Гавриил, архимандрит. История философии. Ч. V. Прибавление первое. Казань, 1839. С. 4.*

без чешуи; все беспозвоночные, кроме разных видов саранчи... Только у архимандрита Гавриила не бестиарий, а нечистая философия в ее разнообразных проявлениях: Ригведа, Яджурведа, Самаведа, Пурана, Рамаяна, Махабхарата, Миманса, Веданта, Санхья, Ньяя и Вайшешика, Буддисты, И-цзын, Дао де цзын, Ян и Инь и всякое прочее... Но исламская философия, несмотря на сильный мусульманский фон Казани, совсем не обозначена в этом томе. Впрочем, если бы она и попала сюда, то лишь по разряду «нечистой». При составлении этого тома он словно последовал совету отца церкви Василия Великого, рекомендовавшего писателям при изучении языческих сочинений поступать, *подобно пчелам*, которые «не на все цветы равно садятся», и с тех, на какие сядут, не все стараться унести, но взяв, «что пригодно на дело», прочее оставить нетронутым, и так вот, «собрав из произведений, что нам свойственно и сродно с истиною, остальное будем проходить мимо»... А вот следующая книга, второй том «прибавления», представлял философию столь же «чистую», как «философия Палестины» – *русскую*.

Поскольку издание «Русская философия» идет как «второе прибавление» к четырехтомной истории философии, и нумерация является продолжением первого приложения (философии восточной), так что изложение отечественной истории философии начинается со 138-го параграфа и заканчивается 166-м, но сразу же опубликованная отдельным изданием и с измененным названием – «История русской философии» – она имеет самостоятельное деление на параграфы (§§1–29), однако с тем же самым содержанием, без изменений хотя бы буквы. Отпечатали ее в университетской типографии, для которой основным источником дохода, было «тиснение» книг на восточных языках для местных мусульман, что на вырученные средства позволяло выпускать уже бесплатно труды ученых. Она имела свою словолитню, однако рисунки шрифтов заимствовала из столичной типографии, та же, ориентировалась на образцы парижской типографско-издательской фирмы Дидо. Отпечатанная книга на фронтисписе имела эпиграф «Все хорошее, узнав, вы должны помнить. Владимир Мономах в завещании детям», а на титульном листе – «Вся изыскиюще, добрая держите»<sup>26</sup>, и аллегорическое изображение – *лампада с ярко горящим фитилем, парящей на облаке и рукой, подливающей масло*.

<sup>26</sup> 1-е Послание Апостола Павла к Солунянам, 21: «Вся же искушающе, добрая держите» (Церковнославянское издание Библии), «Все испытывайте, хорошего держитесь» (Синодальный перевод).

Символика здесь была всем понятна – Бог, как источник света, добавляет масло в лампаду, чтобы она продолжала нести высший свет разума.

Первые девять параграфов книги выполняют роль введения, где автор декларирует свои методологические установки, а именно: каждый народ имеет свой особенный характер, отличающий его от прочих, и *свою философию, более или менее наукообразную*, или по крайней мере *рассеянную в преданиях, повестях, нравоучениях, стихотворениях и религии*; влияние ума на всю человеческую деятельность русский народ выражает любимыми присловиями; также автор касается древнерусского языческого мировоззрения, отмечает существование в России необразованного народа чувашей, что является иллюстрацией того, как плохо быть язычником; указывает на *особенное внимание ко гласу разума и опыта*, которое Россия проявила при избрании веры, затем на *коренные основания русского мышления, которые* не изменились, чему доказательства представляет и 1812 г., и устав духовных академий 1814 г.; показывает отличия нашей философии от философии прочих европейских народов, а в частности такое, что если схоластика Западной Европы произошла от изучения греческой и римской литературы, то русская философия обязана своим развитием духовенству, как русскому, так и греческому... Большая же часть книги посвящена персоналиям, таким как митрополит Никифор, Владимир Мономах, Даниил Заточник, Нил Сорский, Феофан Прокопович, Георгий Конисский, Григорий Сковорода, Платон (Левшин), Аничков, Брянцев, Муравьев, Буле, Евгений (Болховитинов), Филарет (Дроздов), Д.М. Велланский, Г.И. Солнцев, С.С. Уваров, Иннокентий (Борисов)... Завершается книга перечислением литературы («Руководственными книгами для изучения философских наук, при критическом разборе, могут служить...»), где в примечаниях появляются еще несколько особо рекомендованных автором мыслителей (Лубкин, Кондырев, Надежин, Фишер, Карпов, Сидонский, Сбоев и Кедров), после чего следует обращение автора к читателям о присылке ему «материалов» – собственных биографий и выдержек из работ.

Однако вскоре архимандрита Гавриила в университете мы не обнаруживаем, хотя в обзоре преподавания заявлены все его курсы в прежнем объеме<sup>27</sup>. Дело в том, что ему следует указание Синода сдать

---

<sup>27</sup> Обозрение преподавания в императорском казанском университете на 1840–1841 учебный год. Казань, 1840.

все учебные дела в Казани и занять пост ректора открываемой в Симбирске с сентября 1840 г. духовной семинарии. Однако через год он снова вернулся (дела с ректорством не задались, рассказ о чем потребовал бы много места). Как было сказано в университетском отчете, по церковно-библейской истории лекции с 1840 г. до августа 1841 г. «за временным перемещением архимандрита Гавриила, вовсе не читались. Промежуток сей снова восполнен в 1841 г., без потери для слушателей»<sup>28</sup>. На официальном бланке Казанского университета от 15 декабря 1841 г. за №700, адресованном Правлению, сказано, что по представлению попечителя учебного округа о назначении в Казанский университет преподавателя богословия, министр народного просвещения «входил о том в сношение с обер-прокурором Святейшего Синода, который предложил к занятию этого места занимавшего его уже прежде архимандрита Гавриила переведенного снова из Симбирска в наставники казанского Зилантовского монастыря». Попечитель же, «имея ввиду отлично-полезное и усердное трехгодичное прохождение архимандритом Гавриилом означенной должности, с удовольствием изъявил согласие с таковым назначением». В следствие этого министр народного просвещения, распоряжением от 23 октября за №10689, «на основании положения комитета министров высочайше подтвержденном 13 сентября 1837 года утвердил архимандрита Гавриила преподавателем богословия в Казанском университете с производившимся ему прежде жалованием, из штатной суммы попечителя от 6 ноября». Но у Гавриила произошли потери в прежде читаемых курсах. После убытия в Казань, вместо Гавриила логику и психологию преподавал адъюнкт Ф.Г. Юшков, а историю философии передали экстраординарному профессору русской истории Н.А. Иванову. Вернувшись в Казань и вновь принятый в университет, Гавриил стал преподавать богословие и каноническое право, с 1842 г. логику и психологию (как и ранее, на безвозмездной основе), метафизику и нравственную философию, но история философии осталась за профессором Ивановым.

С изданием нового университетского устава (1835) в число обязательно преподаваемых предметов была введена «энциклопедия права», которая понималась как «общее обозрение систем законоведений». Однако в Казанском университете дела на юридическом фа-

<sup>28</sup> Отчет императорского Казанского университета и Учебного округа за 17 лет, с 1827 по 1-е января 1844 года, по управлению тайного советника Мусина-Пушкина. М., 1844. С. 34–35.

культете обстояли не лучшим образом, что показал и В.Ф. Залеский в своем специальном труде («История преподавания философии права в Казанском Императорском университете в связи с важнейшими данными внешней истории юридического факультета»), выделив период первоначального неустройства (1804–1819), период гонения на науку (1819–1826–1837) и *период хронического недостатка в ученых силах* (1837–1878). В таких вот условиях приходилось архимандриту Гавриилу браться за разработку проблем права: посредственный состав юридического факультета, в университете все еще витал дух Л.Ф. Магницкого, «естественное право» виделось исчадием ада, при этом надо было обновлять пособия, не допустив при этом зловредных «порывов юрико-философского разума».

6 февраля 1841 г. министр народного просвещения потребовал от попечителя сведений, не признано ли нужным по опыту, учиненному в Казанском университете, сделать каких-либо изменений в распределении предметов по отделениям наук? Попечитель 13 марта ответил, что необходимые сведения им собраны, и изложил мнение совета: «Дабы не затруднять слишком студентов, и так уже обремененных множеством разнообразных предметов, из философии предполагается читать им только психологию и нравственную философию, по особенным отношениям последней к праву вообще, а первой к праву уголовному»<sup>29</sup>. Так что в своей «Философии правды» архимандрит Гавриил отчасти исходил из этих установок, давая свой опыт приспособления «нравственной философии к праву вообще».

«Философия правды» архимандрита Гавриила – это сочинение на 68 страницах, разбитых на 117 параграфов, с рассуждениями о собственности, различных формах ее приращения и обмена, о формах правления, недостатках и слабостях каждой из них, в том числе демократии; рассуждения о праве, видах отношений в «домашнем обществе»; супружеских, родительских, слуго-господских и так далее. Полагая, что право должно опираться на единство религиозной веры и нравственности, и объясняя разрушительные последствия революции во Франции разрывом «между нравоучением и правом»<sup>30</sup>, автор давал следующее определение права: «Право во 1-х есть религиозная идея ума, – отображение живой веры в Бога... первообраз всякой истины и справедливости. Посему религиозное верование есть истинная основа

---

<sup>29</sup> Залеский В.Ф. К столетию императорского Казанского университета (1804–1904). С. 323.

<sup>30</sup> Гавриил, архим. Философия правды. Казань, 1843. С. 7.

прав и порядка между людьми и народами; 2) право есть нравственная идея, носящая в себе образ правомерности Божественной и действующей внутренне на совесть человека и его деятельность...»<sup>31</sup>. Что до определения собственно «философии правды», то она «есть наука о вечных законах справедливости в наших мыслях, действиях и поступках, и о приложении сих законов к местным и временным обстоятельствам, под влиянием коих они получают свой вид и определенный образ развития» (§ 1). Если положительная наука прав занята развитием положений одного государства или ограниченного периода времени, то «философия правды» «есть наука о коренных, выведенных из природы человека правах, не исключая никакого народа, принадлежит всему роду человеческому» (§ 4). На естественный вопрос – зачем «философия правды» правоведу? – архимандрит Гавриил приводит два резона: 1) только она дает «правоведцу» основательность, позволяющую судить о деле тонко, 2) всякое законодательство должно основываться на сущности человека и согласовываться с вечными законами справедливости, которыми и занимается «философия правды».

«Философия правды» представляет собой, большей частью, изложение норм и положений из тогдашнего права земельного, уголовного, гражданского, имущественных отношений, отношений церкви и государства, с некоторыми экскурсами в историю и теорию государства и права, а также прав человека, «истинную основу» которых составляют «религиозные верования», с довольно подробным изложением по этим вопросам воззрений Локка, Монтескье, Руссо. Говорится у него и о Гегеле, но кратко и фрагментарно, и особо отмечено, что его философия права воздвигнута «на пантеистических основаниях». Отметим также, что о философии права Гегеля архимандрит Гавриил мельком упоминал и в четвертом томе своей истории философии.

Итак, «Философия правды» архимандрита Гавриил есть ни что иное, как философия права, где философия трактуется им в привычном ему смысле – как учение, ведущее к истинному богопознанию, как любомудрие, как то, что позволяет во всем видеть проявление высшего существа, и все использовать, в том числе и право, для спасения души.

Но преподавать архимандриту Гавриилу приходилось не «философию правды», а право церковное, или каноническое право. Как мы

<sup>31</sup> Гавриил, архим. Философия правды. С. 10.

помним, введение архимандрита Гавриила в университетскую корпорацию Мусиным-Пушкиным обусловлено было именно необходимостью ввести преподавание церковного права по юридическому факультету с начала 1835/36 академического года. Тогда Гавриил представил конспект, но рано или поздно все равно необходимо было браться за составление печатного пособия. Дополнительным стимулом была и работа в Казанской семинарии, где в свете протасовских преобразований учителям пришлось брать обязательства по составлению пособий, и среди высказавших пожелание взяться за подготовку нового руководства, «новой скрижали или церковного права» – был архимандрит Гавриил, на что Казанский архиепископ Владимир (Ужинский) «призвал Божие благословение»<sup>32</sup>. В «Известиях об ученых и литературных трудах профессоров и прочих преподавателей в учебных заведениях министерства народного просвещения за 1843 год» было сказано, что преподаватель богословия архимандрит Гавриил напечатал в «Ученых записках Казанского университета» статью «Философия правды» и «написал сочинение» «О церковном праве»<sup>33</sup>. И вот, в 1844 г. этот труд архимандрита Гавриила опубликован – «Понятие о церковном праве и его история»<sup>34</sup>.

«Понятие о церковном праве и его история» вышло с эпитафой «Аминь глаголю вам: скорее прейдет небо и земля, нежели одна йота или черта из закона (Мф. 5:18)». Считая, что в изложении науки о церковном праве необходимо выбирать между историческим и догматическим (систематическим) методами, он, кратко останавливаясь на преимуществах одного и другого, отдавал предпочтение догматическому, подчеркивая «мудрость святых отцов» и необходимость ревностного подражания им. Другая часть посвящена собственно праву церковному, его целям, источникам и истории. Что касается первоначальных источников права, то таковых архимандрит Гавриил находит в числе пятнадцати: право «Божественное в Св. Писании изображенное и с особенной ясностью от Иисуса Христа в Евангелии изложенное, исключая обрядовых и судебных чиновположений еврейской синагоги»; апостольские правила и постановления; право Св. Отцов церкви в их сочинениях, отрывками до нас дошедшее; Соборы все-

---

<sup>32</sup> Благовещенский А. История Казанской духовной семинарии с восемью низшими училищами за XVIII–XIX столетия. Казань, 1881. С. 363.

<sup>33</sup> ЖМНП. 1844. Ч. XLV. С. 10.

<sup>34</sup> Ученые записки императорского Казанского университета. 1844. № 1. С. 3–32. (Отд. изд.: Понятие о церковном праве и его история. Казань, 1844).

ленские и поместные, церковью приемлемые; «Предание со Словом Божиим и учением Св. Отцов согласное, основанное на беспрекословных свидетельствах христианской древности, или освященное всеобщим и непрерывным употреблением православной Церкви»; учреждения православных восточных императоров, представленные в Кормчей книге; Устав и чинопоследования церковные; высочайшие указы российских монархов; определения бывших российских патриархов; Духовный Регламент Петра I; определения Синода; Свод законов российской империи; Устав духовных училищ и консисторий; Созерцательное Богословие, особенно в учении о церкви и таинствах; нравственное богословие, особенно в учении о Божественных и человеческих законах и в аскетике. Кроме них архимандрит Гавриил говорит еще о вспомогательных источниках, к которым относит сочинения древних христианских писателей и исследования в области светского права – в той части, где оно перекликается с церковным. При этом Гавриил не только кратко изложил «понятие о церковном праве», но и дал краткий экскурс в прошлое, а также сообщил о новых памятниках «правительственной мудрости», что появились при Николае I в издании «двух блистательных опытов, освещающих небо церковного законодательства, из коих первый имеет заглавие: Книга правил Св. Апостол, Св. Соборов вселенских и поместных и Св. Отец, в лист, 455 страниц, на Греческом и Славяно-Российском языках, напечатанная в Санкт-Петербургской Синодальной типографии 1839 г.», а второй – «Устав духовных консисторий» (1841). В завершение работы автор указал, что историю церковного нрава «всех времен и всех народов в обширнейшем виде, как важное доказательство, единственного ныне по всей земли православия Греко-Российской церкви», он представит ученому миру «при первых благоприятных обстоятельствах»<sup>35</sup>.

В «Отчете о состоянии университета в 1849–1850 академическом году» было сказано, что «преподаватель богословия арх. Гавриил напечатал два тома своих поучительных слов и готовится к изданию энциклопедию философских наук»<sup>36</sup>. И действительно, в 1850 г. в Казани выходит собрание различных слов и поучений Гав-

<sup>35</sup> *Гавриил, архимандрит.* Понятие о церковном праве и его история. Казань, 1844. С. 32.

<sup>36</sup> Отчет о состоянии Императорского Казанского университета в 1849–1850 академическом году, составленный и произнесенный в торжественном собрании 4 июня адъюнктом В. Сбоевым. Казань, 1850. С. 8.

риила<sup>37</sup>. Что до приготовления другого издания, то это было следствием очередного нововведения – с 1849 г. ему поручают читать курс под названием «Введение в энциклопедию философских наук», который должен был дать представление о метафизике, онтологии, космологии и умозрительной психологии (пневматологии), также курс по истории философии. Однако из-за реформы университетского образования и неожиданной болезни архимандрит Гавриил вынужден оставить университет, и 5 октября 1850 г. заводится дело № 4212 «О пенсии отцу архимандриту Гавриилу». Вскоре он вынужден оставить Казань, что отдалит его от академической деятельности, и он прекратит какую бы то ни было литературную и исследовательскую работу. Таким образом, именно период работы в Казанском университете оказался для него «золотым веком», и благодаря преподавательской деятельности появились сочинения, оставившие заметный след в истории русской философии.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Казанского университета: За сто лет (1804–1904): В 2 ч. / Под ред. заслуж. орд. проф. Н.П. Загоскина. Казань, 1904.

*Благовещенский А.* История Казанской духовной семинарии с восемью низшими училищами за XVIII–XIX столетия. Казань, 1881.

*Бобров Е.А.* Философия в России. Материалы, исследования, заметки. Выпуск 2. Казань, 1899.

*Гавриил, архимандрит.* История философии. 2-е изд., с переменами. Ч. 1–6. Казань, 1839–1840.

*Гавриил, архимандрит.* Понятие о церковном праве и его история. Казань, 1844.

*Гавриил, архимандрит.* Понятие об истории философии // Ученые записки императорского казанского университета. 1837. №№ 3–4; 1838. №№ 1–4; 1839. № 2; 1840. №№ 1–4.

*Гавриил, архимандрит.* Поучительные слова архимандрита Гавриила, богословских и философских наук при Императорском Казанском университете преподавателя, Казанскаго Успенскаго Зилантова второкласнаго монастыря настоятеля ... (В 2 ч.). Казань, 1850.

*Гавриил, архимандрит.* Историческое описание Казанского Успенского второкласнаго Зилантова монастыря и Казанскаго памятника, сооруженного в вос-

---

<sup>37</sup> *Гавриил, архимандрит.* Поучительные слова архимандрита Гавриила... [в 2 ч.]. Казань, 1850.

помятие убиенных при взятии Казани вождей и воинов на общей их могиле. Казань, 1840.

*Гавриил, архимандрит.* Философия правды. Казань, 1843.

Десятилетие министерства народного просвещения. 1833–1843. СПб., 1864.

*Залеский В. Ф.* К столетию императорского Казанского университета (1804–1904) // Журнал министерства народного просвещения. 1905. Ч. CCCL.

Отчет императорского Казанского университета и Учебного округа за 17 лет, с 1827 по 1-е генваря 1844 года, по управлению тайного советника Мусина-Пушкина. М., 1844.

*Смирнов А. В.* Архимандрит Гавриил // Труды Владимирской ученой архивной комиссии. Кн. 6. Владимир: Типо-литография Губернского правления, 1904.

### Vanchugov Vasily Viktorovich

DSc in philosophy, professor at the Lomonosov Moscow State University, MSU, Faculty of Philosophy, Lomonosovsky prospekt, 27-4, GSP-1, Moscow, 119991 Russia. E-mail: vanchugov@gmail.com.

### Archimandrite Gavriil (Voscresensky) – professor of philosophy of the University of Kazan

The article is devoted to the Archimandrite Gavriil (1795–1868), who is the author of the first book on the history of Russian philosophy. The main focus of the author of this article – the period of cooperation Archimandrite with Kazan University, where he taught classes on the history of philosophy, logic, psychology, moral philosophy, metaphysics, moral and dogmatic theology, Canonic law and Church history. This allows us to get an idea of the full spectrum of issues related to writing “Russian philosophy”, and allows us to consider key issues and University education the second quarter of the nineteenth century in General, and University philosophy in particular

**Keywords:** Historiography, Russian philosophy, identity, methodology of Humanities, theology, religious philosophy, University, academic monasticism, ideology, education.

## REFERENCES

*Biograficheskii slovar' professorov i prepodavatelei Imperatorskogo Kazanskogo universiteta: Za sto let (1804–1904): V 2 ch.* [The biographical dictionary of professors and lecturers of Imperial university of Kazan: for hundred years (1804–1904). In 2 parts], ed. N.P. Zagoskin. Kazan', 1904. (In Russian)

Blagoveshchenskii A. *Istoriya Kazanskoi dukhovnoi seminarii s vosemyu nizshimi uchilishchami za XVIII-XIX stoletiya* [The history of Kazan seminary with eight inferior schools for XVIII–XIX centuries]. Kazan', 1881. (In Russian)

Bobrov, E.A. *Filosofiya v Rossii. Materialy, issledovaniya, zametki. Vypusk 2* [Philosophy in Russia. Proceedings, research, remarks. Issue 2]. Kazan', 1899. (In Russian)

Gavriil, arkhimandrit. *Istoriya filosofii* [History of philosophy]. 2-e izd., s pereimenami. Parts 1–6. Kazan', 1839–1840. (In Russian)

Gavriil, arkhimandrit. *Ponyatie o tserkovnom prave i ego istoriya* [The notion of ecclesiastic law and its history]. Kazan', 1844. (In Russian)

Gavriil, arkhimandrit. “Ponyatie ob istorii filosofii” [The notion of history of philosophy], *Uchenye zapiski imperatorskogo kazanskogo universiteta* [Scholar notes of the Kazan Imperial University], 1837, no 3–4; 1838, no 1–4; 1839, no 2; 1840, no 1–4. (In Russian)

Gavriil, arkhimandrit. *Pouchitel'nye slova arkhimandrita Gavriila, bogoslovskikh i filosofskikh nauk pri Imperatorskom Kazanskom universitete prepodavatelya, Kazanskago Uspenskago Zilantova vtoroklasnago monastyrya nastoyatelya ... (V 2 ch.)* [Didactic words of Archimandrite Gavriil, teacher of theological and philosophical sciences of Imperial University of Kazan and Prior of Kazanskij Uspenskij monastery. In 2 parts]. Kazan', 1850. (In Russian)

Gavriil, arkhimandrit. *Istoricheskoe opisanie Kazanskogo Uspenskogo vtoroklassnago Zilantova monastyrya i Kazanskogo pamyatnika, sooruzhennogo v vospominanie ubiennykh pri vzyatii Kazani vozhdei i voinov na obshchei ikh mogile* [The historical description of Kazanskij Uspenskij Zilantov monastery and Kazan's monument in honor of killed on capturing of Kazan' city leaders and soldiers on their common tomb]. Kazan', 1840. (In Russian)

Gavriil, arkhimandrit. *Filosofiya pravdy* [Philosophy of Truth]. Kazan', 1843. (In Russian)

*Desyatiletie ministerstva narodnogo prosveshcheniya* [Ministry of Education's tenth anniversary]. 1833–1843. St. Petersburg, 1864. (In Russian)

Zaleskii, V.F. “K stoletiyu imperatorskogo Kazanskogo universiteta (1804–1904)” [On the centenary of Imperial University of Kazan (1804–1904)], *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniya* [Journal of the Ministry of Education], 1905, vol. CCCL. (In Russian)

*Otchet imperatorskogo Kazanskogo universiteta i Uchebnogo okruga za 17 let, s 1827 po 1-e genvaryia 1844 goda, po upravleniyu tainogo sovetnika Musina-Pushkina* [Report of the Imperial Kazan University and school district for 17 years, from 1827 to the 1st of January, 1844, the management of Privy Councillor Musin-Pushkin]. Moscow, 1844. (In Russian)

Smirnov, A.V. “Arkhimandrit Gavriil” [Archimandrite Gavriil], *Trudy Vladimirskei uchenoi arkhivnoi komissii* [Writings of Vladimir scientific archival commission]. Book 6. Vladimir: Tipo-litografiya Gubernskogo pravleniya, 1904. (In Russian)

## **Программы философских и богословских курсов <sup>1</sup>**

### **I. ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ**

#### **1. Программа по Логике**

1. Что есть Логика и как она разделяется. Какое различие между чистого прикладного Логического? Что называется предметом, созерцанием и мыслью.

2. Что называется чувственностью и умом? Во скольких значениях принимается слово: чувственность и как мы относим это слово к каждой из трех способностей души?

3. Как должно понимать слова: чувственность, чувство и орудие чувств? что называется восприимчивостью сколько главных законов мышления и как они называются?

4. Сколько родов мыслей? Что значит понимать? Что есть понятие? Разделение понятий по содержанию. Как можно рассматривать понятие? Что называется истиною и какая она бывает? Приложение законов мышления к оной?

5. Как рассматриваются понятия в отношении к предмету мысли?

---

<sup>1</sup> Источник: Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ), Ф. 977, ист.ф., Д. 319.

Разработанные архимандритом Гавриилом университетские программы философских и богословских курсов публикуются впервые. При публикации «программ» и «вопросов» (по сути одно и то же) сохранена орфография, терминология и манера написания фамилий. Все программы сшиты в одну тетрадь с программами других преподавателей. Почерк на программах курсов арх. Гавриила везде разный, что свидетельствует о том, что запись велась под его диктовку. Первый раздел посвящен философским предметам (логика, психология, история философии, метафизика, нравственная философия), второй богословским (богословие нравственное и догматическое, каноническое право и церковная история). Особую благодарность хотелось бы выразить доценту Казанского федерального университета Артуру Равилевичу Каримову, оказавшему неоценимую помощь в работе с архивным материалом.

Какие бывают признаки? Что есть род и вид, различие родовое и видовое? Понятия возможные, действительные, необходимые, тождественные, согласные и несогласные?

6. Что называется суждением? Разделение их? На что должно обращать внимание при суждениях? Что называется веществом и формой суждения?

7. Как разделяются суждения в отношении к количеству, качеству, веществу и уму? Что называется подлежащим, сказуемым, связью, предыдущим и последующим?

8. Что значит умозаключать? Что называется посылками и заключением? Как разделяются логизмы? Какие приложения законы мышления к ним имеют?

9. Как называются посредствуемые заключения? Что называется в простом посредственном заключении большим или меньшим предложением? Что называется терминами в суждении, средним, меньшим и большим понятием?

10. Что называется чистым, простым, безусловным и смешанным умозаключением? Как разделяются эти умозаключения? На каком начале основываются эти умозаключения утвердительные и отрицательные?

11. Какие умозаключения называются скрытными и сокращенными? Что называется дилеммой, трилеммой, тетралеммой, соритом и эпихермой? О разделительных умозаключениях.

12. Что имеет целью методичное изучение чистой всеобщей Логики? Как может быть рассматриваемо Логическое совершенство? Что должно оказать в отношении объема познания и как представления разделяются?

13. Какие представления подробные и неподробные? В чем заключается подробность и каких степеней она бывает? Что называется точностью соразмерностью?

14. Что называется подробностью Синтетического и Аналитического? Каким образом можно получить подробное понятие о предмете? Что можно сказать о простых понятиях?

15. Как должно принимать слова? думать, верить, знать? Как философы определяют науку? На что должно обращать внимание при составлении ее?

16. Что называется Методом? сколько способов имеет Метод? Какой бывает Метод в отношении к цели предлагаемой науки и лицу, которому преподается?

17. Какие вопросы должна решить Прикладная Логика? Определение ее и вспомогательные науки?

18. Что называется горизонтом человеческих познаний и какой он бывает? Какие предметы находятся ниже, выше и вне его?

19. Каким образом мы распространяем круг наших познаний? Какие бывают изобретения и открытия? Что называется Эвристикой? Что называется суждением предварительным?

20. Что называется размышлением? Что называется темой и методом размышления? Как разделяются размышления по цели и какие правила чужие для успеха при размышлении?

21. Когда мы умозаключаем посредством наведения? Какое бывает наведение? Когда мы умозаключаем по сходству? Как разделяются опытные познания в отношении к способу, которым мы оные приобретаем? Каково должно быть наставление?

22. Что называется вниманием и ветреностью? В чем заключаются препятствия, проистекающие от качества лица касательно подробности и ясности человеческих познаний? Каким образом можно доставить представлениям нашим должную ясность и подробность, которых оне не имеют?

23. Что называется заблуждением? Разделение и источники их; когда заблуждения проистекают из ума?

24. Как разделяется достоверность? Какое бывает доверие? на чем основывается в Историческом доверии /и/ вероятие и какие бывают свидетели? В чем состоит способность свидетеля?

25. Что называется сказкою, молвою, преданием? Как можно свидетельствовать? Почему можно узнать, что сочинение несправедливо приписывается писателю? Что называется предположением? Какие можно представить правила для состязания?

## **2. Вопросы из Психологии**

1. Что есть Антропология. Различие Психической Антропологии от Физической. Материалы для Психологии. На чем основывается Психическая Антропология. Польза ее?

2. О сознании вообще. Свойства, принадлежащие к природе сознания. О чувстве своего тела? Об отношениях, в каких находится строение человеческого тела – преимущественно от нервной системы.

3. О том, что все люди, живущие на земле принадлежат к одной природе. О возможности по наружному виду узнавать состояние духовной жизни человека?

4. О познании посредством чувств. О представлениях и вообра-

жении. О памяти и воспоминании. Законы памяти и воспоминания.

5. Об уме в высшем его развитии. О важнейших произведениях ума; науки и религиозная вера.

6. О природе идей или идеалов, кои происхождение Немецкие Философы приписываю разуму. Что называется талантом, даром наблюдательности, остроумием и проницательностью. Что такое гений?

7. Что разумеется под словами: знание, верование и догадка? О языке и письме. О буквах и иероглифах?

8. О сердце как способности чувств. Разделение чувств на телесные и духовные, приятные и неприятные. Сила и продолжение чувств.

9. О чувствах телесного удовольствия и неудовольствия. О сочувствии. Какие условия легкости и живости в обнаружении сочувствий?

10. О сотрясениях души. Признаки сотрясений. О веселии, самозабвении, возмущении и надежде. Об огорчениях, тоске и Меланхолии. О боязни и испуге. Об оскорблении, досаде, гневе и /нрзб/ О чести и удивлении.

11. Что называется желанием и инстинктом. Что разумеется под словами: мужество, храбрость, неустрашимость и дух геройский. Что называется терпением.

12. Что называется страстями. Какие признаки их. О страсти к наслаждению, забавам и любостыжанию? Что называется гордостью и высокомерием, любовью и ненавистью. Какие средства для ослабления и постепенного искоренения страстей?

13. О предметах, имеющих влияние на образование ума и сердца. О трех периодах духовной жизни человека?

14. О детском и отроческом возрасте. О возрасте юношеском и старческом в отношении духовной жизни человека?

15. О темпераментах: сангвиническом, флегматическом, холерическом и меланхолическом?

### **3. Программа из Истории Философии для 3 курса**

1. Определение Истории Философии, вещество ее, посторонние пособия к изучению Истории Философии, метод преподавания науки, особенные правила для Историка Философии, разделение науки, судьба Истории Философии.

2. Ионийская Итальянская и Элейская Школы.

3. Смешанные Школы. Софисты.

4. Сократ и частные Системы, происшедшие от Школы Сократовой.

5. Платон.
6. Аристотель.
7. Академики. Перипатетики. Школа Эпикурова. Зенон и Стоики.
8. Скептицизм новой Академии и Эмпирической школы.
9. Раскрытие и ход Философии в Римской Империи. Цицерон. Школа Стоиков. Циники и Эпикурейцы. Перипатетики. Платоники. Пифагорейцы.
10. Философия религиозная и Мистическая. Иудейские Гностики. Кабалистика. Мистический Неоплатонизм Александрийцев. Аммоний.
11. Плотин.
12. Порфирий, Ямвлих, Прокл.
13. Философия Отцов Церкви. Последнее Мерцание Древней Философии на Востоке и Западе.
14. Схоластики. Начало подчинения Философии Богословию. Алкуин, Иоанн Скот Эригена; явление Реалистов и Номиналистов. Абельяр Петр Ломбард, Иоанн Сализбургский, Аделард Батский, Алан. Амалрик Картский и Давид Динантский.
15. Союз философии с Богословием. Философы Арабские и Иудейские. Учителя Схоластические. Альберт Великий. Фома Аквинат, Иоанн Дунс Скот, Роджер Бекон и Раймонд Лулл.
16. Отделение Богословия от Философии. Иоанн Оккам. Борьба Реалистов и Номиналистов.

#### **4. Программа по Истории Философии для 4 курса**

1. Причины Философического переворота в XV веке. Возрождение Греческой философии в Италии. Платонизм Маркелла Фицина, Николая Кузанского, Петра Рама, Франциска Патриция.
2. Перипатетическая Школа. Петр Помпонат, Криконини, Цекальпини, Вакини, Новые Стоики.
3. Оригинальные системы Бруно, Тилезио, Кагапакеллви.
4. Скептицизм Монтана, Шарона, Шанииза.
5. Мистицизм Рейхлина, Агриннве, Парацельса, Бема.
6. Сенсуализм Бекона.
7. Идеализм Декарта.
8. Школа Беконова, Гоббс, Гаосеади, Рожеоруко, Пуорарендореор, Локк.
9. Школа Декарта. Малевраник, Спиноза.
10. Лейбниц.
11. Скептицизм Бея, Гуеция; Мистицизм Вингельмонта, Поарета,

Шведенборга.

12. Сенсуализм Кондильяка, Гольбаха, Гельвеция; Скептицизм Юма.

13. Школа Шотландская Шатитибури, Фергюсан, Рейд.

14. Школа Немецкая, Кант, Фихте.

15. Шеллинг, Геррес, Баадур.

16. Школа Французская, Кузен.

## **5. Программа по Метафизике**

1. Определение и разделение науки. Разделение наук умозрительных. Определение и разделение Философии. Понятие философии формальной. Определение философии материальной.

2. Определение Метафизики, разделение, цель и польза Метафизики, ее достоинство. Различие Логики от Метафизики. Различие Метафизики от Физики.

3. История Метафизики.

4. О возможном и не возможном. Разделение не возможного. Какие следствия вытекают из понятия не возможного. Что называется возможностью, и как она разделяется. Определение сущего, его разделение. Определение сущности сущего. Разделение сущности. Определение существования и различие существования.

5. О принадлежности сущего. Что называется определением и состоянием сущего. Что называется сущим, безусловным, относительным, существом и случайностью, действием, страданием и силой. Что называется телом и веществом, торжеством, количеством, и как количество разделяется. Определение количества логического, нравственного и физического.

6. О сущем простом и сложном. Определение сущего сложного, в /нрзб/ ему смысле противопоставляется сущее простое. Что называется сущим простым в смысле логическом, физическом и метафизическом. Развитие сущих простых. Понятие и разделение сущего необходимого и случайного. Определение сущего бесконечного и конечного, свойства сущего бесконечного. Сущность бесконечного.

7. О началах и причинах. Что называется началом, союзом, причиною и следствием. На сколько классов разделяется начало и какая бывает причины. Определение пространства, времени, места, расстояния, движения и покоя.

8. Определить значение жизни и смерти. Изложить понятие о бессмертии. Из чего можно видеть, что душа по смерти существует. Бу-

дет ли она по смерти продолжать понятия, и удержит ли свой личный характер.

9. Понятие о душах скотских и различие от душ человеческих.

10. Что называется Космологией. О чем трактует эта наука. Происхождение Космологии.

11. О происхождении мира. О связи всех видимых и невидимых вещей, составляющих мир.

12. О естественном, сверхъестественном и чудесном.

13. Что называется всеобщими законами природы. О законе непрерывности, умеренности, и о законе всеобщем сохранения природы, и о законе неразличаемости.

14. О совершенстве мира, и доказательствах совершенства мира.

## **6. Программа по Нравственной Философии**

1. Различие деятельного и умозрительного познания. Понятие деятельной Философии. Предмет и разделение ее. Отношение деятельной философии к умозрительной. Отношение ее к Христианскому учению. Достоинство и польза Нравственной Философии.

2. Предмет Общей Нравственной Философии. Доброе, истинное и прекрасное, высочайшее добро и высочайшее зло. Блага относительные.

3. Существенные свойства высочайшего нравственного закона. Высочайшее начало нравственности. Разделение нравственных законов. Нравственная обязанность и должность.

4. Нравственная свобода. Разделение ее на внутреннюю и внешнюю. Понятие детерминизма. Различие детерминизма от фатализма. Ложные основания детерминизма.

5. Понятие вменения и его область. Вменение чего-нибудь в поступках. Понятие нравственной заслуги и нравственной вины. Понятие и разделение совести.

6. Вид побудительной причины. Побуждения, требуемые для правильного выбора поступка. Понятие поступков нравственно-безразличных. Понятие о добродетели и пороке.

7. Неограниченная преданность Богу. Молитва. Необходимость богослужения внешнего. Исповедание религии. Открытое общественное богослужение. Религиозная клятва.

8. Самосохранение, самоубийство и его главный вид. Главная причина самоубийства. Образование духовных способностей: честь и добрая слава.

9. Долг справедливости, и малость ее. Несправедливое нападение

на жен, жизнь, честь, доброе имя и собственность. Деятельное участие в нуждах. Любовь к врагам в обхождении с другими. Любовь к врагам.

10. Определение Естественного Богоучения. Разделение его. Из чего видна необходимость Естественного Богоучения? Цель его.

11. О доказательствах Бытия Божия.

12. О свойствах Божиих.

13. О делах Божиих.

## **II. БОГОСЛОВСКИЕ НАУКИ**

### **1. Программа по Догматическому Богословию**

1. Введение в Созерцательное Богословие. Определение науки, содержание ее и разделение. Пособия к ее изучению, образ преподавания, цель и превосходство.

2. О таинствах Пресвятой Троицы. Основные учения и тройственности лиц Божественного Существа. Различие Божественных лиц и истина личности Бога-Отца, Бога-Сына, Бога Духа Святого. Их Божественность и единосущие. Учение церкви и Святой Троицы.

3. О сотворении. Бог есть Творец мира из ничего. Превосходство мира и цель творения. Понятие о Провидении. Сохранение бытия всех вещей и Божественное мироправление.

4. Об Ангелах. Что значит имя Ангел? Истина бытия Ангелов, и разделение их на добрых и злых. Что такое суть Ангелы добрые, и какие их совершенства? Что такое Ангелы-хранители. Число Ангел. Понятие об Ангелах сатаны, их число, время падения, состояния и действия.

5. О первоначальности состоянии человека. Происхождение первой четы от Бога. Происхождение человеческого рода от одной четы. Совершенство существа первых человек: по духу, типу и внешнему состоянию. Образ Бога в человеке.

6. О падшем состоянии рода человеческого. История падения прародителей. Внешние причины падения. Внутренние причины падения. Следствия грехопадения прародителей.

7. Понятие о первородном грехе, его действительность и происхождение. Прирожденность первородного греха. Способ распространения и его действия.

8. О Иисусе Христе. Ветхозаветные пророчества о лице Спасителя и их исполнение. Причины позднего пришествия. Мессии. Церков-

ное учение о Существо Иисуса Христа. Иисус есть истинный человек. Иисус есть истинный Бог. Иисус есть одно лицо – Богочеловек. Образ соединения двух естеств во Иисусе Христе.

9. История Иисуса Христа. О состоянии уничтожения Иисусова. Состояние Иисусовой славы. Учение о Иисусе Христе в отношении к искупленному им роду человеческому. О просвещении Спасителем человечества, и Его страдании и смерти, и Его владычестве или Царствии.

10. О средствах и условиях по спасению рода человеческого. Их понятие О вере в Иисуса Христа и жизни, сообразной с Христианскою Верой. О оправдании. О призвании к спасению. О слове Божьем. Понятие о Церкви. Что значит веровать в Церковь. Управляется ли Церковь Самим Богом? Почему Церковь называется единою, святою, соборною и Апостольскою. Православие и Апостольство Церкви Российской.

11. О таинствах. Понятие о таинствах. Число и сила таинств. О крещении, миропомазании и причащении.

12. О покаянии, священстве, браках и елеосвящении.

13. О последней брани Иисуса Христа и Царства Его с дьяволом и его поражение. Антихрист и образ его действий. Кончина сего мира. Воскресение мертвых. Славное пришествие Господа. Жизнь вечная. Вечное осуждение.

## **2. Программа из Нравственного Богословия**

1.

Определение нравственного Богословия. Какие первоначальные источники Христианской нравственности. Какие науки входят в состав нравственного Богословия? В чем заключается цель Нравственного Богословия. Кому доступна нравственность христианская. Чем она отличается от Нравственности философской. История науки в разделении.

2. О Законе.

Как познается внутреннее состояние человека из внешних действий, понятие о Законе Божьем, его разделение, понятие о законе внутреннем, истины бытия закона внутреннего или совести, различения состояния совести в человеке, обязанность следовать внушениям совести, ограничение сей обязанности, повреждении совести не оправдывает худого поведения, понятие о Законе внешнем, разделение законов внешних, Законы Божественные, обрядовые, гражданские, нравственные, Законы церковные.

3. О обязанностях Христианина к Богу.

Общее основание обязанностей Христианских, понятие о любви к Богу, свойства любви к Богу, основание любви к Богу, понятие о Богопочтении, разделение Богопочтения, понятие о внутреннем Богопочтении, происхождение свойств и видов внутреннего Богопочтения, изложение свойств внутреннего Богопочтения и какое оно должно быть.

4.

Внешнее Богослужение, свойства внешнего Богослужения, виды внешнего Богослужения. Богослужение частное. Богослужение общественное, принадлежности общественного Богослужения.

5. О обязанностях Христианина к самому себе.

Обязанности христианина к самому себе, обязанности в отношении к душе. Обязанности Христианина в отношении к телу, нарушение обязанностей к телу. Обязанности Христианина в отношении ко внешним благам.

6. О обязанностях Христианина к ближним.

Основание обязанностей в отношении к ближним, попечение о душе. Попечение о теле. Попечение о внешних благах, обязанности христианина в отношении к умершим.

7. О обязанностях Христианина в отношении домашнем

Что называется особенными обязанностями. Виды их. И что входит в состав общества домашнего.

8. О обязанностях Христианина в состоянии гражданском

Понятие о гражданском обществе, в чем состоит общее благо? Необходимость Верховной власти в обществе, происхождение Верховной власти, неограниченность Верховной власти, права Верховной власти, обязанности Верховной власти, низшие начальства, обязанности низших начальств, обязанности граждан общие и частные, обязанности вельмож и благородных, обязанности воинов, обязанности воспитателей юношества, обязанности врачей, обязанности купцов, художников, ремесленников, землевладельцев и обязанности всех граждан вообще в отношении к отечеству.

9. О обязанностях Христианина в отношении церковном

Понятие о церковном состоянии, разделение членов Церкви, обязанности Пастырей Церкви, обязанности мирян в отношении к Пастырям Церкви, обязанности христиан в отношении к церкви.

10. О побуждениях и средствах для Христианина к верному исполнению его обязанностей.

Нужны ли для Христиан побуждения к исполнению их обязанностей? Побуждения представляемые Законом. Понятие о наказании, виды наказаний. Награды и их виды.

### **3. Вопросы из Канонического права.**

#### 1. Введение.

Что есть Церковное право и как оно разделяется? Откуда Церковное право почерпается и какие науки служат ему вспомогательными средствами? Как Церковное право должно быть преподаваемо, какая его цель и польза? Какие препятствия к возведению сей науки в совершенство?

#### 2. Право Церковных лиц

Кто называется членом Церкви и что есть Священноначалие? Какие права имело Священноначалие при Иисусе Христе и Апостолах? Какие лица относятся к первому чину Священноначалия и какие права их?

3. О втором и третьем чине Священноначалия, о правах и обязанностях членов сих.

#### 4. Право касательно Церковных вещей о храмах.

Что есть храм и на сколько частей он разделяется? Почему храмы издревле строились алтарем на восток? что такое паперть, великие врата, притвор, красные врата, амвон, алтарь, сень, престол, горнее место, ризница жертвенник, где и какие члены в храмах предстояли? В каком виде устрояемы были храмы?

#### 5. О священных вещах.

Какие вещи преимущественно к храму принадлежат? Что такое антиминос, Евангелие, крест, потир, звезда, покров, копие, губа, лжица, дарохранительница, катапетасма Рипиды, трихирий, дикирий, иконы, кадило, свечи, елей, лампы, хоругви, колокола и что они в таинственном смысле означают?

#### 6. О священных одеждах.

Какие священные облачения имеют право употреблять различных чинов Священноначальники? Что такое мантия, стихарь, орарь, поручи, эпитрахиль, палица, наперсный крест, митра жезл и что сии вещи в таинственном смысле означают?

#### 7. Право Священнодействия.

Что такое Литургия и как разделяется? Что называется Проскомидиею? как готовится священник к совершению проскомидии и как оную свершают? Что означают различные обряды во время проскомидии совершаемые?

#### 8. Литургия Оглашенных.

Как начинается литургия оглашенных? Что означают эктении великая и малая, Антифоны, малый вход, трисвятая песнь, восхождение на горнее место, чтение Апостольских посланий и Евангелия, сугубая эктения? Для чего установлены и что означают различные обряды в сей части Литургии совершаемые? что знаменует изведение оглашенных из храма?

#### 9. Литургия верных.

Для чего при начале Литургии верных раскрывается Антиминс, какое значение херувимской песни и обрядов при том совершаемых? Какое значение имеют Священнические слова: мир всем и диаконские: двери? двери? Для чего поется символ веры и песнь Серафимская? Какая важность молитвы Господней? Для чего возвышается Св. Агнец, и как совершается обряд причащения? Что означает отнесение даров на жертвенник и заамвонная молитва?

#### 10. Церковное Деловодство.

На каких правилах основывается ведомство суда духовного и как совершается порядок Церковного домоводства? Что такое епитимия и как епитимии разделяются? Какие епитимии назначаются для оглашаемых и согрешающих, для верных из мирян и лиц духовного звания? За что епитимии налагаются? По каким правилам епитимии сокращаются или оставляются?

### 4. Программа по Церковной Истории

Введение в науку Церковной Истории, куда входят:

1. Определение Церковной Истории, предмет и учебная форма, польза общая и частная. Цель, разделение Истории по времени, источники первостепенные и второстепенные, разделение по источникам.

История Церкви Ветхозаветной.

1. В состоянии Патриархальном.

До Потопа.

В состоянии невинности.

2. Сотворение мира и человека; происхождение Церкви; первобытная религия; установление первобытной Церкви; испытание послушания человека в первобытном состоянии; видимый залог Завета со стороны Бога; местопребывание первобытной Церкви; ее враг и продолжение ее существования.

В состоянии падения.

3. Разложение Церкви с падением человека и восстановление;

религия по падении; установление жертвоприношений; жизнь Адама до падения.

Распространение Церкви.

4. Распространение Церкви и разделение; история Каина и Авеля; последование Церкви через Сифа при Енохе, Енох и Ной; примечание о правилах и религии Каинитов; смешение племен и его последствия; общее примечание о действии Промысла в сохранении Церкви.

После Потопа. Период II.

Истребление первого мира.

5. Необходимость и пространство казни первого мира; предвозвещение о потопе, доказательство упования Ноева; содержимое в Ковчеге; самое действие потопа.

Обновление мира.

6. Жертва Ноева, обетования и Завет Бога с Ноем.

Распространение Церкви Ноевой.

7. Падение Ноя и пророчество его о судьбе своего потомства; столпотворение и рассеяние народов; сохранение и продолжение Церкви в роде Арфакксада; примечание о начале идолопоклонства.

Период III.

История Авраама.

8. Жизнь его до призывания; примечание о состоянии Церкви в сие время; порядок откровений, бывших Аврааму и остальная жизнь его.

История:

9. Исаака, Иакова, Иосифа и переселение Евреев во Египет; члены церкви вне фамилии Авраама; примечание о состоянии религии по состоянию богослужения и обрядов.

В состоянии подзаконном.

При Моисее. Период IV.

Исход Евреев из Египта.

10. Частная жизнь Моисея; посольство его к Фараону и казни Египта; приготовление Евреев к отшествию и самый исход из Египта.

Шествие Евреев до Синая.

11. Обстоятельства первых трех ополчений; переход через Черное море; приключения последующих ополчений до Синая.

Ополчение при Синае.

12. Завет Бога с народом Израильским и законоположение; нарушение Завета и восстановление; устройство Скинии и учреждение

Священства; приуготовительные распоряжения Моисея к дальнейшему путешествию.

Странствование Евреев и кончина Моисея.

13. Особенности приключения дальнейшего странствования Евреев; обстоятельства последнего ополчения; народосчисление; последние распоряжения Моисея и кончина его.

Религия и Закон Моисеев.

14. Священные книги; разделение и предмет Законов обрядовых; как то 1) место, 2) лица, 3) времена и 4) действия священные.

Под управлением вождей или Судей. Период V.

Жизнь и подвиги Иисуса Навина.

15. Вступление Евреев в Палестину; первые дела благочестия в Палестине; Завоевание и раздел Земли Ханаанской; возвращение Заиорданского войска; попечение Иисуса Навина о распространении благочестия; смерть Иисуса Навина.

История Судей.

16. Взгляд на времена Судей; история Аода, Деворы и Варака, Гедеона, Иеффая и Самсона; правление Илия и падение дома его.

Под правлением Царей.

До построения храма Соломонова. Период VI.

Жизнь Самуила Пророка.

17. Избрание Самуила и первые ему откровения; возвращение ковчега от филистимлян; восстановление веры и периоды сего восстановления.

Царствование Саула.

18. Перемена правления; утверждение Саула на царство; царствование и отвержение Саула; помазание преемника Саулова; история гонений Сауловых на Давида; обстоятельства смерти Сауловой.

Царствование Давида.

19. Царствование Давида в Хевроне и междоусобие двух царских домов; утверждение Давида на царстве в сем колене; дела благочестия Давидова; война Аммонитская; преступление и раскаяние Давида; домашние бедствия Давида; народосчисление, язва и назначение места для храма.

Начало Царствования Соломонова.

20. Возведение Соломона на царство; завещание и смерть Давида; первые годы царствования Соломона.

По построении храма Соломонова. Период VII.

Продолжение царствования Соломонова.

21. Строение и освящение храма; откровение о судьбе храма, величие царства Соломонова; его пророки и наказания; мнение о его обращении.

История Царства Еврейского по его разделению.

22. Разделение царства Еврейского при Равоаме; дела благочестия царей Иудейских и пороки царей Израильских; жизнь и чудеса пророков Илии и Елисея; порабощения и переселения народа Еврейского в Вавилон.

В плене Вавилонском. Период VIII.

Состояние Церкви Иудейской во время пленения Вавилонского.

23. Общее понятие о состоянии Евреев в пленении; слава Даниила трех отроков Еврейских; наказание Навуходосора; состояние Иудеев при преемниках Навуходосоровых; конец пленения Вавилонского; состояние веры; богослужения и просвещения в сие время.

Период IX.

Состояние церкви Иудейской при Первосвященниках второго храма.

24. Создание второго храма; указ Артакаркса и подвиги Ездры; возобновление Иерусалима Неемией; подвиги Неемии для благоустройства церковного и гражданского; нашествие Птолемея Лага на Иудею; гонение Антиоха и осквернение храма, мученики сего времени; примечание о просвещении и священных книгах сего времени; критика мнения о гибели книг священных во время опустошения Иерусалима; перевод семидесати толковников.

При Маккавеях. Период X.

История веры сего времени.

25. О учении веры; о внешнем богослужении; о состоянии Иудеев гражданском; о просвещении; о сектах сего времени; Асидеев, Кареев, Фарисеев, Саддукеев и Ессеев.

Церковь Новозаветная.

Обновленная под видимую славою.

Период 1.

История Иисуса Христа.

26. Признаки времен Мессии; родословие (родословная) Иисуса Христа; рождение Предтечи; рождение Иисуса Христа; частная жизнь Иисуса Христа; вступление Иисуса Христа в служение искупления; продолжение служения Христова, ограничиваемое четырьмя пасхами; примечание о Истории Иисуса Христа вне Христианства; о достопамятных лицах в Церкви во время Мессии.

Распространяемая и утверждаемая Апостолами.

Возрастание Церкви.

27. Первые успехи веры Христианской во Иерусалиме; Церковь из Иудеев в Палестине и Сирии; из Язычников: в Кессарии и Антиохии; в малой Азии; в Македонии и Греции; в Риме; некоторые другие церкви, основанные Апостолами.

Бедствия Церкви.

28. Путь Провидения в бедствиях Христианства; гонение от Иудеев; гонение от язычников; от Нерона и от Домициана; казнь гонителей.

Состояние учения Церкви Апостольской.

29. Учение Нового Завета в сравнении с Ветхозаветным; полный состав священных книг Нового Завета; символ Апостольский; сочинения мужей Апостольских подлинные и сомнительные.

Богослужение и обряды.

30. О первоначальном образовании Христианского богослужения; места благочестивых собраний; Литургия; о Крещении; рукоположении Помазания; Покаянии; Священстве; Браке и Елеопомазании; часы богослужения; праздники; посты.

31. Постановление Церкви Апостольской вообще; два разряда членов церкви; дарования и служения чрезвычайные; степени постоянной Иерархии; диаконы; Аскеты; благочиние Апостольской Церкви; предания и правила Апостольские; собор Апостольский.

*Публикация В.В. Ванчугова*

*Гаврилюк П.Л.*

профессор богословия и философии теологического факультета Университета св. Фомы Аквинского, г. Сент-Пол, Миннесота, США, 2115 Summit Ave/JRC 153, Saint Paul MN 55105 USA. E-mail: plgavriilyuk@stthomas.edu.

## **Парадигмальный сдвиг в историософии Г.В. Флоровского: об истории создания курса лекций «Философия Вл. Соловьева»**

**Аннотация.** Публикация вводит в научный оборот текст лекционного курса Г.В. Флоровского «Философия Вл. Соловьева» (1922–1923 гг.). Во вводной статье освещаются основные этапы рецепции Флоровским философского наследия Соловьева и делается вывод, что в ходе работы над публикуемой рукописью в историософии Флоровского происходит парадигмальный сдвиг. Если в одесский период (1910–1920 гг.) Флоровский был религиозно вдохновлен идеями Соловьева, а в первые годы эмиграции (София, 1920–1921 гг.) продолжал позитивно оценивать его влияние на развитие религиозной философии в России и Украине, то в пражский период (1921–1924 гг.) он пересмотрел свой взгляд на Соловьева и стал относиться как к его философии, так и к философии его последователей все более и более критически. В итоге Флоровский отошел от парадигмы, которую можно назвать «нарративом самобытности» русской религиозной мысли, которой он придерживался в десятые годы, и к концу двадцатых годов постепенно пришел к иной парадигме, «нарративу псевдоморфозы», которая затем получила развернутое выражение в главном труде Флоровского – «Пути русского богословия» (1937).

**Ключевые слова:** Русская философия, Георгий Флоровский, Владимир Соловьев, псевдоморфоза, софиология, «Пути русского богословия», неопатристический синтез, пантеизм, немецкий идеализм, теократия, публикации из архивов.

Предлагаемая публикация вводит в научный оборот курс лекций Г.В. Флоровского «Философия Вл. Соловьева» (1922–1923 гг.), подготовленный к печати по рукописи, которая хранится в архиве библиотеки православной Свято-Владимирской семинарии (город Крествуд, штат Нью-Йорк, США). В тетрадь с записями лекций также вложены страницы пяти различных работ: (1) черновой план книги о В.С. Соловьеве; (2) рукопись неопубликованной публичной лекции Флоровского «Творческий путь Владимира Соловьева» (окончание

отсутствует); (3) машинописная стенограмма публичной лекции Флоровского «Творческий путь Владимира Соловьева»; (4) машинопись рецензии Флоровского на вышедшее под редакцией Э.Л. Радлова четырехтомное собрание писем Соловьева (окончание отсутствует); (5) шесть страниц чернового варианта статьи «Молодость Владимира Соловьева», которую Флоровский опубликовал в журнале «Путь» (1928. № 9. С. 83–88). За исключением последнего документа, все перечисленные материалы впервые публикуются ниже.

### **Рецепция философского наследия В.С. Соловьева в работах Флоровского**

В интеллектуальной эволюции Флоровского переосмысление идейного наследия В.С. Соловьева имеет исключительное значение. В 1910-е гг., еще будучи студентом одесской гимназии, Флоровский был религиозно разбужен и вдохновлен идеями Соловьева, а также связанного с ним в России и Украине религиозно-философского возрождения. Так, например, уже в первом письме к Н.Н. Глубоковскому, написанном в мае 1910 г., Флоровский упоминает «незабвенного Вл. Соловьева», одобрительно ссылаясь на его ранний труд «Философские начала цельного знания»<sup>1</sup>. Протестуя против «секулярного духа гимназического образования»<sup>2</sup>, Флоровский характеризовал итог своих юношеских поисков следующим образом: «После тщательного анализа и раздумья, однако, я этим не удовлетворился и среди всех занятий стремился к религиозному синтезу»<sup>3</sup>. Упомянутый «религиозный синтез» молодой Флоровский трактовал в духе идеи «цельного знания», как соединение научного и религиозного познания.

К девятнадцати годам Флоровский не только осилил корпус трудов Соловьева, но и был хорошо знаком с посвященными Соловьеву научными работами современных авторов. В этой связи характерно, что дебютом Флоровского в научном мире стала обзорная статья «Новые книги о Владимире Соловьеве», выпущенная отдельной бро-

---

<sup>1</sup> См. в кн.: Сосуд избранный. История российских духовных школ / Под ред. М.Д. Скларовой. СПб., 1994. С. 102. О переписке см.: *Черняев А.В.* Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли. М.: ИФ РАН, 2010.

<sup>2</sup> Письма Г.В. Флоровского к П.А. Флоренскому (1911–1914) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2003 г. / Под ред. М.А. Колерова. М., 2004. С. 53.

<sup>3</sup> Письмо Н.Н. Глубоковскому от 27 мая 1910 г. // Сосуд избранный. С. 103.

шюрой в 1912 г., где ведется речь о выдающейся роли Соловьева в истории русской философии в самых восторженных тонах: «среди русских философов, самобытных в своем мировоззрении, первым, если не по времени, то по глубине философской пронизательности, по мощи и цельности философских замыслов и концепции является Владимир Соловьев»<sup>4</sup>. Посылая свою статью П.А. Флоренскому в июле 1912 г., Флоровский признавался: «Владимир Соловьев был моим первым учителем религиозной философии: знакомство с его творениями оплодотворяюще воздействовало на мою мысль, и в его творениях я нашел углубление и систематизацию того, что в неясной и спутанной форме бродило в моей незрелой голове. Я увлекся и его идеями, и его светлым обликом и принялся за серьезное научное историческое и критико-философское изучение его мышления»<sup>5</sup>. Религиозный идеализм Соловьева служил Флоровскому противоядием от господствовавшего в университетской среде позитивизма и секуляризма. Даже после того, как юношеский восторг сменится на более критическое отношение к Соловьеву, Флоровский будет подчеркивать «наше благодарное чувство к тому, кто многих из нас впервые пробудил от догматического сна»<sup>6</sup>, имея в виду, прежде всего, свое собственное духовное пробуждение.

В письме к тому же адресату от 12 сентября 1912 г. Флоровский сообщает, что он пишет «большую работу»<sup>7</sup> о Соловьеве. Упомянутый труд никогда не был опубликован, а его черновой вариант в архивах Флоровского не выявлен. Можно предположить, что рукопись была утеряна при спешном выезде семьи Флоровских за границу в 1920 г.<sup>8</sup> Также возможно, что какие-то части запланированной «большой работы» были впоследствии переработаны в публикуемых нами лекциях и в работах о Соловьеве, которые Флоровский опубликовал в эмиграции.

В одесский период (1910–1920) Флоровский был готов защищать ортодоксальность взглядов своего кумира от нападок воинственно

<sup>4</sup> Флоровский Г.В. Новые книги о Владимире Соловьеве // Известия Одесского Библиографического Общества при Императорском Новороссийском Университете. 1912. Т. 1. Вып. 7. С. 237.

<sup>5</sup> Письма Г.В. Флоровского к П.А. Флоренскому (1911–1914). С. 58.

<sup>6</sup> «Творческий путь Владимира Соловьева». С. 3 (стенограмма).

<sup>7</sup> Письма Г.В. Флоровского к П.А. Флоренскому (1911–1914). С. 61.

<sup>8</sup> См.: Янцен В. Новое о книге Г. В. Флоровского о Герцене: Г. В. Флоровский. Письма Иржи Поливке (1921–1925) // Русский Сборник. Т. XII / Под ред. О.Р. Айрапетова и др. М., 2012. С. 316.

настроенных православных критиков, которые не без оснований подозревали Соловьева в филокатоличестве. По мнению молодого Флоровского, «беспристрастное исследование не оставляет сомнения в том, что в глубине души Соловьев был именно православным, но не католиком, что дух его философии – дух исконного грековосточного православия, а идеи его философии – идея Богочеловечества, идея церкви, идея «цельного знания», «свободного всеединства» – внушены святоотеческой мыслью»<sup>9</sup>. Таким образом, в этот период Флоровский считал, что соловьевское мировоззрение в целом и метафизика всеединства, в частности, развивались в рамках православной богословской традиции. Сделаем оговорку, что Флоровский уже в молодости был несколько смущен «пантеистическими мотивами» философии Соловьева, а также ее перегруженностью понятийным аппаратом немецкого идеализма. Тем не менее, в одесский период подобного рода сомнения не имели заметного влияния на общую позитивную оценку Флоровским интеллектуального наследия Соловьева.

В первые годы эмиграции, находясь в Софии (1920–1921), Флоровский сохранял уверенность в «принципиальной правильности»<sup>10</sup> философского пути, намеченного Соловьевым и его последователями, в частности, П.А. Флоренским, В.Ф. Эрном и С.Н. Булгаковым. В этот период Флоровский становится одним из лидеров евразийского движения, а также работает над магистерской диссертацией «Историческая философия Герцена»<sup>11</sup>. В статье «О патриотизме праведном и греховном», написанной в январе 1922 г. после переезда из Софии в Прагу для второго евразийского сборника «На путях» (1922), Флоровский характеризовал «дело Христово» в терминах философии Соловьева как «позитивное всеединство» и понимал «софийность мира» как подлинное проявление «православного церковного опыта»<sup>12</sup>. Ничего в этой работе еще не предвещает той перемены, которая произойдет в отношении Флоровского к Соловьеву к осени 1922 г.

---

<sup>9</sup> Флоровский Г.В. Новые книги о Владимире Соловьеве. С. 238.

<sup>10</sup> Флоровский Г.В. Человеческая мудрость и Премудрость Божия // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 85.

<sup>11</sup> См.: Гаврилюк П.Л. Авторский текст диссертации прот. Георгия Флоровского «Историческая философия Герцена»: новый архивный материал и реконструкция композиции // Вестн. ПСТГУ. 2013. № 1 (50). С. 63–81.

<sup>12</sup> Флоровский Г.В. О патриотизме праведном и греховном // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. С. 164.

Переехав в Прагу в декабре 1921 г., Флоровский лично знакомится с представителями старшего поколения философов-эмигрантов Н.О. Лосским, С.Н. Булгаковым, П.И. Новгородцевым, П.Б. Струве и др. Флоровский продолжает работу над диссертацией о Герцене, пишет статьи для евразийских сборников «На путях» (1922) и «Россия и латинство» (1923), а также занимается преподавательской деятельностью. Старшие коллеги воспринимают его как многообещающего молодого историка русской мысли, и, в частности, как специалиста по Соловьёву.

В пражский период (1921–1924) Флоровский возвращается к работам Соловьёва в связи с чтением курса лекций в недавно созданном Русском Институте. Об обстоятельствах написания и прочтения этих лекций Флоровский упоминает в письмах друзьям по евразийскому движению, в частности, Н.С. Трубецкому и П.П. Сувчинскому. Так, в письме Н.С. Трубецкому от 14 (27) декабря 1922 г. Флоровский пишет: «В настоящее время я загружен работой: чтением курса о Владимире Соловьёве в «Русском Институте», учрежденном Союзом Академических Групп (еженед.[ельно] 23 часа), ведением семинара по истории философии права на русском юрид.[ическом] фак.[ультете] (о том же Сол.[овьёве]) и т. п. У меня складывается две книги – о Владимире Соловьёве, которые надеюсь кончить к лету, и о «Теократич.[еском] идеале в общественно-философских учениях XIX в.»<sup>13</sup>. Как видим, материал лекций о Соловьёве в Русском Институте Флоровский использовал также на семинаре по истории философии права, который он читал на русском юридическом факультете Карловского Университета в Праге. Кроме этого, молодой ученый также планировал переработать накопленный лекционный материал в отдельную монографию о Соловьёве.

В это же время Флоровский закончил статью «Два Завета», которую затем опубликовал в третьем евразийском сборнике «Россия и латинство» (1923). Чтение лекций по философии Соловьёва проходило вместе с работой над статьей, о чем Флоровский сообщал Н.С. Трубецкому в письме от 1 февраля 1923 г.: «Только что с превеликим надрывом кончил статью для сборника [...] Статья озаглавлена [“]Два Завета[”] и религиозно-философски разъясняет противоположность эсхатологического идеала мирового и вселенского “всеединства” в

<sup>13</sup> Письма Г.В. Флоровского 1922–1924 гг. / Сост. А.В. Соболев // История философии. 2002. № 9. С. 154. Подчеркивания в оригинале. Теократические идеи Соловьёва подробно разбираются в публикуемых лекциях.

“единении духа”, когда вообразится Бог всяческая во всем, и исторического авторитарно-принудительного объединения рапыленного множества общностью власти и внешней организацией. [...] Собираюсь подробно раскрыть свое построение в ряде статей, которые и продумаваю: в связи с чтением лекций о Соловьеве и изучением разных вещей»<sup>14</sup>. Под «историческим авторитарно-принудительным объединением» Флоровский подразумевал в первую очередь идею «свободной теократии» Соловьева и связанные с ней утопические планы на ее осуществление в Российской империи.

Через полгода, в письме П.П. Сувчинскому от 28 апреля 1923 г., Флоровский сообщал:

«Мои личные планы таковы: после статей для сборников взяться за две большие вещи: первое – то, о чем я уже писал, а второе – переработка курса о Соловьеве. Здесь будет не только изложение, и даже более чем критика: я замышляю своего рода философию русской философии и хочу ее раскрыть на образе Сол[овьева] как на типической и центральной фигуре XIX в. Поэтому часть книги – конец – надо посвятить тому, что было после Соловьева: сюда должны войти характеристика Рел[игиозно]-фил[ософских] собраний, Блока и Белого, «Пути», Трубецких и т. д. Многого пока я еще не нашел, но исподволь накапливаю материал. Левиафан мой выйдет криворотым, т. к. трудно сочетать историч[еские] и критич[еские] части. Сюда же должна войти и характеристика з[ападно] евр[опейской] филос[офии] XIX в., от “кризиса” кот[орой] Сол[овьев] отправлялся. Поэтому мне приходится раскидывать свои сети очень широко, – вплоть до Гуссерля и Когена. Не буду очень торопиться, т. к. издат[ельские] перспективы равны нулю. Но откладывать тоже не буду»<sup>15</sup>.

Общие контуры упомянутого Флоровским плана проступают в первой, вводной лекции, где Соловьев подается как «типичная и центральная» фигура русской философии, который был «не только подводителем итогов, а и начинателем нового ряда мыслителей» (С. 10). Примерно через год Флоровский сообщал Н.С. Трубецкому о своих творческих планах следующее: «Я привезу с собой две полуоконченные работы – книги: по ист.[ории] английской логики и о Вл. Соловьеве – критико-систематическое исследование, для которого мне нуж-

---

<sup>14</sup> Письма Г.В. Флоровского 1922–1924 гг. С. 155.

<sup>15</sup> *Ермишин О.Т.* Письма Г. В. Флоровского П. П. Сувчинскому (1922–1923) // Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына. М., 2011. С. 562.

на литература по нем.[ецкому] идеализму и рел.[игиозной] философии. [...] Книга о Сол.[овьеве] должна быть докторской диссертацией. Начерно она готова и даже прочтена – как курс в 20 лекций в Р.[усском] Институте в Праге»<sup>16</sup>.

Таким образом, Флоровский рассматривал свои лекции как черновой вариант будущей книги. Публикуемая рукопись представляет собой тетрадь, на титульном листе которой почерком Флоровского написано: «“Философия Вл. Соловьева”. Лекции читанные пр.[иват]-доц.[ентом] Г.В. Флоровским в “Русском Институте”. Прага 1922–1923 гг.». Тетрадь содержит лишь пять лекций, то есть *одну четвертую* объема курса из двадцати лекций, упомянутого в вышеприведенном письме. Остальные пятнадцать лекций в архивах Флоровского не обнаружены. Можно предположить, что этот материал был впоследствии переработан Флоровским при написании других работ, включая соответствующие части «Путей русского богословия» (1937).

Из переписки Флоровского с друзьями хронологические рамки курса можно реконструировать с точностью до месяца. Чтение лекций было начато в декабре 1922 г. и закончено, по всей вероятности, в феврале 1923 г., во всяком случае не позднее апреля того же года.

В тетрадь с записями лекций вложено пять документов, первый из которых представляет собой лист из тетради в клеточку, форматом 110 на 70 мм, на котором набросан план неопубликованной работы Флоровского о Владимире Соловьеве. Документ не имеет даты и названия, состоит из введения, пяти глав и заключения. Тематически план не стыкуется с дошедшими до нас пятью лекциями, а также известными публикациями Флоровского о Соловьеве. По всей вероятности, перед нами черновой план задуманной Флоровским книги о Соловьеве, которую он предполагал представить в качестве докторской диссертации. О том, что речь идет именно о плане книги, а не курса лекций, свидетельствует также то обстоятельство, что отдельные части плана названы «главами», а не «лекциями». Приведем этот план полностью:

Введение. Умозрительный замысел Соловьева.

1. Философия как историческое дело.
2. Распад и собиранье жизни.
3. Метафизическое откровение христианства.

<sup>16</sup> Письма Г.В. Флоровского 1922–1924 гг. С. 172.

(Христианская философия как задача.)

Глава первая. Оправдание веры. (Разум истины)

1. Двойственность сознания. (1. Опр.[еделение] веры).

2. Организация сознания (Задачи суб.[ъективного] и об.[ъективного] синтеза.)

3. Познание и претворение. (Философия искусства).

Глава вторая. Основания мира (Единство естества).

Устои мира.

Глава третья. Откровение Бога. (Премудрость Божия [как] основ[ание] мира))

Абс.[олют] и мир.

Глава четвертая. Осуществление бытия (фил.[ософия] истории).

Глава пятая. Отречение Соловьева (Разложение утопизма).

Заключение. Религиозный опыт и фил.[ософское] исповедание.

1. Предел и тупики органич.[еского] мировоззрения.

2. Откровение потустороннего.

3. Предание и творчество в философии<sup>17</sup>.

По названиям пятой главы («Отречение Соловьева»), а также первой части заключения («Предел и тупики органического мировоззрения») можно предположить, что книга должна была иметь полемический характер и показать не только центральное место Соловьева в русской религиозной мысли, но и ошибочность его философского пути. О содержании предполагаемой книги Флоровский писал своей супруге, Ксении Ивановне Симоновой, в сентябре 1924 г., следующее: «Пок.[ойный] Павел Иванович [Новгородцев] завещал мне написать докт.[орскую] дисс.[ертацию] о Влад.[имире] Соловьеве и я чувствую, что я не могу ее не написать, и что, пока я ее не напишу, никакого толка не будет: надо оттолкнуться, чтобы прыгнуть. Этот план встречает всеобщее несочувствие, а его надо исполнить. Это не будет книга о Соловьеве, не будет пересказ или истолкование чужого. Так, как я это продумал, это будет именно свое, но только изложенное в противоположность такому чужому, которое было долгое время моим собственным, и через которое я с усилием перешел к своему собственному»<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Отдельная страница, вложенная в тетрадь «Философия Вл. Соловьева» / Georges Florovsky Papers, St. Vladimir's Seminary Library (далее – GFP SVSL). Бокс «Notes».

<sup>18</sup> Письмо Г.В. Флоровского К.И. Симоновой (в супружестве Флоровской) от 1 (14) сентября 1924 г. // Georges Florovsky Papers, Princeton University Library.

Весьма вероятно, что ко времени написания этого письма черновой план книги у Флоровского уже созрел. На этом основании можно предположительно датировать план книги, вложенный в тетрадь с записями лекций, не ранее апреля 1923 г. и не позднее сентября 1924 г.

По его собственному признанию, еще в недавнем прошлом Флоровский вполне разделял философские воззрения Соловьева, долгое время считая их «своими собственными», тогда как к середине 1924 г. стал испытывать усиливающееся желание от них «оттолкнуться, чтобы прыгнуть». Можно ли очертить более точно хронологические рамки этой значительной перемены в оценке Соловьева? Напомню, что еще в начале 1922 г., Флоровский отзывался о софиологии и метафизике всеединства в статьях «О патриотизме праведном и греховном» и «Человеческая мудрость и Премудрость Божия» в расплывчато-одобрительных тонах, опровергая, в частности, обвинения Соловьева в пантеизме. В публикуемых лекциях, которые, напомним, были прочитаны зимой 1922–1923 г., превалирует сдержанно-описательный тон, который в нескольких примечательных случаях сменяется на критический. Так, например, в лекциях Флоровский признает, что метафизика Соловьева была пантеистической и монистической, и вследствие этого была пронизана «пафосом детерминизма». Во второй лекции Флоровский противопоставляет философии Соловьева «строгий теизм», таким образом, косвенно отрицая то обстоятельство, что философия всеединства является теистической в строгом смысле слова. Можно заключить, что метафизика Соловьева, которая, по личному признанию Флоровского, «долгое время была его собственной», на момент написания лекций его уже не устраивала. Еще критичнее Флоровский отзывался о Соловьеве в переписке с друзьями-евразийцами, совпадающей по времени с написанием лекций<sup>19</sup>.

В статье «В мире исканий и блужданий», датированной «Прага Чешская. Июль 1922–март 1923», Флоровский печатно выступил с резким манифестом против метафизики всеединства, по стилистике напоминающим риторику его статей для евразийских сборников. Например, в разделе, озаглавленном «Пафос лжепророчества и мнимые откровения» Флоровский, критикуя А. Блока и А. Белого, по существу отвергает метафизику всеединства Соловьева на том основании, что ею владеет «пафос необходимости», – характерное выражение, кото-

Бокс 55, папка 5. Слова подчеркнуты в оригинале.

<sup>19</sup> Письма Г.В. Флоровского 1922–1924 гг. С. 154.

рое он использует как во второй лекции, так и в отдельно прочитанной публичной лекции «Творческий путь Вл. Соловьева». Продолжая свою критику религиозно-философского ренессанса в целом и идей Соловьева в частности, Флоровский пишет следующее: «Генетически философия Соловьева была связана с западноевропейским пантеизмом (Спинозой, Шопенгауэром), с древней и новой гностикой (александринизмом, Каббалой, “немецкой мистикой”), с бессильными попытками спекулятивного преодоления рационализма (у Шеллинга и Баадера). И собственный мистический опыт Соловьева был существенно не церковен, имел ярко сектантский уклон: его прозрения о Вечной Женственности качественно несоизмеримы с церковным опытом Софии, запечатленным преимущественно в иконографии. Недаром сам Соловьев, в пору написания своих “Чтений о богочеловечестве”, “настоящими людьми” называл Парацельса, Беме, Сведенборга, находил подтверждение своему опыту у Пореджа, Арнольда и Гихтеля. Соловьев бездонно укоренен в “природно-вдохновенной” мистике Запада, в “теософизме” Якоба Беме, который еще Шеллингом был опознан как рационализм»<sup>20</sup>.

Если в одесский период Флоровский относил истоки философии Соловьева к святоотеческому богословию, то к середине двадцатых годов он начал подчеркивать двусмысленность религиозного опыта философа и двойственность его пути, ведущего не только, и даже не столько к святоотеческому богословию, но по большей части в «тупик» не церковной мистики. В дошедших до нас пяти лекциях «Философия Вл. Соловьева» Флоровский описывает влияние западной мистики и теософии на воззрения Соловьева в несколько более сдержанных тонах, тогда как в статье «В мире исканий и блужданий», хронологические рамки которой близко совпадают с лекциями, он приходит к более радикальному выводу: «Соловьев перестал уже быть живою сокровищницей вдохновений, – за “Русского Гегеля” теперь уже его не принять. Открылось, что далее за Соловьевым некуда идти, что многие соловьевские пути кончаются глухими тупиками, – и стала ясной неизбежность перемены пути. И первый шаг – пристальное раскрытие старых “ошибок”»<sup>21</sup>. Флоровский начал «раскрытие старых ошибок» в лекциях, продолжал его в статье «В мире исканий и блужданий» и планировал изложить свое понимание «ошибок»

---

<sup>20</sup> Флоровский Г.В. В мире исканий и блужданий // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 206.

<sup>21</sup> Флоровский Г.В. В мире исканий и блужданий. С. 208.

Соловьева более подробно в своей (так и не написанной) докторской диссертации о Соловьеве. Теме «тупиковости» философии Соловьева также посвящена речь Флоровского «Творческий путь Владимира Соловьева» (декабрь 1925 г.), публикуемая отдельно в настоящем издании. Таким образом, не позднее первой половины 1923 г., Флоровский стал «отталкиваться от Соловьева, чтобы прыгнуть».

Отталкивание Флоровского от идей Соловьева встретило неодобрение, в частности, С.Н. Булгакова, который писал своему молодому коллеге: «Не сочувствую решительно Вашему решению писать о Сол[овьеве], которого Вы не любите и даже философски не уважаете, нуждаетесь же в нем как в трамплине»<sup>22</sup>. Булгаков прекрасно понимал, что критика соловьевской системы бросала тень на богословскую мысль всего религиозно-философского ренессанса, и в частности на его собственную систему. Флоровский стремился «оттолкнуться, чтобы прыгнуть» не только и даже не столько от Соловьева, сколько от всего старшего поколения религиозных философов эмиграции и, в первую очередь, от самого Булгакова. «Спор о Софии», потрясший эмигрантские круги в 1935–1937 гг., обострил и углубил философские расхождения между Флоровским и Булгаковым. Хотя Флоровский пытался воздерживаться, насколько это было возможно, от публичной критики своего старшего коллеги, в частных беседах и переписки он тем не менее высказывался о софиологии весьма критически<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> *Евтухова Е.* С.Н. Булгаков. Письма к Г.В. Флоровскому (1923–1938) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 гг. С. 200. Возможно, что слова Флоровского «оттолкнуться, чтобы прыгнуть» были навеяны булгаковским образом Соловьева как «трамплина».

<sup>23</sup> Так, напр., в интервью Эндрю Блейну и Томасу Берду, Флоровский утверждал: «I, for one, would repudiate and reject critically all contentions of Bulgakov. [...] And Zenkovsky never concealed that he said that the starting point of the whole theological system of Bulgakov was wrong, because he wanted to build Christian theology on a monism, whereas the basis must be dualistic. God and creation – Creator and created – you cannot fuse them, to make creation, as I put it, an unavoidable companion of God. Then you destroy the doctrine of creation. (Что касается меня, то я порицаю и критически отрицаю все рассуждения Булгакова... [В.В.] Зеньковский никогда не скрывал того, что по его собственному мнению начальная установка всей богословской системы Булгакова ложна, т. к. Булгаков хотел построить христианское богословие на монизме, тогда как основа должна быть дуалистической. Бог и творение – Творец и тварь – их нельзя соединить для того, чтобы сделать творение, как я бы выразился, неотъемлемой частью Бога. Таким образом, учение о творении

Несмотря на то, что задуманная докторская диссертация о Соловьеве так никогда и не была написана, к творчеству этого философа Флоровский продолжал возвращаться на протяжении всей своей научной карьеры<sup>24</sup>.

Публикуемые лекции отражают переломный период в творчестве Флоровского, когда он стал постепенно отходить от парадигмы «самобытности» русской религиозной мысли в пользу парадигмы ее «псевдоморфозы», то есть искажения западными влияниями. Подчеркнем, что именно в пражский период и именно работая над лекциями о Соловьеве, Флоровский «оттолкнулся» от софиологии, чтобы «прыгнуть» в направлении неопатристики. Примечательно, что патрологическими штудиями Флоровский стал углубленно заниматься сравнительно поздно, начиная с 1924 г., по совету Булгакова. Если в более ранний период (1910–1922) Флоровский мыслил философию Соловьева как плодотворный синтез святоотеческой мысли и немецкого идеализма, то впоследствии стал считать панэнтеизм Соловьева несовместимым со «строгим теизмом», а софиологическое направление – «тупиком», ведущим в дебри теософии и сомнительной мистики<sup>25</sup>. Флоровский продолжал полемический диалог с Соловьевым

---

можно только разрушить)» (Blane A., Bird T. Interview with G.V. Florovsky. November 7, 1969. P. 51. См. также: *Klimoff A. Georges Florovsky and the Sophiological Controversy // St Vladimir's Theological Quarterly. 2005. № 49. P. 67–100*).

<sup>24</sup> Следующие работы Флоровского посвящены различным аспектам философии Соловьева: (1) Молодость Владимира Соловьева // *Путь. 1928. № 9. С. 83–88*; (2) Тютчев и Владимир Соловьев // *Путь. 1933. № 41. С. 3–24*; (3) Reason and Faith in the Philosophy of Solov'ev. Continuity and Change in Russian and Soviet Thought / Ed. E.J. Simmons. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1955. P. 283–297; (4) Vladimir Solov'ev and Dante: The Problem of Christian Empire. For Roman Jakobson: Essays on Occasion of His Sixtieth Birthday 11 October 1956 / Ed. M. Halle. The Hague: Mouton & Co., 1956. P. 152–160; (5) Solovyov Today // *Cross Currents. 1962. № 12. P. 118–119*; (6) Ein unveröffentlichter Aufsatz von Vladimir Solov'jov // *Zeitschrift für Slavische Philologie. 1965. № 32. S. 16–26*; (7) Чтения по философии религии магистра философии В.С. Соловьева // *Orbis Scriptus: Dimitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag / Hrsg. von D. Gerhardt, W. Wientraub and H.-J. zum Winkel. Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1966. P. 220–236*; (8) Some Forgotten Articles of Vladimir Soloviev // *Orientalia Christiana Periodica. 1966. № 32/1. P. 163–180*.

<sup>25</sup> Отметим, что в своих трудах после 1923 г. Флоровский не всегда был последователен и нередко писал о Соловьеве достаточно нейтрально, особенно если того требовал контекст. См., напр.: Reason and Faith in the Philosophy of Solov'ev.

косвенно в статьях 1926–1930 гг., в которых критиковался оригенизм, пантеизм, монизм, немецкий идеализм, романтизм и утопизм<sup>26</sup>. Так, например, в статье «Противоречия оригенизма», Флоровский критикует Оригена в терминах, во многом напоминающих его критику христологии Соловьева, отмечая, что «система Оригена... понятнее без исторического Христа», что александрийский богослов «боится мыслить исторически», что для него «Богочеловечество осуществляется за порогом истории, до времени»<sup>27</sup>. Работая в Париже, Флоровский намеревался писать в Сорбонне докторскую диссертацию об оригенизме Григория Нисского, в которой софиологическая тема звучала бы «за кадром» в качестве важного полемического фона<sup>28</sup>. На протяжении всей жизни «отталкивание» от Соловьева и его последователей было не менее сильным творческим импульсом для Флоровского, чем погружение в мир святоотеческой литературы.

### Описание рукописи

Публикуемая рукопись обнаружена автором настоящей публикации в августе 2012 г. в архиве Г.В. Флоровского, который находится в богословской библиотеке православной Свято-Владимирской семинарии (г. Крествуд, штат Нью-Йорк, США). Рукопись хранится там без отдельной папки, среди разрозненных тетрадей и листов с заметками, конспектами цитат и библиографических данных, в боксе под общим названием «Notes» («Заметки»). Наряду с другими представляющими важность документами, данная рукопись не была надлежащим образом идентифицирована при каталогизации архива. Рассматриваемый документ представляет собой обветшавшую тетрадь в линейку из 58 листов, пожелтевших от времени, размером 114 мм на 91 мм каждый. Обратная страница каждого листа оставлена незаполненной. Обветшавшая от времени и перевозок, картонная обложка отделилась от тетради и запачкана чернилами, хотя не содержит каких-либо надписей. В верхнем правом углу титульного листа автором

<sup>26</sup> См., напр., его статьи: *Метафизические предпосылки утопизма // Путь. 1926. № 4. С. 27–53; Противоречия оригенизма // Путь. 1929. № 18. С. 107–115; Спор о немецком идеализме // Путь. 1930. № 25. С. 51–80; Die Sackgassen der Romantik // Orient und Occident. 1930. № 4. S. 14–37.*

<sup>27</sup> *Флоровский Г.В. Противоречия оригенизма. С. 108, 109, 111.*

<sup>28</sup> *Флоровский Г.В. Письмо Ф. Либу от 9 января 1933 г. // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2004–2005 гг. М., 2007. С. 574.*

указано название документа «“Философия Вл. Соловьева”. Лекции читанные пр.[иват]-доц.[ентом] Г.В. Флоровским в “Русском Институте”. Прага 1922–1923 гг.» Нумерация страниц, а также названия и номера лекций отсутствуют. На 45-м листе имеется надпись по диагонали: «Пятая лекция пропущена». На этом основании можно предположить, что предшествующие 44 страницы содержат первые четыре лекции. Несмотря на отсутствие названий и номеров лекций, идентифицировать начало и конец каждой лекции можно относительно точно, так как Флоровский начинал каждую новую лекцию с новой страницы, неизменно оставляя первую строку незаполненной. В общей сложности, тетрадь содержит пять лекций: первую, вторую, третью, четвертую и шестую. Неизвестно, почему пятая лекция оказалась пропущенной, хотя можно предположить, что на ее письменное составление у Флоровского по какой-то причине не хватило времени.

В своем интервью Эндрю Блейну и Томасу Берду Флоровский вспоминал следующее: «I was taught to – and I always have lectured without notes. When I have notes, the lecture is very bad, because it ceases to be creative – I depend too much upon my sheets. I don’t like it. Normally I never write anything in advance – I write always after the lecture is over (Я всегда читал лекции без бумажки – так меня научили. Когда я читаю по бумажке, то лекция получается плохо, т. к. она перестает быть творческой – я слишком завишу от написанного. Я этого не люблю. Обыкновенно я не пишу ничего загодя, но только записываю свои мысли по окончании лекции)»<sup>29</sup>. Таким образом, есть основания полагать, что публикуемый материал был записан автором после прочтения лекций. Возможно, что пятая лекция была прочтена экспромтом и не была впоследствии записана. Этим можно объяснить то обстоятельство, что лекции достаточно кратки – семь-восемь тысяч знаков каждая, включая пробелы – и на их прочтение по рукописи потребовалось бы не более двадцати минут, тогда как Флоровский упоминает, что курс был рассчитан на 23 лекционных часа, что предполагает чуть более часа на каждую лекцию (из двадцати). Судя по наличию нескольких опечаток и большого числа сокращений, рукопись не прошла предпубликационную редакцию.

В первой лекции автор очерчивает два исторических плана, в контексте которых он трактует значение философии Соловьева. Первый

---

<sup>29</sup> Флоровский Г.В. Недатированное приложение к интервью с Эндрю Блейном и Томасом Бердом // Личный архив Эндрю Блейна. С. А24.

план – это история мировой философии, идущая от Платона через святоотеческую мысль к немецкому идеализму. Второй план – русская философия XIX в., особенно восприятие и переосмысление ею немецкой философии. По мнению Флоровского, «Соловьев имел двух родителей: свято-отеческую философию и Шеллинга» (С. 5). Если в одесский период Флоровский воспринимал это «двойное происхождение» Соловьева в целом позитивно, то в пражский период он начинает видеть в нем двусмысленность и относиться к нему все более и более критически.

Во второй лекции Флоровский бегло останавливается на ранней биографии Соловьева, подчеркивая значение богоборческого и нигилистического периода в его интеллектуальном становлении. Отмечая влияние Спинозы, Шеллинга и Шопенгауэра на Соловьева, Флоровский отмечает, что общим знаменателем их систем был пантеизм, с которым связано отрицание личного характера божества и отождествление Бога с природой. В отличие от теизма, в котором строго соблюдается различие между творцом и тварным миром, в пантеизме это различие отсутствует и вследствие этого нивелируется тварная свобода и действие отдельных личностей в истории. С пантеизмом Флоровский ассоциирует и склонность Соловьева к различного рода утопиям, включая проект Н.Ф. Федорова о воскрешении предков и его собственную идею «свободной теократии». Флоровский обсуждает взаимосвязь метафизических посылок и утопических идей Соловьева более подробно и в остальных лекциях, дошедших до нас: третьей, четвертой и шестой. Следует отметить, что начало шестой лекции хорошо стыкуется с концом четвертой лекции, так как в обеих частях речь идет о планах Соловьева по реализации «свободной теократии» при посредничестве Римско-Католической Церкви. Бинарная оппозиция пантеизм – «строгий теизм» будет иметь определяющее значение в историософии Флоровского.

Публикуемый текст приведен в соответствие с современными нормами орфографии и пунктуации. Сокращенные автором части слов приводятся в квадратных скобках.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

*Гаврилюк П.Л.* Авторский текст диссертации прот. Георгия Флоровского «Историческая философия Герцена»: новый архивный материал и реконструкция композиции // Вестник ПСТГУ. 2013. № 1 (50). С. 63–81.

*Евтухова Е. С.Н.* Булгаков. Письма к Г.В. Флоровскому (1923–1938) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2001/2002 годы. М., 2002. С. 175–223.

*Ермишин О.Т.* Письма Г.В. Флоровского П.П. Сувчинскому (1922–1923) // Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына. М., 2011. С. 536–574.

Письма Г.В. Флоровского 1922–1924 гг. / Сост. А.В. Соболев // История философии. 2002. № 9. С. 154–173.

Письма Г.В. Флоровского к П.А. Флоренскому (1911–1914) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2003 г. / Под ред. М.А. Колерова. М., 2004. С. 51–68.

Сосуд избранный. История российских духовных школ / Под ред. М.Д. Складаровой. СПб., 1994.

*Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. М., 1998.

*Флоровский Г.В.* Метафизические предпосылки утопизма // Путь. 1926. № 4. С. 27–53.

*Флоровский Г.В.* Противоречия оригенизма // Путь. 1929. № 18. С. 107–115.

*Флоровский Г.В.* Молодость Владимира Соловьева // Путь. 1928. № 9. С. 83–88.

*Флоровский Г.В.* Недатированное приложение к интервью с Эндрю Блейном и Томасом Бердом // Личный архив Эндру Блейна.

*Флоровский Г.В.* Новые книги о Владимире Соловьеве // Известия Одесского Библиографического Общества при Императорском Новороссийском Университете. 1912. Т. 1. Вып. 7. С. 237–255.

*Флоровский Г.В.* Письмо Ф. Либу от 9 января 1933 г. // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2004–2005 гг. М., 2007. С. 573–575.

*Флоровский Г.В.* Тютчев и Владимир Соловьев // Путь. 1933. № 41. С. 3–24.

*Флоровский Г.В.* Чтения по философии религии магистра философии В.С. Соловьева // *Orbis Scriptus: Dimitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag* / Hrsg. von D. Gerhardt, W. Wientraub, and H.-J. zum Winkel. Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1966. P. 220–236.

*Флоровский Г.В.* Спор о немецком идеализме // Путь. 1930. № 25. С. 51–80.

*Черняев А.В.* Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли. М.: ИФ РАН, 2010.

*Янцен В.* Новое о книге Г.В. Флоровского о Герцене: Г.В. Флоровский. Письма Иржи Поливке (1921–1925) // Русский Сборник. Т. XII / Под ред. О.Р. Айрапетова и др. М., 2012. С. 306–327.

*Blane A., Bird T.* Interview with G.V. Florovsky. November 7, 1969.

*Florovsky G.* Reason and Faith in the Philosophy of Solov'ev // *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought* / Ed. E.J. Simmons. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1955. P. 283–297.

*Florovsky G.* Solovyov Today // *Cross Currents*. 1962. № 12. P. 118–119.

*Florovsky G.* Some Forgotten Articles of Vladimir Soloviev // *Orientalia Christiana Periodica*. 1966. № 32/1. P. 163–180.

*Florovsky G.* Vladimir Solov'ev and Dante: The Problem of Christian Empire // For Roman Jakobson: Essays on Occasion of His Sixtieth Birthday 11 October 1956 / Ed. Halle M. The Hague: Mouton & Co., 1956. P. 152–160.

*Florowskij G.* Die Sackgassen der Romantik // Orient und Occident. 1930. № 4. S. 14–37.

*Florowskij G.* Ein unveröffentlichter Aufsatz von Vladimir Solov'jov // Zeitschrift für Slavische Philologie. 1965. № 32. S. 16–26.

Georges Florovsky Papers, St. Vladimir's Seminary Library. Бокс «Notes».

*Klimoff A.* Georges Florovsky and the Sophiological Controversy // St Vladimir's Theological Quarterly. 2005. № 49. P. 67–100.

### Gavrilyuk Pavel

Professor of Theology and Philosophy at the Theology Department of the University of St Thomas, 2115 Summit Ave/JRC 153, Saint Paul MN 55105. E-mail: plgavrilyuk@stthomas.edu.

#### **A Paradigm Shift in Georges Florovsky's Evaluation of Russian Religious Thought: His Unpublished Lectures "The Philosophy of Vladimir Solovyov"**

This article introduces Georges Florovsky's previously unknown manuscript «Lectures on Vladimir Solovyov». Gavrilyuk emphasizes that the manuscript is indicative of a paradigmatic shift in Florovsky's reception of Solovyov. In his Odessa period (1910–1920), Florovsky was awakened by Solovyov. Florovsky continued to regard Solovyov's influence on the development of religious philosophy in Russia and Ukraine positively in his early émigré years (1920–1921). In contrast, in his Prague period (1921–1924), Florovsky came to be more critical of the trajectory associated with Solovyov and his followers. As a result, Florovsky distanced himself from his earlier «originality narrative» of Russian religious thought and moved in the direction of the «narrative of pseudomorphosis», which found its most extensive expression in *The Ways of Russian Theology*.

**Keywords:** Russian philosophy, Georges Florovsky, Vladimir Solovyov, Russian religious thought, pseudomorphosis, sophiology, *The Ways of Russian Theology*, neopatristic synthesis, pantheism, German Idealism, theocracy, publications from archives.

### REFERENCES

Gavrilyuk, P.L. "Avtorskij tekst dissertacii prot. Georgija Florovskogo «Istoricheskaja filosofija Gercena»: novyj arhivnyj material i rekonstrukcija kompozicii" [Protoiereus G. Florovsky's thesis «Historical philosophy of Hertsen»: new archival material and reconstruction of composition], *Vestnik PSTGU*, 2013, no 1 (50), pp. 63–81. (In Russian)

Evtuhova, E. “S.N. Bulgakov. Pis'ma k G.V. Florovskomu (1923–1938)” [S.N. Bulgakov. Letters to V.G. Florovsky (1923–1938)], *Issledovaniya po istorii russkoj mysli. Ezhegodnik za 2001/2002 gody*. [Studies in the history of Russian thought. Yearbook 2001/2002]. Moscow, 2002, pp. 175–223. (In Russian)

Ermishin, O.T. “Pis'ma G.V. Florovskogo P.P. Suvchinskomu (1922–1923)” [Letters of G.V. Florovsky to P.P. Suvchinskij], *Ezhegodnik Doma russkogo zarubezh'ja imeni Aleksandra Solzhenitsyna* [Yearbook of Alexander Solzhenitsyn Centre for the Study of the Russian Diaspora]. Moscow, 2011, pp. 536–574. (In Russian)

“Pis'ma G.V. Florovskogo 1922–1924 gg.” [Letters of G.V. Florovsky (1922–1924)], ed. A.V. Sobolev, *Istorija filosofii* [History of Philosophy], 2002, no 9, pp. 154–173. (In Russian)

“Pis'ma G.V. Florovskogo k P.A. Florenskomu (1911–1914)” [Letters of G.V. Florovsky to P.A. Florensky (1911–1914)], *Issledovaniya po istorii russkoj mysli. Ezhegodnik za 2003 g.* [Studies in the history of Russian thought. Yearbook 2003], ed. M.A. Kolerov. Moscow, 2004, pp. 51–68. (In Russian)

*Sosud izbrannyj. Istoriya Rossijskikh dukhovnykh shkol* [A chosen vessel. The history of Russian Orthodox educational institutions], ed. M.D. Skljjarova. St. Petersburg, 1994. (In Russian)

Florovsky, G.V. *Iz proshlogo russkoj mysli* [From the past of Russian thought]. Moscow, 1998. (In Russian)

Florovsky, G.V. “Metafizicheskie predposylki utopizma” [The metaphysical premises of utopianism], *Put'* [The Way], 1926, no 4, pp. 27–53. (In Russian)

Florovsky, G.V. “Protivorechija origenizma” [Contradictions of origenism], *Put'* [The Way], 1929, no 18, pp. 107–115. (In Russian)

Florovsky, G.V. “Molodost' Vladimira Solov'eva” [Vladimir Solovyov's youth], *Put'* [The Way], 1928, no 9, pp. 83–88. (In Russian)

Florovsky, G.V. “Nedatirovannoe prilozhenie k interv'yu s Endryu Bleinom i Tomasom Berdom” [Undated appendix to the interview with Andrew Blane and Thomas Bird], *Lichnyi arkhiv Andrew Blane* [Personal archive of Andrew Blane]. (In Russian)

Florovsky, G.V. “Novye knigi o Vladimire Solov'eva” [New books about Vladimir Solovyov], *Izvestiya Odesskogo Bibliograficheskogo Obshchestva pri Imperatorskom Novorossiiskom Universitete* [Bulletin of the Bibliographical Society of Odessa at the Imperial University of Novorossiysk], 1912, vol. 1, no 7, pp. 237–255. (In Russian)

Florovsky, G.V. “Pis'mo F. Libu ot 9 yanvarya 1933 g.” [Letter to F. Lib from 9 of January 1933], *Issledovaniya po istorii russkoj mysli. Ezhegodnik za 2004–2005 gg.* [Studies in the history of Russian thought. Yearbook 2004–2005]. Moscow, 2007, pp. 573–575. (In Russian)

Florovsky, G.V. “Tyutchev i Vladimir Solov'ev” [Tjutchev and Vladimir Solovyov], *Put'* [The Way], 1933, no 41, pp. 3–24. (In Russian)

Florovsky, G.V. “Chteniya po filosofii religii magistra filosofii V.S. Solov'eva” [Magister of philosophy V. Solovyov's lectures in philosophy of religion], *Orbis Scriptus: Dimitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag*, hrsg. von D. Gerhardt, W.

Wientraub, H.-J. zum Winkel. Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1966, pp. 220–236. (In Russian)

Florovsky, G.V. “Spor o nemetskom idealizme” [A dispute over German idealism], *Put'* [The Way], 1930, no 25. pp. 51–80. (In Russian)

Chernyaev, A.V. *G.V. Florovskii kak filosof i istorik russkoi mysli* [G.V. Florovskij as a philosopher and historian of Russian thought]. Moscow: IF RAN, 2010. (In Russian)

Yantsen, V. “Novoe o knige G.V. Florovskogo o Gertsene: G.V. Florovskii. Pis'ma Irzhi Polivke (1921–1925)” [News about G.V. Florovskij's book on Herzen: G.V. Florovskij. Letters to Jirzhi Polivka (1921–1925)], *Russkii Sbornik* [Russian Collection], vol. XII, ed. O.R. Airapetov. Moscow, 2012, pp. 306–327.

Blane, A., Bird, T. *Interview with G.V. Florovsky. November 7, 1969.*

Florovsky, G. “Reason and Faith in the Philosophy of Solov'ëv”, *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought*, ed. E.J. Simmons. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1955, pp. 283–297.

Florovsky, G. “Solovyov Today”, *Cross Currents*, 1962, no 12, pp. 118–119.

Florovsky, G. “Some Forgotten Articles of Vladimir Soloviev”, *Orientalia Christiana Periodica*, 1966, no 32/1, pp. 163–180.

Florovsky, G. “Vladimir Solov'ev and Dante: The Problem of Christian Empire”, *For Roman Jakobson: Essays on Occasion of His Sixtieth Birthday 11 October 1956*, ed. M. Halle The Hague: Mouton & Co., 1956, pp. 152–160.

Florovskij, G. “Die Sackgassen der Romantik”, *Orient und Occident*, 1930, no 4, pp. 14–37.

Florovskij, G. “Ein unveröffentlichter Aufsatz von Vladimir Solov'jov”, *Zeitschrift für Slavische Philologie*, 1965, no 32, pp. 16–26.

*Georges Florovsky Papers, St. Vladimir's Seminary Library. Box «Notes».*

Klimoff, A. “Georges Florovsky and the Sophiological Controversy”, *St Vladimir's Theological Quarterly*, 2005, no 49, pp. 67–100.

Флоровский Г.В.

## Философия Вл. Соловьева

Лекции читанные приват-доцентом Г.В. Флоровским  
в «Русском Институте», Прага 1922–1923 гг.

### [Лекция первая]

По утверждению Гегеля, существовало две великих метафизики – греческая и германская<sup>1</sup>. Но обе они были скорее общечеловеческими. Правда, вся история философии, по выражению того же Гегеля, – череда героев мыслящего духа, но, всегда, и языки и особенности этих «героев духа» связаны с временем и нацией, и роль среды является для них ролью вдохновляющего начала<sup>2</sup>. Не случайно явился Платон в Греции, также не случайно другие философы среди своего народа. Если мы обратимся к истории русской философии, то перед нами первым должен возникнуть вопрос: существует ли она как нечто особое и самобытное?<sup>3</sup> Правда, в самой постановке этого вопроса уже как будто кроется отрицание. Но, не так давно, фило-

---

<sup>1</sup> Ср.: *Флоровский Г.В.* Введение: Русская философия как задача. С. 7а (GFP SVSL. Бокс 2, вложенный бокс «Unpublished Papers [Неопубликованные статьи]»): «Исторически было только две “философии”: эллинская – до Христа и “германская” – после. И в них раскрылись два “опыта”, – мифологический опыт языческой античности, искавшей «невидимого Бога» и опыт христианской Европы».

<sup>2</sup> Ср.: *Флоровский Г.В.* Введение: Русская философия как задача. С. 6: «При всей остроте своего универсалистического пафоса Гегель тонко ощущал неразрывную органическую связь с конкретно-индивидуальной средой и эпохой. Философия всегда есть, по его выражению, “мысль своего времени”. И есть свои времена и сроки для пробуждения философских потребностей: возникает философия всегда в определенной национальной среде, на определенной ступени народной жизни. Она есть “форма” этой жизни, ее основание и вдохновляющее начало, ее высшее цветение».

<sup>3</sup> Этот вопрос был поставлен с особой остротой в следующих работах: *Яковенко Б.В.* Очерки русской философии. Берлин: Русское университетское издание, 1922; *Шпет Г.Г.* Очерки развития русской философии. Петроград: Колос, 1922.

софская среда открыла в себе нового мыслителя Balsamo<sup>4</sup>, бывшего совершенно неизвестным на какой-нибудь десяток [2]<sup>5</sup> лет раньше. А теперь, в духе его мысли, его системы совершаются новые искания. Из этого примера ясна постановка этого вопроса, тем более что с русской философией обстоит дело много сложнее, ибо она вся обволочена публицистическим туманом. С двух сторон слышатся крайние утверждения о ней – или она совсем не существует, или она существует как совершенно обособленное явление чистой мысли<sup>6</sup>.

Правда, в среде «благородных духов» русской философии нет никого, кого бы можно было поставить наряду с Платоном. Но вряд ли таковые найдутся и среди зап.[одно-]евр.[опейских] философов. Не надо забывать, что началом русской философской мысли является XIX в. и только в его перспективе и нужно брать русскую философию и сравнивать русских мыслителей с их зап[одно]-европ[ейскими] собратьями того же века. Утверждать же полную независимость и обособленность русской философии можно [3] лишь по недоразумению.

Исторические судьбы русской философской мысли следующие: начало ее падает на 20е–30е гг. XIX ст.<sup>7</sup> До этого времени можно рассматривать лишь общую совокупность мистических писателей XVIII в., из среды которых неправильно часто выделяется Сковорода, в сущности, ничем от их общей совокупности не отличающийся<sup>8</sup>. Также нельзя выделять и Сперанского, оставившего много упражнений на мистически-философские темы<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> Возможно, речь идет об итальянском литераторе Густаво Балзамо-Кривелли (1869–1929).

<sup>5</sup> В квадратных скобках приводится номер страницы, на которой находится нижеприведенный текст в рукописи. В оригинале нумерация отсутствует.

<sup>6</sup> Вероятно, Флоровский в данном случае вступает в косвенную полемику с Г.Г. Шпетом, для которого философия была «явлением чистой мысли».

<sup>7</sup> Этот тезис был также высказан Флоровским в статье «Русская философия в эмиграции». См.: Историко-философский ежегодник 2013. М., 2014. С. 313–337. Публикация П.Л. Гаврилюка.

<sup>8</sup> Возможно, что в данном случае Флоровский косвенно полемизирует с Дмитрием Чижевским и Николаем Бердяевым, которые высоко оценивали значение Григория Сковороды. В целом, для Флоровского, который был по матери наполовину украинцем, характерно всяческое нивелирование и умаление самобытного характера украинской религиозной мысли в целом и эпохи украинского барокко в частности.

<sup>9</sup> Имеется в виду русский общественный и государственный деятель, граф М.М. Сперанский (1772–1839), автор ряда работ мистического характера, включая, в

Первыми распространителями философии Шеллинга являются Павлов, Галич, Надеждин<sup>10</sup>. Уже более существенным для течения философской мысли было образование кружка шеллингианцев, как например кружка Станкевича, затем увлечение Бакунина в начале Фихте, впоследствии Гегелем, кружка Герцена и Огарева и др.<sup>11</sup>

Правда, из этих исканий не выкристаллизовалась никакой философской системы, но само усвоение духа и проблем немецкого идеализма было весьма существенно. Сам немецкий идеализм был последним звеном поступательной человеческой мысли со времен Эллады до XIX в. и философия Платона получила свое освящение тем, что в ее терминах на вселенских соборах было выражено откровение христианства. Ясно, что приобщение к последнему звену движения было для русской философии очень важно. Предстояло понять, как это мир является одновременно и «вечной системой» и «непрестанной текучестью». Вечная проблема бытия и бывания, проблема о едином и многом оставались неизменны. Необходимо было понять мир в его динамике – процесс истории мира и осуществление некоторого разумного плана, восхождением по ступеням и процесс свободного творчества. [5]

Гегель понимал мир как становление всемогущего Разума, Шеллинг уподоблял мировое развитие живому организму. Оба эти пути принимались за удовлетворительное синтетическое решение, но ни тот, ни другой синтезом все же не являлись<sup>12</sup>. Тем не менее, проблема примиряющего синтеза была осознана русскими мыслителями. Большинство из них становилось на точку зрения Шеллинга. Из по-

---

частности, «Об истинном начале христианской религии».

<sup>10</sup> Имеются в виду следующие русские философы: Михаил Григорьевич Павлов (1792–1840), Александр Иванович Галич (1783–1848) и Николай Иванович Надеждин (1804–1856).

<sup>11</sup> Имеются в виду следующие русские литераторы и философы: Николай Владимирович Станкевич (1813–1840), Николай Платонович Огарев (1813–1877), Михаил Александрович Бакунин (1814–1866) и Александр Иванович Герцен (1812–1870). Эти темы более подробно обсуждаются Флоровским в диссертации «Историческая философия Герцена» (1923–1930).

<sup>12</sup> С критикой органицистских моделей мира и истории Флоровский выступил уже в своей диссертации «Историческая философия Герцена», а также в статьях *Evolution und Epigenesis (Zur Problematik der Geschichte)* // *Der russische Gedanke*. 1930. Jh. I. Nr. 3. S. 240–252; Спор о немецком идеализме // *Путь*. № 25. 1930. С. 51–80. См.: *Гаврилюк П.Л. Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxf.: Oxf. Univ. Pr., 2013. С. 92–95.

ложений Шеллинга исходили и старшие славянофилы, боровшиеся с Гегелевским рационализмом, возводя философию к свято-отеческой, но укладывая ее в Шеллингианские рамки. И В. Соловьев тоже имел двух родителей – свято-отеческую философию и Шеллинга.

Таков был первый период русской философии, обнимающей собою II четверть XIX в. Самостоятельных систем русские мыслители не создали, но [6] продумали проблемы до конца и критикой обнаружили темные и неудовлетворительные стороны данных синтезов.

Второй период философского развития занимает всю II половину XIX в., являясь периодом метафизических исканий и метафизического творчества. Вместе с тем, эта II половина XIX ст. была временем господства материализма, позитивизма и марксизма в русском обществе, но это был публицистический позитивизм и материализм, а отнюдь не философский.

Наиболее видными мыслителями того времени являются: пр[офессор П.Д.] Юркевич (60-е гг.), боровшийся с материализмом совместно с [П.Л.] Лавровым против [Н.Г.] Чернышевского и давший в своих статьях полное воспроизведение Кантовской философии, [Н.Г.] Дебольский, создавший систему феноменального формализма, [М.И.] Каринский, с его критикой герман-[7]ской философии, [А.А.] Козлов, развивший метафизику панпсихизма и переработавший мысли Лейбница. Все они были современниками В. Соловьева. Из младших его современников нужно назвать Лопатина, построившего систему на понятии творческой причинности и кн. С.Н. Трубецкого, создавшего систему конкретного идеализма<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Упоминание П.Д. Юркевича, Н.Г. Дебольского, М.И. Каринского и С.Н. Трубецкого не случайно. В одесский период Флоровский планировал посвятить этим философам отдельные монографии, о чем сообщал в письме к Н.Н. Глубоковскому от 8 августа 1918 г.: «Кроме того, сейчас я przygotowю монографию о кн. С.Н. Трубецком, заказанную мне вновь сформировавшимся в Одессе книгоиздательством “Гнозис”, имеющим в виду в широких размерах освещать и обогащать книжный рынок оригинальными и переводными работами, могущими возбуждать и направлять духовное строительство новой жизни. На очереди стоит еще одна работа – для меня: серия эпизодических очерков-биографий и характеристик русских полуизвестных мыслителей (напр., Дебольского, Юркевича, Каринского), имеющих в виду выяснение исторических перспектив русской культурной жизни» (Сосуд избранный. История российских духовных школ / Под ред. М.Д. Складаровой. СПб., 1994. С. 244). Флоровский объяснял свой выбор данных мыслителей тем обстоятельством, что их вклад в историю философской мысли, по его мнению, отличался самобытностью.

Правда, не все системы были доведены до конца, но вся совокупность построений русской философской мысли довольно внушительна. Неизвестно, где были большие достижения – в России, или в то же время на Западе. Помимо этого, можно указать еще на деятельность Московского Психологического Общества в 80-х гг., бывшую одним из крупных проявлений русской общественной жизни. При близком знакомстве с трудами общества, можно ясно усмотреть его связь с идеалистической философи[е]й того времени.

Ни Л.Н. Толстого, ни Достоевского философами в академическом смысле, назвать нельзя. Достоевский, не будучи систематиком, обладал чрезвычайно тонкой метафизической интуицией и в образы его достижений и путей могут свободно идти позднейшие искатели.

Второй период развития кончается 90-ми годами. Дальнейший, III период, начало этого века, необходимо выделить, ибо, на грани двух веков, в общих настроениях происходит сдвиг. Сдвиг этот совершается отчасти и под влиянием разочарования в позитивизме, отчасти под влиянием В. Соловьева и характеризуется пробуждением религиозно-метафизической потребности. Влияние В. Соловьева в этот период не подлежит сомнению. Непосредственно от него отправляется [С.Н.] Булгаков, [9] с ним связаны, стоящие несколько в стороне [П.А.] Флоренский и [Н.О.] Лосский, представитель современного интуитивизма<sup>14</sup>.

Все вышеперечисленные мыслители были самостоятельными творцами, но воспитывались в атмосфере мирового философского мирозерцания, и если они выходили за пределы горизонта, очерченного Декартом, Спинозой и Лейбницем, то в том выражалась их индивидуальная метафизическая одаренность. Нельзя считать русское философское развитие законченным, или выработавшим систему, делящую течение мысли так, как это течение делит Кант. В перспективе названной плеяды, В. Соловьев не является единственным, но все же среди них он представляет центральную фигуру, будучи систематизатором разрозненных исканий первого периода. В своей общественной [10] деятельности он связан с славянофилами, через которых он вошел в круг идей немецкого идеализма. Но вместе с тем,

---

<sup>14</sup> С Флоренским Флоровский переписывался с марта 1911 года до эмиграции. С семьей Н.О. Лосского Флоровский познакомился вскоре после переезда в Прагу в декабре 1921 г. С Булгаковым Флоровский познакомится лично осенью 1923 г. в Праге, а затем будет тесно сотрудничать в Свято-Сергиевском Православном Институте в Париже.

он не только подводитель итогов, а и начинатель нового ряда мыслителей – [С.Н.] Булгакова, С.[Н.] Трубецкого, Евг.[Н.] Трубецкого и т. д. Таким образом, уже чисто исторически, В. Соловьев занимает центральное место в среде русских мыслителей.

О В. Соловьеве вошло в привычку говорить в повышенных тонах, говорить о его глубочайшем синтезе. В этих восторженных оценках есть доля преувеличения. Несомненно, что для многих В. Соловьев психологически дорог, ибо был для них первым философским учителем. Но это не умаляет необходимости относиться к нему критически. Педагогическое значение его необычайно. Но как Л.Н. Толстой – роковая, двусмысленная [11] фигура русского мирозерцания, ибо он умел пробудить религиозную душу в человеке, и будучи против церкви, приводил к ней, так и у В. Соловьева влияние в религиозном отношении было громадно, но он же первый толкнул общество на путь увлечения гностической мистикой и теософией. Если с этой точки зрения продумать Соловьева, образ его начинает двоиться – он от прочного религиозного предания уводит в дебри гностической мистики, где больше размышления, чем веры<sup>15</sup>.

Переходя к краткому жизнеописанию В. Соловьева, вспомним слова Фихте: «Какова твоя философия – зависит от того, каков ты человек». Только, поняв жизнь его, мы сможем понять его философию. [12]

### [Лекция вторая]

Преображенский сравнивал зиждущую силу религиозных и метафизических учений с инстинктом самосохранения как бы идеального порядка. Всякая философская система есть своего рода лабиринт[,] и для того, чтобы в ней разобраться, нам нужно знать мысль создателя. Для уяснения внутренней перспективы, необходимо знать замысел и цели, иными словами, мировоззрение философа, старающегося истолковать образ мира. Надо понять исходную позицию философа. Всякая философия есть, своего рода, оправдание мира в жизни – космодицея – и каждый идеал философа носит на себе отпечаток его личной жизни. Как введение в философию Соловьева, поэтому мы должны предпослать его жизнеописание, что вследствие многосторонности его как человека весьма трудно. Путь же рассмотрения мы

<sup>15</sup> О гностических, теософских и каббалистических аспектах софиологии Соловьева см.: *Кравченко В.В.* Владимир Соловьев и София. М.: Аграф, 2006.

вы-[13]брали следующий. Рассмотрев, в кратких чертах, сперва, его *curriculum vitae*[.] дадим общее представление о его системе, а затем, имея это общее представление, обозрим систему эту в ее динамике.

В.С. Соловьев род.[ился] 16/1/1853 г. в семье С.М. Соловьева, профессора русской истории. Его старший брат Вс[еволод] Серг[еевич] Соловьев приобрел достаточно широкую известность своими историческими романами. Младший брат В. Соловьева, М.С. Соловьев окончил филологич[еский] факультет, специализировался на истории Церкви, на религиозно-философских вопросах под руководством проф. Иванцова и, впоследствии, находился под влиянием религиозно-филос[офских] воззрений своего брата. В его [М.С. Соловьева] доме слагался один из очагов распространения Соловьевских идей. Младший сын С.М. Соловьева, Мих[аил] Серг[еевич] – поэт и религиозный мыслитель, прошедший сложный путь религиозных превращений. Наконец – Поликсена Со-[14]ловьева (сестра философа), поэтесса, писала под псевдонимом Allegro. Тремя поколениями продолжается горение мысли в семье, напоминая семьи Аксакова, Самарина, Киреевского. С такими семейными очагами мысли сильно связан опыт положительного русского творчества.

22-х лет от роду, Соловьев защитил свою магистерскую диссертацию на тему «Кризис Западной Философии». Вскоре после этого, он начал усиленно заниматься раскрытием логического смысла традиционных верований, посвятив впоследствии этому всю свою жизнь. Вообще мыслитель в нем установился чрезвычайно рано и невольно является вопрос – не принадлежит ли он к т. наз. гармоническим натурам? На этот вопрос приходится ответить отрицательно, ибо в его жизни был период богоборчества, о котором он сам рассказывал. Надо полагать, что этот [15] период падает на ранние годы его творчества. Точного времени их окончания мы не знаем<sup>16</sup>.

По окончании гимназии Соловьев поступил на естественный факультет, увлекаясь Геккелем и предпочитал его Гегелю, но бросил его через два года, перейдя на филологический факультет, где он сразу двинулся в сторону от нигилизма 60-х годов. Но остатки от этого нигилизма он сохранил всю жизнь, старался оправдать относительную правду материализма. Из нигилизма его вывели Спиноза, Шеллинг и

---

<sup>16</sup> См. рецензию Флоровского на книгу С.М. Лукьянова «О Владимире Соловьеве в его молодые годы» (В 3 т. Петроград, 1916–1921), опубликованную под названием «Молодость Владимира Соловьева» (Путь. 1928. № 9. С. 83–88).

Шопенгауэр. Со стороны их религиозно-философского умонастроения, их можно назвать пантеистами. Обычно пантеизм противопоставляется теизму, т. е. вера в божественную субстанцию всего происходящего, всего мира, отрицание Божества личного – вере в Бога личного, отрешенного от мира, этим миром правящего. Панте-[16]ист может верить в божественную сущность природы и может утверждать, что не Божество разлито в природе, а сама природа есть как бы эманация Божества. Считая личность понятием временным, утверждая, что личность возникает и проходит, тем самым, пантеизм отрицает принцип личности Божества – *principium individualisationis*<sup>17</sup>. Весьма характерно для пантеистов ощущение своей несвободы, ощущение того, что они звено (необходимое) общей жизни. В основу своего мировоззрения пантеисты кладут закон достаточного основания, подчиняя этому закону и самую Божественную сущность, не только бывание, но и Бытие. Все их учение пронизано пафосом необходимости, что равнит их систему с деизмом. Одинаковая принудительность действия – существенное тождество этих двух мировоззрений и есть [17] глубокая связь между Спинозой в его формуле – *Deus sive natura* – и Лейбницем.

Обоим этим миропониманиям нужно противопоставить строго теистическое воззрение, мыслящее Бога – всемирного, проявляющегося только лишь в чуде.

Для В. Соловьева принцип необходимости играл огромную роль всю жизнь. Необходимость он считает основным законом Бытия. Соловьеву казался последний и всеобъемлющий синтез религиозной философии и науки. Подобный синтез есть своего рода утопизм метафизический, в котором заложены теории утопизма общественного. В одном из своих писем, говоря об этом синтезе, он говорит о возможном его переходе в жизнь.

Из представления пантеистов о вселенной, как некоторой логической схемы и возникает этот утопизм. [18]

Соловьев, за два года, к 1873 г., окончил филологический факультет и был оставлен при университете. Год он посвящал себя изучению свято-отеческих писаний и западно-европейской философии. По защите диссертации, он ½ года читал лекции, затем уехал в научную командировку в Париж и Лондон, переехав затем в Египет.

<sup>17</sup> Так в оригинале. Имеется в виду *principium individuationis*, то есть «принцип индивидуализации».

В основную задачу его первой книги легло доказательство положения, что философия, как отвлеченная мысль, отошла в область прошлого. В этом утверждении он был не одинок. Ив. Киреевский и [А.С.] Хомяков, еще в 40-х годах, утверждали то же самое, указывая на то, что это осознано и самими философами западной Европы<sup>18</sup>. Сам Шеллинг думал, что он делает шаг вперед, утверждая, что философия должна проникнуться жизнью. Но и не только Шеллинг [19], немецкий теософ Fr[anz] Ritter von Baader<sup>19</sup>, оказавший большое влияние на Соловьева и славянофилов, проводит мысль, что философия должна стать движущей силой общежития. До основания Священного Союза, он составил подобный такому союзу проект, являясь вдохновителем теократической тенденции католической реакции. Любопытно, что с правого крыла убеждение это перебросилось на крайне левое крыло Гегельянства, где воспитывался научный социализм.

Как на проблеск новой философии Соловьев указывает не на Шеллинга, а на Шопенгауэра и Гартмана. Шопенгауэр и был тем мистиком, который повел его к деистской философии и гностицизму.

В качестве одного из положительных завоеваний философии бессознательности, Соловьев [20] выдвигает то положение, что последняя цель, достижимая для всего мира существ, реализация достижения<sup>20</sup>, обеспечивается ходом мировой истории. Всеобщее благо достигается не индивидуумом, а именно всей совокупностью существ. В этом звучит нота пантеизма, приводящая его к мечтам об идеале земного рая. Эта утопия земного рая играла большую роль в его жизни. Его увлечение теократическим идеалом было высказано задолго до его симпатии к католицизму, а именно в 1877 г., тогда как в 1881 г. он еще резко отзывался о католицизме. Таким образом, идея свободной теократии пришла к нему не от католицизма.

---

<sup>18</sup> См., напр.: *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Полное собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 223–263; *Хомяков А.С.* О современных явлениях в области философии // Полное собр. соч.: В 4 т. М.; Прага, 1861–1873. Т. 1. С. 285–318.

<sup>19</sup> Имеется в виду немецкий философ и теолог Франц Ксавер фон Баадер (1765–1841).

<sup>20</sup> Так в оригинале. По всей вероятности, имеется в виду либо «реализация воскресения», либо «реализация спасения».

Понять смысл теократического идеала Соловьева – значит понять его систему, ибо в центре ее стояла эта практическая цель. Откуда же [21] взялся его теократический идеал?

Утопический идеал с необходимостью подсказывался основными предпосылками пантеистических учений. В поисках более конкретного источника мы наталкиваемся на достаточные трудности. Во всяком случае первые, подготовительные моменты философии Вл. Соловьева крайне важны для уяснения всей его системы, ибо анализ этих ранних моментов может дать нам иное освещение основным положениям его мысли. *Spiritus rector*<sup>21</sup> Соловьева был замысел чисто практический. И, если мы внимательно всмотримся в философию XIX в., то увидим, что вся она направлялась жизненными целями. Фихте, Конт, Дж. Ст. Милль с его дедуктивной системой логики, которая представляла собой ничто иное, как политический пам[22]-флет, направленный против английского консерватизма, опиравшегося на интуитивизм. Сопоставим все это, и мы увидим, что все философские построения XIX в. были метафизическим истолкованием жизненного идеала – утопии земного рая. [23]

### [Лекция третья]

Вл. Соловьев грезил об осуществлении идеала земной жизни и всецелой общечеловеческой организации, долженствовавшей объединить идеальное общежитие, знание и творчество. С этой стороны его мировоззрение утопично и в нем он исходит из пафоса необходимости. По выражению Булгакова, утописты «мыслят в страдательном залоге и желательном наклонении»<sup>22</sup>. Отсюда рождается оптимистическое настроение. Генеалогия Соловьевского утопизма не исчерпывается одной грезой земного рая, были конкретные условия, заставлявшие его верить в осуществление идеала. В его идеальном строе выступают те же силы, которые действовали реально, чем стирается грань между реальностью и идеальным. Эпоха великих реформ отразилась на мировоззрении Соловьева, считавшего эту эпоху гранью

<sup>21</sup> «Движущая сила» (*лат.*). В оригинале слово *recta* исправлено на *rector*, чтобы грамматически правильно согласовать его с мужским родом слова *spiritus*.

<sup>22</sup> Не совсем точная цитата из сочинения С.Н. Булгакова «Апокалиптика и социализм»: «То, что пророки говорят в действительном залоге и повелительном наклонении, апокалиптиками выражается в страдательном залоге и в желательном наклонении» (*Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 380–381*).

между [24] периодом начинаний и каких-то будущих свершений. Об этом он обстоятельно говорит в своей второй речи о Достоевском. Это повышенное<sup>23</sup> отношение к современности мы встречаем и у Достоевского («Дневник писателя») и у многих, менее заметных, людей того времени, считавшим общественные преобразования фундаментом нового, блаженного существования. Ведь и освободительная война 77-го года воспринималась обществом как некое особое событие.

Таким образом, конкретная обстановка современности оказала влияние на утопическое мирозерцание Соловьева, психологически связав все этапы его развития с действительностью.

Его письма, обращенные к Е.В. Романовой, относящиеся к [18]73-му году, говорят о возможности осуществления Царства Божия на земле в обыденном порядке. Мысли, высказываемые Соло[25]вьевым в этих письмах, похожи на позднейшие мысли Л.Н. Толстого, также мечтавшего об осуществлении всеобщего блаженного рая. «Я не признаю существования зла вечным – я не верю в чёрта», – говорит Соловьев.

Далее он останавливается на средствах, коими переворот может быть осуществлен, считая, что лучший путь к нему – это действовать на убеждения людей, внедрив в сердца их истинное христианство. Объясняя, почему христианство до сих пор не вошло в сердца людей, он говорит, что христианство до сих пор было основано на вере, но не вошло в разум. Необходимо ввести вечное содержание христианства в другую разумную форму, и тогда само собой исчезнет то, что является ему помехой. Когда же христианство станет истинным, станет всеобщим убеждением, все из-[26]менится и зло, и неправда падут.

Что же значит истинное христианство? Формально, слова его напоминают слова Толстого, но, по существу между ними был полный антагонизм. Для объяснения вышеупомянутого, характерно одно, по виду незначительное обстоятельство. У Писемского в романе «Масоны» есть проповедь масонов и масонское стихотворение. И то и другое были написаны для него Соловьевым<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Так в оригинале.

<sup>24</sup> В письме к Н.С. Трубецкому от 14 (27) декабря 1922 г. Флоровский отзывался о масонстве Соловьева более критически: «В настоящее время я загружен работой: чтением курса о Владимире Соловьеве в “Русском Институте”, учрежденном Союзом Академических Групп (еженед. 23 часа), ведением семинара по истории философии права на русском юрид.[ическом] фак.[ультете] (о том

Масонство, со стороны своего идеологического состава, еще недостаточно выяснено, но несомненно то, что масоны считали себя обладателями истинного христианства. С этим сознанием, что имеется такое христианство, лишь прикрываемое религиями, связывалось и общественное преобразование. В смысле общественных предначертаний, основоположной для масонства является книга Сен-Мартена, вышедшая без имени автора<sup>25</sup>. Последний [27] утверждает, что зло произошло в мире потому, что в нем царствуют эгоизм и самоутверждение, религия же не стоит в центре мира. Для исчезновения зла необходимо изменение этого, необходимо наступление гармонического единства. Мысль о религиозном перерождении человечества сочетается с верой в блаженный порядок человеческих отношений. И это не только в масонских исканиях, сыгравших крупную роль в европейской жизни своего века. Это мечта об освобождении христианства от «хлама» ясно выражена в учениях польских мессионистов, с которыми был связан [А.Б.] Мицкевич. Книга его «Пилигримство польское»<sup>26</sup> оказала несомненное влияние на французского утописта Ламинэ.

Вся эта обстановка дала возможность слагаться общественному утопизму в Соловьеве. [28] Вернемся же теперь к его биографии.

Официальной целью заграничной поездки Соловьева было изучение индийской и средневековой гностической философии. Но у него была и другая, затаенная цель. Прежде всего он поехал в Лондон, где «мечтой его был музей Британский»<sup>27</sup>. По рассказам его друзей, в Лондоне он посвящал все свое время изучению гностической индий-

---

же Сол.) и т. п. У меня складывается две книги – о Владимире Соловьеве, которые надеюсь кончить к лету, и о «Теократич.[еском] идеале в общественно-философских учениях XIX в.». Корни теократизма – в масонстве, у С. Мартена, почитателем которого был и Maistre. Читаю теперь и того и другого – и зрелище гнусное! К масонам восходит и Соловьев – в этом будет гвоздь моей книги: на гнев латиняя и к огорчению розовых кадетиков» // История философии. 2002. № 9. С. 154–155.

<sup>25</sup> Речь идет о книге Сен Мартена “Des erreurs et de la vérité ou les Hommes rappelés au principe universel de la science” (1775).

<sup>26</sup> Речь идет о книге Мицкевича «Книги польского народа и польского пилигримства» (1832).

<sup>27</sup> Флоровский цитирует поэму Соловьева «Три свидания»: «Не света центр, Париж, не край испанский, / Не яркий блеск восточной пестроты, – / Моей мечтою был Музей Британский, / И он не обманул моей мечты» (Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...» Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания Современников. М.: Московский Рабочий, 1990. С. 119–120).

ской и каббалистической философии. Необходимо указать на отношение его в это время к спиритизму. К внешнему его проявлению – к [Е.П.] Блаватской и ее кружку, он относился отрицательно. Но нужно заметить, что спиритизм 60-х–70-х гг. прошлого столетия являлся реакцией против материализма и позволял утверждать самодостаточность духовного начала<sup>28</sup>. Отсюда понятно увлечение спиритизмом таких людей, как [Уильям] Крукс и [А.М.] Бут-[29]леров<sup>29</sup>. При физико-химическом обществе в Петербурге была даже образована комиссия, исследовавшая спиритические явления. На спиритические явления, как на материал, могущий быть использованным против материализма, указывают [Эдуард фон] Гартман и [Густав Теодор] Фехнер.

Отношение Соловьева к спиритизму было сложно. Он прозревал в нем маленькое зерно действительной магии, вступая в оживленную полемику со [Н.Н.] Страховым, отвергавшим спиритизм. Соловьев всегда ощущал себя в мире духов и верил в сверхъестественное. Есть указания на его видения и предчувствия, накладывавшие на него своеобразную печать. Положительная оценка спиритизма высказана Соловьевым в предисловии к двум книгам о чудесном мире. [30] Но, поскольку спиритизм возводится в идеологию, он дает начало метафизике, построенной на принципе необходимости, которая распространяет законы механики на мир духовный. И это весьма характерно для Соловьева. Фехнер, названный здесь, утверждает призрачность материи и признает механичность духовного содержания явлений. Возможно, что под его влиянием, мы замечаем у Соловьева восприятие им духовного начала сквозь призму естествознания.

Из Лондона Соловьев выехал в Египет. Путешествие это было им предпринято по велению иной, нездешней силы. Но в Каире он не нашел того, что искал, и отправился в Фиваидскую пустыню. Внешние обстоятельства этого путешествия были неблагоприятны, но за

---

<sup>28</sup> Ср.: Флоровский Г.В. Молодость Владимира Соловьева // Путь. 1928. № 9. С. 84: «В тогдашнем духовном обиходе спиритизм для многих был убежищем от грубого материализма».

<sup>29</sup> Александр Михайлович Бутлеров (1828–1886) – создатель теории химического строения органических веществ, а также автор статей по медиумизму и спиритизму, опубликованных в издании «Статьи по медиумизму» (СПб., 1889). Уильям Крукс (англ. William Crookes; 1832–1919) – английский химик и физик, открывший таллий и получивший гелий в лабораторных условиях; также интересовался паранормальными явлениями, в частности спиритизмом.

земные страда-[31]ния он был вознагражден видением той, которую он искал до тех пор и называл «подругой вечной»<sup>30</sup>.

Из сопоставления его автобиографического стихотворения «Три свидания» с «Чтениями о Богочеловечестве» ясно, что эта «подруга вечная» – София, Премудрость Божия, мир, задуманный Божественным Разумом, план мира и, вместе с тем, идеальная Божественная Сущность.

Его «Чтения о Богочеловечестве» гласят о том, что нет ничего в этом мире, что не имело бы основания в до-мирном существовании, только раскрывающемся в этом мире. Этот мир для Соловьева призрачен, под ним скрывается другая, истинная сущность, незримая для нас (ср. стихотв[орение] «Милый друг»<sup>31</sup>). Мир потусторонний есть идеальный, совершенный мир, тогда [32] как мир эмпирический есть мир страдания и зла. В этом утверждении сказалось отчасти влияние Шопенгауэра.

Но если все обосновано тем миром, очевидно должно быть обосновано и зло. Для метафизика, исходящего из закона достаточного основания, стоит задача, не оправдания, но показания неизбежности и необходимости зла. Идеальный мир Софии есть мир гармонии и порядка. Все разрозненные сферы человеческой жизни там связаны тяготением к единому центру. В мире же эмпирическом все – хаос элементов, подверженных центробежной силе. Соловьев доказывает необходимость этого хаоса, говорит о попытке самоутверждения каждого элемента, через которое он должен пройти, чтобы единство не явилось внешним принуждением[,] а было добровольной гармонией. [33] Зло, по его мнению, есть перевернутое добро, а грехопадение – основа земной жизни – свершилось до начала нашего эмпирического мира; без грехопадения не могла бы восторжествовать добровольная гармония.

В идеальном мире все конечное подчинено бесконечному, все условное – безусловному, все относительное – абсолютному. Мировая душа утверждается отдельно от Бога. В этом и есть сущность грехо-

<sup>30</sup> См.: В.С. Соловьев. «Три Свидания»: «Заранее над смертью торжествуя / И цепь времен любовью одолев, / Подруга вечная, тебя не назову я, / Но ты почувешь трепетный напев...» (Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...» С. 118).

<sup>31</sup> Имеются в виду слова стихотворения «Милый друг» (1895): «Милый друг, иль ты не видишь, / Что все видимое нами – / Только отблеск, только тени / От незримого очами?» (Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...» С. 75).

падения, цель которого та, чтобы, пройдя через это отдельное существование, мировая душа возвратилась в гармонию, к Богу.

Мировая душа – это человечество, или, вернее, идеал человечества, обнимающая собой идеи всех отдельных людей. Каждый отдельный человек увлекается целостным организмом, и все зло коренится в этой органи-[34]ческой сущности общей идеи человечества. В последнем утверждении ясно сказывается детерминизм Соловьева.

Соловьев считал, что О. Конт, утверждая человечество метафизическим органическим единством, сделал великое открытие. Из представлений Соловьева о неправильном распределении элементов, об единстве и т. д. рождалось разрешение вопроса о том, как достигнуть идеального порядка: необходимо ввести систему и порядок во всю жизнь. Отсюда – замысел синтетической философии. Соловьев утверждает, что каждый человеческий идеал сам по себе истина, и задача лишь в том, чтобы все истины сочетать и совместить. Тогда и будет достигнуто идеальное состояние. Для этого, следовательно, необходимо изменить только соотношение элементов. [35]

### [Лекция четвертая]

В качестве лектора Вл. Соловьев пользовался большой популярностью. Первая его лекция «О религиозном смысле жизни», которую предполагалось встретить шумом и неодобрением, прошла с громадным подъемом. Но успешная лекторская деятельность его прервалась после произнесенной им речи о царевубийцах, в зале Кредитного Общества. Покончив с лекциями, он погрузился в область чисто публицистических интересов, которая привела его к католическому теократизму. В этот период его жизни, из близких ему людей, на первое место надо поставить семью гр. Ал[ексея] Толстого, куда его ввел кн. Д. Цертелев, впоследствии редактор «Русского Обозрения». В это время Вл. Соловьев кочевал по России и часто гостил у Толстых. Страстная, чисто романтическая [36] дружба связывала его с С.П. Хитрово. Около трех четвертей всех его стихотворений посвящены ей.

Очень характерно тесное сходство между метафизикой любви у Ал. Толстого и Соловьева. Весьма вероятно, что, отчасти, Соловьев находился под влиянием Ал. Толстого, т. к. в его произведениях есть постоянные ссылки на последнего. За мистико-магическими образами

пов.[ести] «Упырь» Соловьев усматривал подлинные метафизические ценности. Основным моментом связи между ними нужно признать то, что любовь (в тесном смысле слова) рассматривается обоими как некая метафизическая сила, как одна из основ бытия. Ал. Толстой истолковал Дон-Жуана как религиозного искателя, считал его ищущим полноту идеала. Это момент основной во-[37]обще во всей его лирике – «в одну любовь мы все сольемся вскоре»<sup>32</sup> – необходимо лишь преодолеть конечные эгоистические стремления. Зная в себе пантеистическое мироощущение, он [Ал. Толстой] мыслит происхождение этого мира как некое отпадение от единства, но, несмотря на это отпадение, полагал существа носящими на себе отблеск красоты (ср. «И просветленный темный взор»<sup>33</sup> в VII ч.[тении] о Богочел[овечестве] С.[оловьева]). Ощущая динамический характер бытия, Ал. Толстой отрицал всякое существование движения в мире: «...вообще[,] я не признаю развития, говорил он, я признаю только бытие, превращающееся постоянно (вне времени). Идеальная основа мира вечна и начало бытия не может быть во времени». За покровом динамического восприятия стоит недвижимый центр – «вечно-неподвижный берег» Вл. Соловьева. [38]

Еще одна точка соприкосновения между ними – *nihil est sine ratione*, ничто не существует без достаточного основания, а т. к. страдание существует, то было бы кощунственно утверждать, что оно не имеет основания. Этот явный след дедукции из Шеллинга – задача объяснить необходимость существования зла.

Атмосфера в доме Толстых была насыщена идеями Шеллинга, Шопенгауэра, Гюффмана; у Толстого было очень много книг по магии и мистике[,] и вдова его была исповедницей тех начал, которые двигали творчество Ал. Толстого. Из писем Вл. Соловьева мы видим, что то, что их сближало – было изучение мистиков (Сведенборг – мистик

<sup>32</sup> Строка из стихотворения А.К. Толстого «Слеза дрожит в твоём ревнивом взоре...»: «Но не грусти, земное минет горе, / Пожди еще – неволя недолга, – / В одну любовь мы все сольемся вскоре, / В одну любовь, широкую как море, / Что не вместят земные берега!» (Золотой век русской поэзии / Сост. А.Н. Филиппов. М.: РИПОЛ классик, 2011. С. 390).

<sup>33</sup> Неточная цитата и стихотворения А.К. Толстого «Меня во мраке и в пыли», которое Соловьев цитирует в конце седьмого чтения о Богочеловечестве, начиная со второго четверостишия: «И просветлел мой темный взор, / И стал мне виден мир незримый, / И слышит ухо с этих пор, / Что для других неуловимо» (Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 111–112).

натуралистический, Беме – мистик[,] имевший влияние на Шеллинга, Парацельс – алхимик и маг [39] и др.). Характерным эпизодом является его встреча в салоне Толстых с одним брамином, говорившим впоследствии о возможности для Вл. Соловьева быть принятым в касту браминов.

В то же время Соловьев сближается с [А.А.] Фетом, с которым они совместно работали над переводом Фауста и Энеиды. В лирике Фета выражалось определенное пантеистическое мировоззрение. У них был общий друг, Страхов, также пантеист. Вообще, в это время, Соловьева более всего тянуло к пантеистам (ср. «и неподвижно на огненных розах...»<sup>34</sup> в IX чт[ении] о Богочел[овечестве] С[оловьева]).

Близок к Соловьеву был и Н.Ф. Федоров – загадочный мыслитель, бывший целую жизнь помощником библиотекаря в Румянцевском музее и работавший над общественной системой. [40] Все, что он написал – это отдельные наброски, изданные лишь после его смерти<sup>35</sup>. Но Соловьев называл его своим духовным отцом. Ученики Федорова назвали его мировоззрение «философией общего дела». Федоров утверждал неотложность претворения мысли в дело, практического воплощения его в жизнь. Зло и страдание он связывал с сменой поколений, считая общим делом – победу над смертью, ибо только тогда может осуществиться идеал. Федоров понимал глубокую мысль, таящуюся в воскресении мертвых и[,] говоря о воскресении мертвых, говорил о воскресении всех предков. Когда Федоров сообщил свой проект Достоевскому и Соловьеву, оба отнеслись к нему с полной серьезностью. Но ясно, что это чистейший утопизм, стирающий грань между здешним и нездешним, между обусловлен[41]ным и безусловным.

Из этого мира отношений Соловьева, мы должны перейти на его отношения к Достоевскому. В период писания «Бр[атьев] Карамазовых», они вместе ездили в Оптину пустынь, и остались следы их совместной работы над этим романом.

Достоевский пламенно любил Соловьева, но был крайне далек от гностической мистики и пантеизма, будучи радикальным индивидуалистом, и подчеркивая свободу человеческого самоопределения.

<sup>34</sup> Строка из стихотворения А. Фета «Измучен жизнью, коварством надежды»: «И неподвижно на огненных розах / Живой алтарь мироздания курится, / В его дыму, как в творческих грезах, / Вся сила дрожит и вся вечность снится» (Фет А.А. Стихотворения. Поэмы. М.: Правда, 1988. С. 36).

<sup>35</sup> Федоров Н.Ф. Соч.: В 4 т. М.: Прогресс-Традиция, 1995–2004.

Этим ощущением человека монадой, была вызвана его резкая критика социализма «муравьиной необходимости». Социалистический рай он сравнивал с хрустальным дворцом, где все прозрачно. Он прекрасно понимал, вместе с тем, и темные стороны индивидуализма, по [42]нимал, что свобода из доброго начала может превратиться в злое, если она не опирается на некие вечные устои. В подлинном религиозном опыте, утверждающем свободу, он видел одну из основ жизни. Свое отрицание утопического общественного совершенства он объясняет тем, что надо раньше полюбить мир, чем понять его разумом. *Credo qui[a] absurdum est*<sup>36</sup> – вот вера Достоевского, отвергающего всякое логическое обоснование веры. В то время как зло и страдание для пантеистов – противовес добра, Достоевский отказывается объяснять и оправдывать зло.

Какая сладостная гармония должна была быть в душе у человека, который был в состоянии так остро видеть зло и вместе с тем мог пронести через всю жизнь возглас «Осанна»! [43] Все религиозно-метафизическое творчество Достоевского прошло незамеченным для Соловьева. Но у Достоевского было много остатков раннего славянофильства, которому не удавалось разграничить подлинное православие от греко-восточной церкви. Это перешло и к Достоевскому. Он никогда не был утопистом, но верил в то, что Россия внесет в общественные отношения начала духа любви к ближнему и, под влиянием эмоциональной любви к родине, верил, что будущая Россия будет идеальным государством. Эта сторона, в Достоевском разбросанная по крупичкам, чрезвычайно ярко изображена у Соловьева. В беседе у ст[арца] Зосимы противопоставляется два идеала – государство, пришедшее к церкви – церкви, пришедшей к государству. Эта мысль Достоевского легла в основу многих трактатов [44] Соловьева.

Для Соловьева родная земля – объект исключительно романтического чувства. Идею свободной теократии из трех элементов – священства, царства и земства – Соловьев выводил из гностико-пантеистического мировоззрения. (См. конец предисловия к «La Russie et l'église universelle»<sup>37</sup>).

<sup>36</sup> «Верую, потому что это абсурдно» (*лат.*) – традиционный парафраз слов Тертуллиана Карфагенского из трактата «О плоти Христа».

<sup>37</sup> «Россия и вселенская Церковь» (1889) – эта работа Соловьева первоначально вышла во французском переводе за рубежом из-за цензурного запрета на нее в России.

В начале 80х гг. Соловьев, видя, что свое, русское[,] непременно, обращается к римско-католическому папству, но разочаровавшись в нем и в творческой силе русской общественности, а, следовательно, разочаровавшись и в осуществлении замысла, он рушит и самый замысел свободной теократии.[45]

[Надпись по диагонали на с. 45:] Пятая лекция пропущена. [46]

### [Лекция шестая]

Мотивы, руководившие Соловьевым в признании католичества и в замысле соединения церквей[,] были мотивами чисто светского характера. Христианская политика должна привести народы к Царству Божию на земле[,] и вся совокупность мероприятий для осуществления теократического идеала и начинается с соединения церквей. Задача России – произвести это соединение. Патриотизм Соловьева продолжает славянофильскую традицию[,] по которой весь мир делится на греко-православный Восток и романо-германский Запад, подпавший власти рационализма.

Славянофилы утверждали гибель Запада и принадлежность будущего народу, умеющему сочетать жизнь со знанием – России. Восток свободен от искушения и, олицетворенный [47] Россией, является хранителем полной истины. Скоро Соловьев дает этой точке зрения другую формулировку, переходя к формуле Достоевского: задача русского гения – примирить в своей душе все расходящиеся помыслы человечества. Задача России – задача примирения бесчеловечного Востока и безбожного Запада<sup>38</sup>. В постановке этой задачи была заложена одна опасность: Соловьев говорил о посредничестве России между примиряемыми элементами, утверждая, что от посредника требуется свобода от всякой ограниченности, посредник не должен иметь собственной идеи, должен только синтезировать чужое. И, несмотря на собственную ценность русского народа, последняя исчезает в этом замысле перед превалирующим подвигом самоотречения.

В III речи о Достоевском Соловьев конкретно [48] формулирует миссию России.

---

<sup>38</sup> Соловьев излагает свою теорию в речи, прочитанной на публичном заседании Общества любителей российской словесности «Три силы» (1877).

Необходимым он считает решение польского и еврейского вопросов. В лице поляков вообще безбожный Запад, в лице евреев – бесчеловечный Восток. Его синтез в решении этих вопросов – не общедуховный, а агрегатный. То, что он параллелизирует еврейство и католичество, указывает на его безразличие к духовному содержанию религии. Высказывает он и положение, что верная религиозная мысль есть и в нехристианских вероисповеданиях. В своих статьях он, мечтая о воссоединении церквей и об обращении Израиля, не говорил об обращении последнего в христианство, а в Новый Израиль – неояудаизм, признавший Христа Мессией. В неояудаизме он видел опыт синтеза, так прельщавшего<sup>39</sup> его.

У Соловьева постоянно происходят колебания [49] между трехчленной и двучленной формулой синтеза, т. е. между самостоятельным действием России, или самоотречением ее в этом синтезе.

Разделение Церквей он считал узлом борьбы Востока и Запада и, с одной стороны, утверждая это разделение, как неизбежную необходимость для восстановления свободного единства, с другой же усматривал в разделении эгоизм двух сторон. Восточное христианство чисто хранит предания Отцов, Запад же пошел по пути практического воплощения христианства. Воплощение это у него вообще сбивчиво и неясно. Византию он утверждал как правильную веру и ложную жизнь, Запад – как ложную жизнь и правильную веру<sup>40</sup>. Явная несообразность этого утверждения бросается в глаза.

Соловьев говорит, что Византия забыла о том, [50] что Бог есть Бог живых и мертвых, свято храня предания, и она виновата, что жизнь человеческая подвластна римскому праву, а не Евангелию. Он ставит в вину Юстиниану, что он не пытался создать христианский кодекс, упуская из виду, что и на Западе римское право имело то же значение, как и на Востоке. Ни разу он не касается ни внутренней догматики римской церкви, ни внутреннего содержания православия<sup>41</sup>. Православие, как определенное исповедание, отпадает из

<sup>39</sup> В оригинале слово «прельщавший» переправлено на «прельщавшего».

<sup>40</sup> Так в оригинале. Надо полагать, что Флоровский оговорился. Скорее всего, он хотел противопоставить «правильную веру и ложную жизнь» Византии «ложной вере и правильной жизни» Запада.

<sup>41</sup> Это замечание несправедливо и не принимает во внимание богословские труды Соловьева, такие как, например, «Догматическое развитие церкви в связи с вопросом о соединении церквей» (Москва, 1886). Внутреннее содержание православия, то есть его богословский аспект, часто игнорировали соратники Флоровского по евразийскому движению, в особенности Н.С. Трубецкой.

круга его зрения. Папство он отличает от папизма (ожидания принудительного покорения мира папе). Об ошибках последнего он упоминает, об ошибках, в итоге которых светское начало восторжествовало над церковным.

Вообще, разделение церковей Соловьевым рассма-[51]тривается только с внешней стороны. Мелкие расхождения в обрядах и догматах он принимает за причину разделения, упуская из виду, что уже в первые века христианства, на Западе замечается уклонение к юридическому пониманию догматов (*de Civitate Dei*), тогда как на Востоке замечается уклон мистический (*de ierarchia celesta*).<sup>42</sup>

Из этого юридического уклона и рос отход Запада от Восточной Церкви на Вселенских соборах, гораздо более близкий восточному духу. Психологически, этот дальтонизм Соловьева понятен. Ведь *Civitas Dei*<sup>43</sup>, освобожденная от насильственных мер, и есть та свободная теократия, о которой он мечтает и, видя на Западе прообраз этой идеи, он забывает о Востоке, забывает о том, что он сам православный. [52]

Все его внимание сосредоточивается на папе: церковь или папа – все равно. Все его мечты о соединении церковей имеют целью доказательство необходимости подчинения папской власти. Защищая католицизм, он останавливается лишь на формальной стороне, интересуясь историко-каноническими вопросами, например, догматом о непогрешимости папы. Соловьев грезил об единстве всего мира и, в конце концов, в папе, как носителе всемирной державы, ему провиделось осуществление его идеала.

Между идеалом свободной теократии, идеалом Царства Божия на земле и католицизмом есть неразрывная связь.

Соловьев мечтал о том, чтобы все человечество было пропитано религиозным началом, мечтал о создании богочеловеческого дела. [53] Но мечты его уложены в исторические рамки, в них нет места ни воскресению мертвых, ни второму пришествию. Он стоит на общей почве со всеми[,] держащимися за теорию прогресса, думая, что будет момент, когда Бог будет всяческая и во всех и не ставя себе вопроса о прошлых поколениях. Церковь для него есть земное и видимое богочеловеческое дело. Здесь мы встречаемся с отрицанием

---

<sup>42</sup> Имеются в виду трактаты Аврелия Августина «О граде Божьем» и Псевдо-Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии».

<sup>43</sup> «Град Божий» (лат.).

реальности зла, которое поддается искоренению в исторических пределах[,] и тогда нет необходимости ни в воскресении мертвых, ни в Страшном Суде. В недооценке этих догматов, намеченных в общих чертах на Вселенских Соборах, он психологически подходит к католицизму. Неизбежная логика папизма требует признания монархии как – 1000-летнего царства Христова на [54] земле. Тут необходимо принять во внимание еще догмат римской церкви о сверхдолжных делах (*opera suprarogativa*), расходящийся с учением апостола Павла. Папе принадлежит *potestas clavium*<sup>44</sup> – право раздавать их<sup>45</sup> живым и мертвым, власть распоряжения усопшими праведниками и грешниками. Это учение вытекает из учения о благодати в католицизме и, если мы будем искать стержень вращения, то найдем его в идее Царства Божия на земле до воскресения мертвых, до второго пришествия.

«Не уявися, что будем»<sup>46</sup>, – говорит Апостол, но этот идеал, в католицизме, подменяется идеалом историческим, где зло побеждается человеческими силами. В этом католицизм, как цель, есть утопия земного рая и, в этом утопизме, раскрывается его [55] глубочайшая метафизическая ошибка.

От того проистекает подмена эсхатологического историческим, что нереальное связывается принципом достаточного основания и необходимости, путается здешнее с потусторонним. Этот пантеистический уклон мысли царит в католицизме и также является одной из основных причин разделения церквей<sup>47</sup>.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. М.: Наука, 1993.

Гаврилюк П.Л. Авторский текст диссертации прот. Георгия Флоровского «Историческая философия Герцена»: новый архивный материал и реконструкция композиции // Вестник ПСТГУ. 2013. № 1 (50). С. 63–81.

Золотой век русской поэзии / Сост. А.Н. Филиппов. М.: РИПОЛ классик, 2011.

<sup>44</sup> «Власть ключей» (*лат.*). Это латинское выражение основано на Мф. 16:19 и означает авторитет Церкви, в частности, в деле прощения грехов.

<sup>45</sup> По-видимому, имеются в виду награды за сверхдолжные дела праведников, а не ключи.

<sup>46</sup> «Еще не открылось, что будем» (церк.-слав.) – цитата из 1 Ин. 3:2.

<sup>47</sup> На этом текст рукописи заканчивается. В конце тетради вставлены четыре документа, также опубликованные в данном издании.

- Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Полное собрание сочинений: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 223–263.
- Кравченко В.В.* Владимир Соловьев и София. М.: Аграф, 2006.
- Соловьев В.С.* «Неподвижно лишь солнце любви...» Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания Современников. М.: Московский рабочий, 1990.
- Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. М.: Правда, 1989. С. 5–172.
- Сосуд избранный. История российских духовных школ / Под ред. М.Д. Скларовой. СПб., 1994.
- Федоров Н.Ф.* Сочинения: В 4 т. М.: Прогресс-Традиция, 1995–2004.
- Фет А.А.* Стихотворения. Поэмы. М.: Правда, 1988.
- Флоровский Г.В.* Введение: Русская философия как задача // GFP SVSL. Бокс 2, вложенный бокс «Unpublished Papers [Неопубликованные статьи]». С. 7а.
- Флоровский Г.В.* Молодость Владимира Соловьева // Путь. 1928. № 9. С. 83–88.
- Флоровский Г.В.* Русская философия в эмиграции (Публ. П.Л. Гаврилюка) // Историко-философский ежегодник 2013. М.: Канон +, 2014. С. 313–337.
- Флоровский Г.В.* Спор о немецком идеализме // Путь. № 25. 1930. С. 51–80.
- Хомяков А.С.* О современных явлениях в области философии // Полное собрание сочинений: В 4 т. М.; Прага, 1861–1873. Т. 1. С. 285–318.
- Шпет Г.Г.* Очерки развития русской философии. Петроград: Колос, 1922.
- Яковенко Б.В.* Очерки русской философии. Берлин: Русское университетское издание, 1922.
- Gavriilyuk P.* Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Florowskij G.* Evolution und Epigenesis (Zur Problematik der Geschichte) // Der russische Gedanke. 1930. Jh. I. Nr. 3. S. 240–252.

### **The Philosophy of Vladimir Solovyov. Lectures by Georges Florovsky**

#### REFERENCES

- Bulgakov, S.N. *Sochineniya: V 2 t.* [Works. In 2 vols.]. Moscow: Nauka Publ., 1993. (In Russian)
- Gavriilyuk, P.L. “Avtorskii tekst dissertatsii prot. Georgija Florovskogo «Istoricheskaya filosofiya Gertsena»: novyi arkhivnyi material i rekonstruktsiya kompozitsii” [Protoiereus G. Florovsky’s thesis «Historical philosophy of Herzen»: new archival material and reconstruction of composition], *Vestnik PSTGU*, 2013, no 1 (50), pp. 63–81. (In Russian)
- Zolotoi vek russkoi poezii* [The Golden Age of Russian Poetry], ed. A.N. Filippov. Moscow: RIPOL klassik Publ., 2011. (In Russian)
- Kireevskii, I.V. “O neobkhodimosti i vozmozhnosti novykh nachal dlya filosofii”, Kireevskii, I.V. *Polnoe sobranie sochinenii: V 2 t.* [The Complete Works. In 2 vols.].

Vol. 1. Moscow, 1911, pp. 223–263. (In Russian)

Kravchenko, V.V. Vladimir Solov'ev i Sofiya [Vladimir Solovyov and Sophia]. Moscow: Agraf Publ., 2006. (In Russian)

Solovyov, V.S. «*Nepodvizhno lish' solntse lyubvi...*» *Stikhotvoreniya. Proza. Pis'ma. Vospominaniya Sovremennikov* [«Motionless just sun of love...» Poems. Prose. Letters. Memoirs of contemporaries]. Moscow: Moskovskii Rabochii Publ., 1990. (In Russian)

Solovyov, V.S. “Chteniya o Bogochelovechestve” [Lectures on Godmanhood], in: Solovyov, V.S. *Sochineniya: V 2 t.* [Works. In 2 vols.]. Moscow: Pravda Publ., 1989, pp. 5–172. (In Russian)

*Sosud izbrannyj. Istoriya rossiiskikh dukhovnykh shkol* [A chosen vessel. The history of Russian Orthodox educational institutions], ed. M.D. Skljjarova. St. Petersburg, 1994. (In Russian)

Fedorov, N.F. *Sochineniya: V 4 t.* [Works. In 4 vols.]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 1995–2004. (In Russian)

Fet, A.A. *Stikhotvoreniya. Poemy* [Poems]. Moscow: Pravda Publ., 1988. (In Russian)

Florovsky, G.V. “Vvedenie: Russkaya filosofiya kak zadacha” [Introduction: Russian philosophy as a problem], *GFP SVSL*, box 2, sub-box «Unpublished papers», p. 7a. (In Russian)

Florovsky, G.V. “*Molodost' Vladimira Solov'eva*” [Vladimir Solov'ev's youth], *Put'* [The Way], 1928, no 9, pp. 83–88. (In Russian)

Florovsky, G.V. “*Russkaya filosofiya v emigratsii*” [Russian philosophy in emigration], publ. by P.L. Gavrilyuk, *Istoriko-filosofskii ezhegodnik 2013* [History of Philosophy Yearbook 2013]. Moscow: Kanon+ Publ., 2014, pp. 313–337. (In Russian)

Florovsky, G.V. “*Spor o nemetskom idealizme*” [A dispute about German idealism], *Put'* [The Way], 1930, no 25, pp. 51–80. (In Russian)

Khomyakov, A.S. “*O sovremennykh yavleniyakh v oblasti filosofii*” [On the contemporary phenomena in the field of philosophy], *Polnoe sobranie sochinenii: V 4 t.* [The Complete Works. In 4 vols.]. T. 1. Moscow; Praga, 1861–1873, pp. 285–318. (In Russian)

Shpet, G.G. *Ocherki razvitiya russkoi filosofii* [Essays on Russian philosophy]. Petrograd: Kolos Publ., 1922. (In Russian)

Yakovenko, B.V. *Ocherki russkoi filosofii* [Essays on Russian philosophy]. Berlin: Russkoe universitetskoe izdanie, 1922. (In Russian)

Gavrilyuk, P. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Florowskij, G. “*Evolution und Epigenesis (Zur Problematik der Geschichte)*”, *Der russische Gedanke*, 1930, vol. I, no 3, S. 240–252.

Флоровский Г.В.

## Творческий путь Владимира Соловьева

### Публичная лекция

*От издателя*

Публичная лекция Г.В. Флоровского «Творческий путь Владимира Соловьева» была прочитана им на заседании «Русского Дома» в Париже в декабре 1925 г. по случаю двадцатипятилетия со дня смерти философа. Лекция сохранилась в двух версиях: в виде авторской рукописи и стенограммы, отпечатанной на машинке. Оба текста хранятся в архиве Флоровского в библиотеке Свято-Владимирской Православной Семинарии в г. Крествуд, штат Нью-Йорк, США (сокращенно – GFP SVSL). Рассматриваемые тексты вложены в тетрадь с рукописью лекций «Философия Вл. Соловьева», изданных нами в составе настоящей публикации. В упомянутом архиве Флоровского тетрадь хранится среди разрозненных документов и отдельных листов с заметками, конспектами цитат и библиографических данных, в боксе под общим названием «Notes» («Заметки»)¹. До настоящего времени обсуждаемые документы не были введены в научный оборот и публикуются впервые.

Рукописный текст лекции «Творческий путь Владимира Соловьева» написан на шестнадцати отдельных пронумерованных листах в линейку, формата 114 на 91 мм. Рукопись содержит большое количество исправлений и добавлений, сделанных карандашом и чернилами, которые в некоторых случаях приложены на отдельных листах. На оборотной стороне большинство листов содержат перечеркнутый крест-накрест черновой текст рукописи Флоровского «О типах исторического истолкования»². Окончание рукописи «Творческий путь Владимира Соловьева» и ее датировка отсутствуют.

---

<sup>1</sup> Georges Florovsky Papers, St. Vladimir's Seminary Library (GFP SVSL). Бокс «Notes», («Заметки»), без папки.

<sup>2</sup> Флоровский опубликовал статью с этим названием в издании: Сборник в честь

В отличие от рукописи, стенографический вариант лекции «Творческий путь Владимира Соловьева» отпечатан на двух больших листах размером 190 на 236 мм каждый, сложенных вчетверо. В общей сложности, стенограмма состоит из пяти страниц текста размером 190 на 118 мм каждая. В стенограмме встречаются частые сокращения и пропуски. Судя по фрагментарному состоянию машинописи, стенографист(ка) не успевал(а) записывать за Флоровским или просто не мог(ла) расслышать всего, что он говорил. В отличие от авторского манускрипта, в стенограмме название и эпиграф к лекции отсутствуют. Учитывая то обстоятельство, что Флоровский хранил оба документа вместе, а также на основании того, что они значительно совпадают по содержанию, можно заключить с большой степенью вероятности, что машинопись действительно является стенограммой лекции «Творческий путь Владимира Соловьева». На основании сохранившегося в архиве пригласительного билета рукопись можно датировать не позднее декабря 1925 года. Таким образом, данная публичная лекция была составлена примерно через три года после того, как Флоровский начал работу над лекциями «Философия Вл. Соловьева», прочитанными в Праге зимой 1922–1923 гг.

Как лектор Флоровский не был рабом написанного и позволял себе значительные отклонения от подготовленного текста как по форме, так и по содержанию. Судя по стенограмме, некоторые мысли, изложенные более подробно в рукописи, при публичном прочтении были поданы более кратко, перефразированы или даже просто опущены. Вспоминая о своих выступлениях еще в студенческие годы в Одессе, в своем интервью Эндрю Блейну и Томасу Берду Флоровский признается: «My eyes have always been so poor, that I never can rely on notes. (Мое зрение было всегда таким плохим, что я никогда не мог полагаться на свои записи)»<sup>3</sup>. По этой причине, публикуемые тексты рукописи и стенограммы имеют много расхождений.

Несмотря на то, что лекция «Творческий путь Владимира Соловьева» была прочитана на вечере, посвященном двадцатипятилетию со дня смерти философа, она весьма далека от традиционного энкоуна. Лишь в общих чертах свидетельствуя Соловьеву свое почтение

---

на Васил Н. Златарски по случай на 30-годишната му научна и професорска дейност. София: Државна печатница, 1925. С. 521–241.

<sup>3</sup> *Blane A., Bird T.* Interview with Fr. Georges Florovsky. April 4, 1969 // Личный архив Эндрю Блейна. С. 30. Автор благодарит трагически погибшего Мэтью Бейкера († 1 марта 2015 г.) за предоставление данного материала.

как мыслителю, Флоровский делает акцент на тех аспектах мировоззрения Соловьева, которые казались ему наиболее проблематичными. Так, например, по гипотезе Флоровского, пристрастие Соловьева к рационалистическим схемам и рациональному оправданию религиозного знания скрывало в Соловьеве внутренний скептицизм и религиозный надлом. С точки зрения Флоровского, кризис веры, который Соловьев пережил в юности, наложил отпечаток на всю его жизнь. Надо сказать, что Флоровский относился к подобного рода духовным переменам крайне подозрительно и предвзято, перенося свои подозрительность и предвзятость как на Соловьева, так и на других представителей религиозно-философского возрождения, которые были религиозно разбужены Соловьевым. Впрочем, Флоровский признается, что Соловьев «многих из нас впервые пробудил от догматического сна», очевидно, имея в виду не только своих старших современников, таких как Флоренский, Бердяев и Булгаков, но прежде всего самого себя. О том обстоятельстве, что сам Флоровский был разбужен Соловьевым, свидетельствуют как его письма, так и статьи одесского периода. Однако в ранние годы эмиграции, особенно в пражский период (1922–1924), отношение Флоровского к Соловьеву меняется на более критическое. И хотя он сам предостерегает от «суда над чужой жизнью», который может перейти в «горделивое осуждение», в своей лекции он тем не менее творит именно подобного рода суд над Соловьевым, ставя под сомнение церковность его религиозного опыта и правильность его пути. Несмотря на то обстоятельство, что в период прочтения лекции Флоровский только начинал заявлять себя как богослов, в эмиграции он с самого начала позиционирует себя как страж церковной ортодоксии, но только не в традиционалистских монашеских кругах (где на таковую роль и так было немало претендентов), а в среде либеральной религиозной интеллигенции, что придавало его точке зрения большую остроту. В этом смысле Флоровский был «двух станов не боец», который критиковал, с одной стороны, увлечение русских религиозных философов «нецерковным» мистицизмом, а с другой – мертвый традиционализм и воинствующий антиинтеллектуализм в церковной среде. В пражский период Флоровский стал рассматривать Соловьева как фигуру трагическую, с которой, как намекает он и в публикуемой лекции, связаны «тупики» развития русской религиозной мысли.

Настоящая лекция является важной вехой в интеллектуальной эволюции Флоровского. В письме к супруге от 1 (14) сентября 1924 г.

Флоровский рассказывал о своих планах написание докторской диссертации о Соловьеве, где он намеревался подвергнуть критике взгляды философа, которые он долгое время разделял. По его собственному выражению, Флоровский испытывал потребность «оттолкнуться [от Соловьева], чтобы прыгнуть», то есть отвергнуть метафизические и социально-политические основы философии Соловьева. Очевидно, подобного рода интеллектуальная эмансипация была внутренне необходима Флоровскому как мыслителю<sup>4</sup>.

Лекция представляет интерес также с точки зрения понимания методологических предпосылок Флоровского как историка философии. Метод Флоровского был наиболее близок к «психологизму» М.О. Гершензона, согласно которому главным средством познания философских систем является эмпатия (*Einfühlung*), т. е. некое симпатическое проникновение во внутренний мир изучаемых мыслителей, так сказать, «встреча умов», с целью обнаружения начальных волевых импульсов, эмоций и вопросов, породивших их системы. Как и Гершензон, в своих работах по истории философии Флоровский менее всего интересуется логическим соответствием различных частей изучаемых им философских систем: его интересует скорее общая эмоционально-культурная атмосфера эпохи, общий духовный климат, в котором живут идеи, нежели логический идейный костяк. Более подробно свою методологию Флоровский развивает в статьях «О типах исторического истолкования» (1925) и «Michael Gerschensohn» (1926), которые по времени публикации близки к обсуждаемой лекции. Некоторые идеи публикуемой лекции, как, например, его замечание о ранней философской зрелости Соловьева были затем развиты Флоровским в статье «Молодость Владимира Соловьева» (1928)<sup>5</sup>. Соответствующие параллели указаны нами в аннотациях.

Тексты рукописи и стенограммы публикуются в двух параллельных колонках для облегчения их сопоставления. Оба текста приведены в соответствие с современной орфографией и пунктуацией. В квадратных скобках расшифровываются части слов и предложений, которые сокращены или пропущены в рукописи и стенограмме.

<sup>4</sup> Письмо Г.В. Флоровского К.И. Симоновой (в супружестве Флоровской) от 1 (14) сентября 1924 г. // Georges Florovsky Papers, Princeton University Library. Бокс 55, папка 5.

<sup>5</sup> Путь. 1928. № 9. С. 83–88. Черновой вариант этой статьи частично сохранился на шести рукописных листах, вложенных в тетрадь с «Лекциями по философии Вл. Соловьева».

## Творческий путь Владимира Соловьева

### Речь, произнесенная по случаю двадцатипятилетия со дня смерти

#### Авторская рукопись

*Блажен путь воньже идеши днешь, душе,  
яко уготовася тебе место упокоения<sup>6</sup>*

В урочные дни совершаем мы поминовение усопших и отошедших. И в такие дни невольно хочется воскресить, воссоздать перед собой их живой облик, их живые лица. Мало и недостаточно припомнить их слова и мысли, случаи и события их жизни, – хочется как бы снова очутиться с ними лицом к лицу, в живом общении, восчувствовать и ощутить их живую душу. И с особенной силой испытывают и переживают эту потребность те, кто верует и исповедует индивид[уальные] неразрушимость и бессмертие<sup>7</sup> чел[овеческого] духа, для кого смерть есть путь и разлучение, а не конец, перелом, но не прекращение личной [2] судьбы, не срыв личности в небытие, но переход ее к инобытию. И еще острее и напряженнее становится это чувство, когда поминаем и вспоминаем тех, кто так именно веровал, кто утверждал эту веру всем сердечным исповедованием своим, от всей души, ума и помышления, и видел в этом исповедовании весь смысл своего призвания, своего жизненного под-

#### Печатная стенограмма

В урочные дни...

И в такие дни...

лица.

И с особенной силой...

а не конец, переход личности в инобытие, перелом, а не прекращение л[ичной] судьбы.

И еще острее и напряженнее становится это чувство, к[огда] мы вспоминаем и поминаем тех,...

смысл и оправдание своего л[ичного] призвания, с[воего] подвига и

---

<sup>6</sup> «Счастлив путь твой, душа, ибо приготовлено тебе место упокоения» (церковнослав.). Цитата из Прокимна на погребение мирян (глас 6), Православный Типикон.

<sup>7</sup> Слова «и бессмертие» вставлены в текст.

вига и дела. (Из-под покровы слов высвобождается и открывается самое дорогое и существенное – сущее в человеке, – он сам, его духовная личность с ее тоской и влечением, ~~живое лицо ближнего нашего~~ и его личная судьба.) Так должно быть и в час поминовения.

Вот почему в нынешний день воспоминаний о Соловьеве не только уместно, но именно совершенно необходимо говорить не только о его мировоззрении, не только о его суждениях и взглядах, но прежде всего о нем самом, о его творческом пути, о его жизненном подвиге, – не только о делах, но о деле. Ибо весь жизненный путь свой Соловьев проходил и ~~хотел проходить~~ осмысливал именно как путь религиозного подвига и служения, в остром сознании религиозной значительности ответственности [3] за «всяко слово гнило, еже аще рекут человецы»<sup>8</sup>, с тревожным чувством трудности работы Господней, ибо, припоминал он, – «проклят всяк творяй дело Господне с небрежением»<sup>9</sup>... И если Соловьев искушался, слабел, падал, обольщался, впадал в соблазн на этом пути, эти грехопадения и неудачи не противоречат религиозному пафосу его творческих борений...<sup>10</sup>

Вот почему...

не только об его фил[ософском] наследии, не т[олько] об его мировоззрении, его суждениях и взглядах, но прежде всего о нем самом, о его творческом пути, о его познавательном подвиге, о его жизн[енной] драме. Ибо сам С[оловьев] проходил и осмысливал свой путь им[енно] к[ак] путь рел[игиозного] подвига и служения, – в остром сознании р[елигиозной] ответственности, с трев[ожным] чувством, как «трудна работа Г[осподня]», ибо – напоминал он – «проклят [всяк творяй дело Господне с небрежением]...» И если С[оловьев] искуш[ался], слаб[ел], обольщался и падал на этом пути, эти грехопад[ения] и неудачи не отменяют рел[игиозного] пафоса и рел[игиозного] смысла его творч[еских] борений.

<sup>8</sup> Парафраз или неточная цитата следующих новозаветных стихов: «слово гнило да не исходит из уст ваших» (Еф.4:29) и «глаголю вам, яко всяко слово праздное, еже аще рекут человецы, воздадят о нем слово в день судный» (Мф. 12:36).

<sup>9</sup> «Проклят всяк, совершающий работу Господню пренебрежительно» (церк. слав.) – Иер. 48: 10. Соловьев, в частности, цитирует этот библейский стих в конце предисловия к 1-му изданию своей книги «Оправдание добра» (1898).

<sup>10</sup> Вставлено на отдельном листе [3А]: «Как бы мы в последнем счете не судили о религиозном пути и деле Соловьева, мы должны оставаться верными его

Чужую душу закрывает от нас не столько ее объективная недоступность, сколько наше собственное неумение и даже нежелание увидеть и понять ее, недостаток воли к пониманию. К чужой жизни, к чужому делу обычно мы<sup>11</sup> подходим своеобразно, – и, странным образом, с тем большим своеобразием, чем больше мы ценим и дорожим чужими мнением и делом. В чужих мировоззрениях обычно нас больше занимает, чему мы можем из него научиться<sup>12</sup>, что можем мы из него взять, нежели то, что собственно<sup>13</sup> хотел сказать, что видел и что<sup>14</sup> описывал тот или другой мыслитель. И<sup>15</sup> мы пересматриваем чужие мировоззрения применительно к нашим потребностям и вопросам подчас<sup>16</sup> с упрямым [4] невниманием к тем вопросам, которые волновали и мучили и томили и жгли изучаемого нами мыслителя, и на которые прежде всего он и отвечал самому себе своим мировоззрением. Так творится и твердеет легенда, так складываются и устанавливаются стилизованные образы, закрывающие живые лица, образы, свидетельствующие больше о том, чем тот или другой мыслитель был – или даже, чем бы мы хотели, чтоб он был для нас, – нежели о том, чем он был для себя и о себе. Только

И как бы мы ни судили в посл[еднем] счете о жизн[енном] деле С[оловьева], мы д[олжны] оставаться верны его собств[енному] самосознанию и самоопред[елению], и судить о нем, как о рел[игиозном] пути и деле. Этого он сам хотел. К[огда] я говорю о творч[еском] пути С[оловьева], я имею в виду не его биографию, хотя бы внутреннюю или психологическую, не последовательный рассказ о том, что с ним случилось и свершалось. Тв[орческий] путь, это – не замкн[утое] суб[ъективное] развитие или раскрытие врожденных личных задатков и способностей, но по преимуществу опыт, действит[ельное] и существ[енное] общение с другим для познающего человека, с предметом, с пр[иродным] миром. Позн[ание] двуедино, это – действит[ельная] встреча двоих, встреча и как бы симбиоз. Всякое познание автобиографично, но не в том см[ысле], что мыслитель повествует о самом себе, о л[ичном] и сл[ишком] л[ичном], о своих пережив[аниях], но – в том, что он описывает то, что ему им[енно] открылось в опыте касания к другому, что им было испытано и изведено со всей непосредств[енностью] и силой. По-разному можно подходить к чужим мировоззрениям.

---

собственному самосознанию и самоопределению, и судить его дело как религиозное дело. Этого он сам хотел».

<sup>11</sup> Слова «мы» и «обычно» переставлены местами.

<sup>12</sup> Слова «научиться» и «из него» переставлены местами.

<sup>13</sup> Слово вставлено.

<sup>14</sup> Слово вставлено.

<sup>15</sup> Слово вставлено.

<sup>16</sup> Слово вставлено.

в редкие любовные минуты мы видим и бескорыстно вглядываемся в чужие лица. Так бывает – и так должно быть – в жуткие минуты последнего целования, когда человек от нас уходит, и душа невольно сосредотачивается на главном и на последнем, и вдруг обнажается «тайна роковая» жизни<sup>17</sup>.

Это не значит, что дела и мысли человека не дороги и не важны. Но никакие рукотворные создания не должны заслонять от нас человеческую душу, душу ближнего нашего, нашего брата. И это нравственное обязательство и долг не следует забывать и при историческо-философском исследовании. Конечно, каждая философская система есть замкнутый мир, в котором множественные части внутренне сложены и соподчинены в единстве, своего рода умопостигаемая геометрия, через которую могут быть понят и [5] выведен из небольшого числа основоположений и предпосылок. Надо обнаружить эту аксиоматику каждого мировоззрения, раскрыть его логический строй и склад, надо установить некие идеальные типы мировоззрений. (При этом мы сознательно и методически отвлекаемся от живых подробностей, осложняющих логическую ткань системы, от всего того, что свидетельствует о ее происхождении, что связывает ее с единственными условиями времени и места, с личным и особенным опытом ее творца). Это – совершенно правомерный и с известной точки зрения необходимый прием.

И, конечно, всякое мировоззрение, всякая философская система есть некое замкнутое целое, законченное и самозаконченное строение, своего рода замкнутый мир, в котором множественные части внутренне сложены и соподчинены в единстве, своего рода, умозрительная геометрия, теорема которой...

При этом мы сознательно отвлекаемся от живых подробностей, ото всего того, что свидетельствует... [о ее происхождении], что связывает ее с особенным и неповторимым опытом отдельного лица. И на это мы имеем относительное право. Но никакие рукотворные создания не должны заслонять от нас живую человеческую душу, душу ближнего нашего. Мы

<sup>17</sup> Флоровский частично повторяет эту мысль в конце стенограммы речи.

Недопустимая ошибка совершается тогда, когда такой догматический или систематический метод мы принимаем за исторический, за единственный и за конечный, когда вся история мысли разрешается для нас в бесплодное движение самодовлеющих идей, когда мы забываем, что идеи живут только в лицах и что подлинным субъектом познавательного искания и подвига являются всегда только живые люди.

[6] В такой забывчивости, в такой односторонней установке много морального жестокосердия, нелюбовного нечувствия к тем, кто горел, волновался, болел познавательными загадками, кто изживал их в тревоге и сердечной туге, кто страдал и томился в страстном подвиге познавательного творчества.

И вместе с тем такая недобрая забывчивость ведет и к познавательным ошибкам. Ибо в последнем счете реальная плоть истории слагается именно из личных жизненных опытов, подвигов и драм.

никогда не вправе забывать [2] об эт[ом] нравств[енном] долге внимания и чуткости к ближним.

И мы бываем повинны в жестокосердии, в нелюбовном нечувствии, к[огда] забываем о тех, кто болел и томился позн[авательными] загадками, кто переживал их в кровав[ом] поту и серд[ечной] туге, кто страдал и томился в страстном подвиге познават[ельного] искания и творчества. Мы совершаем непростит[ельную] нравств[енную] ошибку, когда принимаем догматич[еский] или сист[ематический] метод исследования м[иро]в[о]з[р]е[ния] за единств[енный] и конечный, когда история разрешается для нас в... [бесплодное движение самодовлеющих идей], когда мы забываем о том, что... [идеи живут] в един[ых], инд[ивидуальных] сознаниях.

И эта недобрая забывчивость ведет и к познавательным ошибкам, – ибо реальная плоть ист[ории] слагается... Такое понимание nisk[олько] не угрожает об[ъективности]сти фил[ософского] творч[ества].

История философии есть история познават[ельных] опытов, на истину устремленных, а не история самой истины, она повествует о познавательных усилиях и делах людей, и не должно смущенно и малодушно изумляться тому, что к общей заветной цели идут множественными, разными путями, что многие из этих путей извилисты, иные кривы, иные упираются в тупики или срываются в бездну. История философии есть великое, собирательное дело [7] и слагается она из множества отдельных, малых, личных дел и созданий, не всегда между собой согласных и совместимых, часто враждебных друг другу. И каждая философская система есть такое дело, – не только эмпирическое дело и событие, но и некое метафизическое свершение и событие. Ибо каждая подлинная и творческая ф[илософская] система есть рассказ и истолкование действительного опыта, рассказ о какой-то встрече и общении познающего с познаваемым, о каком-то таинственном и неповторимом субъект-объектном (свидетельстве или)<sup>18</sup> симбиозе. И всякая такая встреча есть факт космического значения, – она отражает в судьбах мира и человека, меняет и творит его судьбу. И разное встречается и открывается человеку, и по разному вырастает и слагается душа, смотря по тому, что ему открылось, что он возлюбил, к чему прилепился, и чем живет его душа.

– Я не стану доказывать и отстаивать существенную справедливую

И[стория] ф[илософии] есть история п[ознавательных] опыт[ов], на ист[ину] устр[емленных], а не самой истины, повесть о розыскании истины, о познават[ельных] усилиях и делах людей – и не д[олжно] смущенно и малодушно изумляться, что многие из историч[еских] путей познания извилисты, иные кривы, иные... тупики или срыв в бездну.

И[стория] ф[илософии] есть вел[икое], собират[ельное] дело...

И каждая ф[илософская] с[истема] есть дело, не т[олько] эмпирическое дело и собы[тие], но и пр[ежде] вс[его] некое м[ета]ф[изическое] свершение и событие, им[еющее] реал[ьный] и космич[еский] смысл и значение...

Я не стану сейчас отстаивать и обосновывать...

<sup>18</sup> Круглые скобки подставлены карандашом.

вость такого подхода, э[той] т[очки] зрения. Ее применимость, ее неложность в нынешнем частном случае обеспечивается и свидетельствуется ее полным согласием и соответствием с воз-[8]зрением и убеждением самого Соловьева. И Соловьев оставил нам для подражания вдохновенный образец такого историко-философского анализа, – я разумею его проникновенный рассказ о жизненной драме Платона<sup>19</sup>. Здесь Соловьев учил понимать умозрительные сюжеты, как знаменательные события в чел[овеческом] духе, понимать их из живого и подвижнического личного опыта их творцов. Это обращение к личному, индивидуальному опыту нисколько не угрожает объективной значимости и об[ъ]ективному достоинству систем, ибо каждая из них есть автобиографический рассказ не в том смысле, что каждый мыслитель рисует свой личный автопортрет, развивает свои особенные воззрения, а в том, что каждый описывает познаваемый, сам по себе сущий предметный мир так, как он ему открылся в им изведенном и пережитом опыте<sup>20</sup>.

В этой подлинности опыта, в действительности предметных встреч и коренится вся сила и значительность филос[офской] мысли. Для Соловьева это всегда было ясно; он видел и знал исторические дела философии, и всю философию восприни-[9]мал и переживал, как единое историческое дело, в пределах которого он видел и

Ее прил[ожимость] в д[анном] частн[ом] случае свид[етельствует]ся и обеспеч[ивает]ся тем, что так им[енно] думал и мыслил с[ам] С[оловьев]

И он оставил вдохнов[ляющий] образец...

С[оловьев] ясно видел и знал *ист[орические]* дела ф[илософ]ии, и всю историю воспринимал и переж[ивал] к[ак] единое вел[ичное] и всел[енское] дело, – кон[ечно], сла-

---

<sup>19</sup> Имеется в виду сочинение Соловьева «Жизненная драма Платона» (1898).

<sup>20</sup> Ср. текст стенограммы, лист 1.

избирал для себя очередную и настоятельную задачу.

Еще и еще раз надо это запомнить: философия для Соловьева не была бездейственным созерцанием, общностью отвлеченной теории, – но делом прежде всего и после всего.

И чрез всю свою жизнь он пронес и исповедовал убеждение, что, «занимаясь философией, он занимается делом хорошим, делом великим, и для всего мира полезным», – ибо философия есть самоосуществление человека, есть исполнение мировых судеб.

гающееся из... И внутри эт[о]го всел[енского] дела он наход[ил] и свое призвание, частн[ую] и особ[ую] задачу св[оей] ж[изни]. Ф[ило-соф]ия для С[оловьева] не была безд[ействием]: соз[нательно], он начал с твердого заявления, что *ф[ило-соф]ия в смысле отвл[еченного] ИСКЛ[ючительно] теор[етического] позн[ания]* ОКОНЧИЛА СВОЕ РАЗВИТИЕ И ПЕРЕШЛА БЕЗВОЗВРАТНО В МИР ПРОШЕДШЕГО.

Этим убеждением он жил и горел, его исповедовал чрез всю свою жизнь. Ф[илософ]ия – дело... «что занимаясь фи[лософи]ей, он занимается делом хорошим, делом великим и для всего мира полезным», ибо ф[илософ]ия есть самоосуш[ествление] чел[ове]ка, исполнение миров[ых] судеб... В этом жизн[енном] исповедании С[оловьева] надо различать правду и ложь. На нем несомн[енно] сказалося преувелич[енное] гегельянское самосознание, пафос филос[офского] самолюбования, пафос самоутв[ерждения] разума. И вместе с тем здесь есть неопроверж[имая] правда... И вм[есте] с т[ем] ф[илософ]ия для С[оловьева] не была личн[ым], эгоистич[еским] делом, но им[енно] делом всел[енским] и соб[орным]. Хотя начинается ф[илософ]ия всегда с личн[ого] самосозн[ания] и сопр[икосновения], с крит[ическими] проб[лемами] личности, и есть к[ак] каз[алось] С[оловьеву], по сущ[еству] область личного разумения, тем не менее в ф[илософ]ии совершается сложение инд[ивидуальных] усилий, и не ф[илософск]ое творч[ество] отд[ель-

И когда мы говорим о творческом пути Соловьева, речь идет не об его биографии, хотя бы психологической и духовной, но о том, как раскрывались и развивались прирожденные задатки и склонности его души. Речь идет о феноменологии предметного философского сознания, о том субъектно-объектном симбиозе, который совершается и совершился в ищущей и тревожной душе. Познание есть тайна двух – мыслителя и узнаваемого им [10] предмета. И, может быть, еще одна предварительная оговорка будет здесь не неуместна. Утверждением предметности, объективизма всякого филос[офского] сознания, всякой фил[ософской] установки, мы отнюдь не уравниваем все системы в ценностном смысле, не принуждаем приписывать их равнозначность. И не только потому, что разным может быть их предметный захват, их предметная емкость, и они могут быть узки или широки. Впрочем, и неполнота захвата бывает не только количественной, но и качественной, и бывают такие пробелы, от которых и охваченное приходит в разбро́дство<sup>21</sup> и является в извращенном порядке. Но этого мало – разное и разнозначное может являться в умном видении. В предметном мире есть не только градация и уровни, но и равнокачественная сфера. Есть ложные предме-

ных] лиц, а вся совок[упность] истор[ических] усилий есть подл[инная] ф[илософ]ия. В эт[ом] отн[ошении] тоже С[оловьев] оставался близок к нем[ецкому] ид[еали]зму. [3]

В разн[ые] эпохи по разному С[оловьев] представлял себе смысл ф[илософско]го дела и действ[ие] ф[илософско]го духа. В ранние годы, к[ак]... Шоп[енгауэр], б[ыть] м[ожет] он мечтал силою проповеди убедить в ничтож[ности] мира сего, силою раз[умного] убеждения погасить слепую жажду эгоист[ической] обособл[енности] и разд[еленности] сущ[ествован]ия, погасить волю к жизни. Этот расс[удочный], инт[елле]к[туальн]ый мотив навсегда в сознании С[оловьева] сохранился, но получил иное напр[авлен]ие и смысл... не проп[оведь] уничтожения, но примир[ение], оправд[ание] мира. И при этом он слился с другим, реалистич[еским] мотивом... Здесь у С[оловьева] прорывался своеобраз[ный] шеллинг[ианский] и общером[антический] мотив – теургич[еская] роль иск[усств]а... третья часть «К[ритики] О[твлеченных] На[чал]»... – Надо ясно разобраться в[о] внутр[еннем] смысле того, что фило[софи]я есть истор[ическое] дело... становление ч[елове]ка... У Сол[овьева] все это окутывается густ[ым] утопич[еским] туманом... Его утопизм. Мы знаем, что в ранней молодости он был соц[иалист]ом, и кон[чил] *утопич[еск]им* Фурье. Космич[еский] асп[ект] ф[урьер]изма. Затем Гартм[ан] Теософия и

<sup>21</sup> Слово написано неразборчиво.

ты, есть бездверные миры, – их описание заводит умозрение в тупик и бесплодность. И потому так важно с самого начала распознать, какой угол предметного мира открылся тому или другому мыслителю, на чем, на камени или на песке<sup>22</sup> строил он и возводил свое умозрительное здание.

[11] В духовном становлении Соловьева прежде всего бросается в глаза его ранняя и, я сказал бы, торопливая зрелость. Едва выйдя из юношеского возраста, он выступает с твердым и решительным философским исповеданием, предопределяющим его дальнейшие творческие шаги, – я разумею его магистерскую диссертацию о кризисе западной философии. И к тридцати годам он успевает как бы высказаться до самого конца, успевает во всяком случае систематически раскрыть свой религиозно-метафизический замысел если не во всех, то, по крайней мере, во всех главных и основных его частях. Соловьев родился в 1853 году, а к 1883 году были уже написаны и опубликованы все его собственно философские произведения, занимающие первые три тома собрания его сочинений. И, как известно, в последующие годы он мало что прибавил к высказанному им в начале; в средние годы своей жизни он сосредоточил свое внимание на прикладной, практической стороне своего мировоззрения, – кратко повторял на разные лады свои изначальные положения, делал из них нечто систематическое, и только под самый ко-

ТЕОКРАТИЯ не от ка[толичес]тва, а напр[имер]... Эротич[еская] утопия поздн[их] лет. Экономич[еская] утопия в «О[правдании] Д[обра]». Таинства и магия (искусство). *Преображение* мира. Воскресение и *воскрешение*.

Связь с мас[онской] мистикой.

Утопизм С[оловьева] не был случайным уклонением, неожиданной ошибкой великого ума. Напр[отив] он тесно связан с осн[овным] фи[лософски]м видением С[оловье]ва.

Ранняя и, я ск[азал] бы, торопл[ивая] зрелость С[оловье]ва...

<sup>22</sup> Аллюзия на Мф 7: 24–27.

нец своей жизни он вернулся к филос[офским] вопросам и апориям, по существу принялся за частичные выводы и по прежнему тосковал об их коренном пересмотре. [12]

И тем не менее было бы неосторожно и неверно преувеличивать стройность и устойчивость его умозрит[ельного] опыта, и из ранней его философской зрелости заключать о гармоническом как бы прирожденном складе его души. В буквальном смысле «На заре туманной юности» он пережил тяжелый и тягостный духовный кризис, и след этого потрясения сохраняется на всю жизнь, — он явственно сказывается уже на самом умозрительном замысле, на самой постановке вопросов и на методе их разрешения. Не легко дались Соловьеву Богоборческие искушения юности, и на всю жизнь он остался отравлен таким ядом сомнения и подозрительности<sup>23</sup>. Конечно, теперь не может уже быть и спора о действительности мистико-метафизического опыта Соловьева. Совершенно очевидно и несомненно, что Соловьев

---

<sup>23</sup> Ср.: *Флоровский Г.В. Молодость Владимира Соловьева // Путь. 1928. № 9. С. 83–88. С. 83: «Нужно помнить: “молодые годы” для Соловьева, это — время творчества, а не простого ученичества. В духовном становлении Соловьева прежде всего бросается в глаза его ранняя и как бы торопливая зрелость. “На заре туманной юности”, на двадцать втором году, он выступает с твердым и резким философским исповеданием, — и к тридцати годам он успевает высказаться, — в систематической форме, — по всем почти основным вопросам религиозной метафизики. В последующие годы он только повторяет и договаривает сказанное тогда. Это не значит, конечно, что творческий путь Соловьева был ровным и мирным. Напротив, хотя сам Соловьев и старался замаскировать изломы своего пути и придать ему вид естественного развития, не может быть и спора, что духовное становление Соловьева совершалось бурно, катастрофически, скачками, с резкими и мучительными переломами и перерывами».*

был сильным и чутким мистиком, а не только мистицистом. У него бывали видения, непостижные уму, и по собственному опыту, а не с чужих слов он говорил о метафизических тайнах. И вместе с тем не только по простому недоразумению действительность мистического опыта Соловьева ставилась когда-то под знак вопроса, – для этого есть свои основания, их дает сам Соловьев. От внимательного наблюдателя не может укрыться, что Соловьев пост[13]анно обнаруживает какую-то неуверенность и даже недоверчивость к прямому и непосредственному свидетельству веры или интуиции. Более того, он прямо признает ее недостаточность, – в его понимании, вера сама по себе свидетельствует только о наличности или действительности познаваемого предмета, только о том, что он есть, но совершенно безмолвствует по вопросу о его существе и сущности, о том, что он есть. Здесь она требует восполнения другими способностями или силами чел[овеческого] духа, и прежде всего разумом. Именно разум раскрывает основные признаки или черты, «сущность» свидетельствуемого верой существующего предмета. И при этом дело идет не об умном видении, не о спекулятивном или интуитивном разуме, но именно о разуме формальном или отвлеченном, о *ratio*, а не о созерцающем *Logos*'е. С этой именно точки зрения Сол[овьев] оправдывает отрицательное развитие европ[ейской] истории, отпадение от веры обособление разума и рассудка

в автономическом самодовольстве. Ибо надо было отковать и выплавить новую форму для содержания веры. Необходимость такого отрыва от содержания для выработки для него формы явно предполагает какую-то странную двойственность и взаимную независимость формы и содержания. И эту двойственность Сол[овьев] не столько снимает, сколько примиряет: в конце концов его всеобъемлющий синтез остается мозаическим, а также непрочным<sup>24</sup>. Соловьев стремился к «оправданию веры» выведением ее на высшую ступень разумного сознания, – точно самодостовверный опыт веры нуждается в подпор-[14]ках диалектического или дедуктивного характера. Сол[овьев]у казалось, что нуждается он сам испытывал в этом потребность<sup>25</sup>. Вера сама по себе казалась ему «верою слуха», какой-то внешней инстанцией, внешним авторитетом. И в этом своеобразном отождествлении веры и авторитета коренится неудовлетворенность Соловьева верою. Вера, как самодостовверное созерцание, как прямое «вещей обличение невидимых», остается для С[оловьева] не то неведомой, не то недоступной. И с этим сочетается другой мотив: вера, по Сол[овьеву], соответствует уровню непосредственной], патриарх[альной], бытовой, слитной жизни, предшествует рождению и самоопределению автономной разумной личности. Это

---

<sup>24</sup> Фрагмент, начинающийся словами «С этой именно точки зрения...» вставлен в текст на отдельном листе.

<sup>25</sup> Так в оригинале.

– дофилос[офский] уровень, и, в согласии с Г[егелем], Сол[овьев] определяет философскую область как область личного разума. И вот от личности требуется не только свободное приятие откровения, не только восприятие, но и доказательство, оправдание этого откровения, разложение его на истину личного разума<sup>26</sup>. И в его замысле «свободной теософии», – всеобъемлющего синтеза положит[ельной] науки, отвлеченного мышления и веры, – своеобразно сочетаются два не вполне совместимые мотива: мысль о предельном совпадении, если можно так выразиться, трех независимых истин, эмпирич[еской], рациональной и мистической, и мысль о единственно преодолевающей силе рационального, мыслительного обоснования. Надо сознаться, впрочем, различия и противопоставления в модальностях познания у Сол[овьев]а очень сбивчивы и неотчетливы, схемы, которые он устанавливает в различных местах и по разл[ичным] поводам не совпадают между собой, но все таки нельзя отделаться от впечатления, что для Соловьева «вера» сама по себе слеп, как будто не обладает внутр[енней] очевидностью и самодоверенностью, и только от разума получает свое оправдание и притом от такого разума или мышления, которое само по себе пусто, и совершенно бессильно обосновать действительность своих образов и прозрений. И поэтому не вера, но теософия представля-

Вера и разум... – «научно-ф[илософск]ая рели[ги]я»... теософия... от[но]с[ительное] невнимание и как бы невосприимчивость к мистич[ескому] богатству и святыням к[ак] Вост[ока], так и Запада... Хар[актер]но, С[оловьев] оставался замкнут в узк[ом] и тесн[ом], в душ-

<sup>26</sup> Фрагмент, начинающийся словами «Вера сама по себе...» вставлен в текст на отдельном листе.

ется Сол[овьев]у познавательной полнотой. Здесь своеобразно сочетаются разнородные мотивы из руслу немецкого идеализма – от Канта до Гегеля. Но при всем [15] том С[оловьев]у остается чуждым интеллектуальное созерцание, верующий разум, – цельность духа носит у него мозаический, амальгамированный характер, она слагается из разнородн[ых] и почти что независимых элементов. С этим связано и своеобразное нечувствие Соловьевым и мистической полноты христ[ианской] истории и действительности, та странная близорукость, от которой он просмотрел все мистические богатства не только Правосл[авного] Востока, но и дорогого его сердцу Католического Запада, так что все судьбы христианства свелись в его изображении к наследию виз[антийского] цезаропапизма и к удачам теократической организации Римской церкви. Отставим в стороне эти подробности.

ном кругу сект[антской] и гностич[еской] мистики... У него бывали вид[ен]ия непост[ижные] уму... О ядовитой силе и заразительности его мистики (Блок, Белый). Мистич[еские] волны и приливы в жизни С[оловье]ва в связи с его эротикой... и во всяком случае не по рел[игиозным] мотивам С[оловьев] стал тяготеть к к[атоличес]ству... теократич[еский] уклон и только... И здесь мы касаемся темного и загадочного места и в опыте, и в сознании С[оловье]ва, это – его «три свидания», его видения и учение о В[ечной] Ж[енственно]сти, о Душе мира, о Софии...

Пантеизм и теизм. Эманация и творение. Необходимость самого мира, его вечность в самом Божестве, нужда в нем со стороны Бога... Отсюда пафос необход[имости] во всей ф[илософии] С[оловье]ва, его детерминизм... Отсюда его своеобразный эволюционизм. Теория конечного прогресса. Телеологический [4] автоматизм. Отсюда и общественный утопизм во всех его формах. Сбивчивость в понятии церкви. А в посл[еднем] счете речь идет о какой-то не-историч[еской] церкви, вроде того эона – экклезия, – кот[орая] является в системе Валентинова гнозиса...

Идея всемирной организации, – «всем[ирной] монархии»...

Крушение теократической утопии, оно было связано с глубокими сдвигами в сознании и опыте... Эротика 90-х годов... Нарастающее чувство зла. Но это мистич[еское] пробуждение не освобождало и не освежало

С[оловьѣ]ва. Мистич[еские] страхи...  
Жизн[енная] драма Платона... Теоре-  
тич[еская] фи[лософи]я... – Три раз-  
говора, – снижение мирских задач:  
правда в том, и в то же время разоча-  
рование, отречение от очень важно-  
го... Антихрист.

Личное крушение и боль...

Основное противоречие С[оловьѣ]-  
ва: он ставил себе задачу церк[ов-  
ной] философии, и пытался ее ре-  
шить на основах нецерк[овного] опы-  
та.

Пафос необходимости и субстан-  
циальности, нездоровая земная эро-  
тика, вожделение здешнего, посяс-  
тороннего преобразования...

Правда Соловьѣва: чувство исто-  
рии, действенный реализм...

Выход: рел[игиозное] смирение и  
церк[овный] опыт.

Трудно и тревожно говорить о по-  
следней судьбе человека, и больно  
касаться кровоточащих ран смятен-  
ного сердца. И только в редкие люб-  
бовные минуты нам удается под-  
няться до той высоты, над которой  
суд над чужой жизнью свободен от  
жестокосердия, и не переходит в  
горделивое осуждение. Так бывает в  
торжественные и жуткие минуты по-  
следнего целования, когда мы разлу-  
чаемся с живым лицом... Так должно  
быть и в минуты поминовения и вос-  
поминаний.

Чем помочь обманувшей, обману-  
той доле, / Как задачу судьбы за дру-  
гого решить / Кто мне скажет? Но

Попробуем только [понять] фено-  
менологический смысл этого своеоб-  
разного рационализма Соловьѣва. И в  
нем сразу приоткрывается одна из  
роковых тайн его умозрительного  
опыта, одна из трещин, повлекших за  
собой крушение его филос[офского]  
здания в конце концов. Чрезмерности  
диалектики и дедукции у Сол[овьѣ]ва  
свидетельствуют о какой-то острой  
нужде, которую испытывал в них  
Соловьѣв. Это как будто отзвук  
дневного «благоуханного покрова»<sup>27</sup>,  
по выражению любимого самим [16]  
поэтом, который наброшен над  
мрачной и темной бездной, чтобы  
скрыть мутный хаос от испуганного  
и пугливого взора. Сол[овьѣ]в, при  
всей своей мистич[еской] чуткости,  
оставался как бы невосприимчивым  
и нечувствительным к очевидности, и  
всегда искал и требовал доказатель-  
ности, оставался всегда нетвердым в  
своей вере, всегда во власти скепти-  
ческой подозрительности. И самый  
смысл жизни, смысл мира он не  
столько ощущал, сколько доказывал.  
И плел изоощренные диалектические  
ткани, словно пытаясь подобным  
способом завеситься от тайны грозя-

<sup>27</sup> Выражение из стихотворения Соловьѣва «Земля владычица! К тебе чело скло-  
нил я...» (1886).

щей и [...]»<sup>28</sup>. Во всей философской системе Соловьева, такой радостной, как будто торжествующей, победной, чувствуется неизбывный метафизический испуг. И, как знать, не был ли и самый утопический оптимизм Сол[овьев]а в известной мере защитным приспособлением в борьбе с подавленными страхами?

И здесь мы снова должны вернуться к начальной точке. Богоборческие борения юности разрешились для Соловьева пессимизмом, и через Шопенгауэра и затем Гартмана он медленно перешел к христианству, к задаче его умозрительного оправда-  
[17]ния...<sup>30</sup>

сердце томится от боли / И чужого крушенья не м[ожет] забыть...»<sup>29</sup>

С[оловье]ву мы многим обязаны: и все слабости, и соблазны не должны заслонять его праведного дела, его рел[игиозного] служения. Но и обр[атно], наше благодарное чувство к тому, кто многих из нас впервые пробудил от догматич[еского] сна, кто учил нас рел[игиозн]ой ответственности ф[илософско]го делания, кто многим помог в трудном подвиге церк[овного] самосознания и самоопределения, – это благород[ное] чувство не заслонит от нас мучит[ельной] жизн[енной] драмы дорогого нам мыслителя, его соблазнов и падений. Мы должны освободиться от своекорыстия, – в ф[илософск]ом наследии С[оловье]ва искать не т[олько] того, что нам м[ожет] помочь и пригодиться в нашем искании и борьбе, не т[олько] того, чем мы для себя мож[ем] [5] попользоваться[, но] и того, чем горел и от чего сгорел сам философ. Этим мы воздадим ему лучшую память, нежели шумными и неправдивыми панигириками, в кот[орых] говорим больше о себе, чем о нем, и в

---

<sup>28</sup> Слово неразборчиво из-за чернильной кляксы.

<sup>29</sup> Третий куплет стихотворения Соловьева «Песня моря» (1898), посвященного А.А. Фету.

<sup>30</sup> Окончание отсутствует.

к[ото]рых забываем о его умозрительной кручине... И тогда все творчество С[оловье]ва сольется в единый крик боли, который лучше всего передать словами самого С[оловье]ва, – словами, к[ото]р[ы]ми он провожал в могилу своего долголетнего, интимного друга, Фета:

Здесь тайна есть...

Мне слышатся призывы,

Непримиренное вздыхает сиротливо,

И одинокое рыдает горюет над собой...

И в урочный день воспоминаний мы принесем тогда к дорогой могиле не только свои восторги, не только свою благодарность, но – и молитву.

Непримиренное вздыхает сиротливо,

И одинокое рыдает горюет над собой.<sup>31</sup>

*Публикация подготовлена П.Л. Гаврилюком*

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Письмо Г.В. Флоровского К.И. Симоновой (в супружестве Флоровской) от 1 (14) сентября 1924 г. // Georges Florovsky Papers, Princeton University Library. Бокс 55, папка 5.

*Флоровский Г.В.* Молодость Владимира Соловьева // Путь. 1928. № 9. С. 83–88.

Georges Florovsky Papers, St. Vladimir's Seminary Library.

*Blane A., Bird T.* Interview with Fr. Georges Florovsky. April 4, 1969 // Личный архив Эндрю Блейна.

<sup>31</sup> Статья Флоровского «Молодость Владимира Соловьева» также заканчивается этим четверостишием.

**The Creative Path of Vladimir Solovyov.  
A Lecture by Georges Florovsky**

REFERENCES

“Pis'mo G.V. Florovskogo K.I. Simonovoi (v supruzhestve Florovskoi) ot 1 (14) sentyabrya 1924 g.” [The letter of G.V. Florovskiy to K.I. Simonova (in marriage Florovskaya) from 1 (14) of September 1924], *Georges Florovsky Papers, Princeton University Library*. Box 55, folder 5.

Florovskiy, G.V. “Molodost' Vladimira Solov'eva” [Vladimir Solov'ev's youth], *Put'* [The Way], 1928, no 9, pp. 83–88.

*Georges Florovsky Papers*, St. Vladimir's Seminary Library.

*Blane A., Bird T.* Interview with Fr. Georges Florovsky. April 4, 1969 // Lichnyi arkhiv Endryu Bleina.

*Фроловский Г.В.*

## **[Рецензия]: В. Соловьев. Письма.**

**Под ред. Э.Л. Радлова.**

**Изд. «Время». Петербург. 1923**

*От издателя*

Публикуемый текст рецензии Г.В. Флоровского на издание писем Владимира Соловьева под редакцией Э.Л. Радлова завершает нашу серию публикаций работ Г.В. Флоровского о В.С. Соловьеве, найденных в архиве библиотеки Свято-Владимирской Семинарии, г. Крествуд, штат Нью-Йорк, США.

Данная работа представляет интерес с точки зрения понимания историко-философской методологии Флоровского, особенно его анализ значения эпистолярного наследия в выяснении интеллектуальной эволюции мыслителей, в частности, Соловьева. Флоровский отмечает, что в письмах Соловьев часто высказывается более остро и откровенно, как бы договаривая то, что оставалось сглаженным и недосказанным в его публикациях. Вместе с тем, Флоровский подчеркивает, что письма – «материал двусмысленный и коварный» и к отдельным полемическим и несдержанным высказываниям писем следует относиться критически, т.к. «они не проходят через строгую и ответственную внутреннюю цензуру, не подвергаются такому сосредоточенному словесно-логическому суду, какой претерпевают слова, обращенные автором к незримому и собирательному читателю» (С. 2).

Что же касается содержания писем, то Флоровский уделяет особое внимание генезису соловьевских теократических идей и связанных с ними практических планов по восстановлению церковного единства. Пройдя через опыт евразийского движения, а также соприкоснувшись с реальностью католического прозелитизма православных беженцев в Чехословакии, Флоровский стал относиться к униональным планам Соловьева весьма критически. В 1922–1924 гг. Флоровского также проявляет интерес к утопическим направлениям

российской общественно-политической мысли XIX в., в контексте которых он трактовал как «свободную теократию» Соловьева, так и большевистскую революцию.

Публикуемая работа Флоровского представляет собой машинописный текст, отпечатанный на восьми пронумерованных листах, размером 190 на 118 мм, последний лист укорочен по длине до 160 мм. Сложенные вдвое листы машинописи вложены в тетрадь с лекциями «Философия Вл. Соловьева», хранящуюся, как уже сообщалось в предыдущей публикации, в боксе под названием «Notes («Заметки»)» без папки. Окончание работы отсутствует, тогда как датировка и имя автора не указаны в сохранившейся части машинописи. Предположительно, завершение работы можно датировать не ранее 1923 и не позднее 1925 г. Судя по состоянию текста и небольшому количеству исправлений и опечаток, машинопись является одной из последних редакций текста. Машинопись прошла дополнительную авторскую корректуру, т.к. иностранные слова и выражения позднее внесены от руки в специально оставленные для этой цели пробелы в печатном тексте. На основании почерка этих рукописных дополнений, а также особенностей стиля и содержания машинописи, авторство Флоровского не вызывает сомнений. Автор дважды называет свою работу «краткой заметкой» (С. 2, 6), из чего можно заключить, что рецензия предназначалась для (не осуществившейся) публикации в одном из русскоязычных эмигрантских журналов. Общий объем сохранившейся части текста – 17,750 знаков, с пробелами. Можно предположить, что полный текст «краткой заметки» был около двадцати тысяч знаков. Если эта гипотеза верна, то публикуемый материал представляет собой около 80-90% всего текста.

Дореволюционная орфография оригинала в настоящей публикации приведена в соответствие с современными правилами правописания. Разрядка в машинописном тексте передана курсивом, а подчеркивания сохранены. Текст публикуется впервые.

*П.Л. Гаврилюк*

\* \* \*

В трудное время<sup>1</sup> Э.Л. Радлову удалось все-таки выпустить четвертый и заключительный том своего собрания писем Соловьева. Здесь повторно воспроизведены письма, появившиеся в печати после выхода 3-его тома, и к ним присоединено немало новых. Эпистолярное наследие Соловьева в издании Радлова, конечно, не исчерпано. Многие еще остаются в неизвестности, а, может быть, и утрачено, – сам Радлов относит к этой последней категории переписку с братьями Трубецкими. К сожалению, и из изданного кое-что ускользнуло от внимания почтенного редактора. Так, прежде всего, надо отметить очень важное письмо к А.А. Кирееву, напечатанное С.М. Соловьевым вместе с письмами Киреева к Соловьеву в «Русской Мысли» 1917 г., кн. VII–VIII, стр. 138–147<sup>2</sup>. Не воспроизведено почему-то и письмо к Императору Николаю II, напечатанное впервые в № 1 журнала «Налача», 1921 г., выходившего под редакцией, в числе прочих, и самого Э.Л. Радлова. Почти одновременно со сборником Радлова опубликовано характерное письмо Соловьева к Победоносцеву, 1892 г., – К.П. Победоносцев и его корреспонденты. Письма и записки. Труды Государственного Румянцевского Музея, вып. III, под ред. М. Покровского, М. 1923, сс. 969–970. Кстати сказать, в этом издании помещены и другие материалы, относящиеся к Соловьеву. Весьма любопытно письмо Ф.М. Дмитриева к Победоносцеву, 2 III 1882 г., с разъяснениями о лекциях Соловьева, которые Дмитриев посещал в качестве попечителя Петербургского учебного округа. Защищая Соловьева от каких-то неизвестных нападок, он подчеркивает, что «во всяком случае с Львом Толстым у него ничего нет общего» (вып. II, С. 278–279). Затем надо отметить два всеподданнейших письма Победоносцева, по поводу «Русской Идеи» и о том, что «в Москве безумный Соловьев вздумал собирать нечто вроде митинга для протеста против мер, принимаемых относительно евреев». На втором письме Государь написал: «Я уже слышал об этом. Чистейший психопат» (С. 828, 937). Наконец, надо упомянуть две возбужденные записки Н.Я. Грота, приезжавшего в Петербург защищать Соловьева от обви-

<sup>1</sup> Флоровский намекает на трудность публикации философских трудов в Советской России после большевистской революции и гражданской войны.

<sup>2</sup> Имеется в виду публикация: *Соловьев С.М.* Из переписки Владимира Соловьева с А.А. Киреевым // Русская мысль. 1917. Июль–август. С. 135–148.

нений за его реферат об упадке средневекового мирозерцания, 1892 г. (С. 956–958). [2]<sup>3</sup>

В краткой заметке нет возможности подробно рассмотреть и прокомментировать вновь собранные письма. Они представляют не только биографический интерес. Свободные и непринужденные изъяснения писем позволяют проявить и оформить неясные намеки и недосказанные речи Соловьева, который в печати далеко не всегда мог высказываться до конца и в таких выражениях, которые передавали его мысль адекватно и точно. Конечно, вместе с тем письма – материал двусмысленный и коварный. Они не проходят через строгую и ответственную внутреннюю цензуру, не подвергаются такому сосредоточенному словесно-логическому суду, какой претерпевают слова, обращенные автором к незримому и собирательному читателю. И в частности Соловьев в своей переписке часто бывал и несдержан, и легкоподвижен. В его письмах не годится каждое лыко в строку ставить, и с большой осторожностью приходится пользоваться словами, быть может, невзначай сорвавшимися под сердитую или под веселую руку. При всех оговорках, однако, письма Соловьева помогают распознать тот внутренний процесс духовного борения и становления, который скрывается за его писательской деятельностью. Их следует со вниманием прочесть, продумать и прочувствовать каждому, кто в творениях Соловьева ищет не только назидательного чтения, но и самосвидетельства мыслителя *о его собственном пути*. Благодарное и почтительное чувство к тому, кто для многих и многих был воистину детоводителем во Христа,<sup>4</sup> не должно и не может заслонять задачи объективного воспроизведения его подлинных замыслов и устремлений. Иначе возникает опасный соблазн уравнительного сведения разновременных ступеней его духовного становления к условной средней схеме, затемняющей динамику его мысли, говорящей больше об исследователе, чем об исследуемом. И справедливо Л.М. Лопатин указывал, что «вокруг личности Соловьева уже растет легенда», – «она, может быть, очень благочестива, благонамеренна и даже поэтична, но в ней нет реальной правды»<sup>5</sup>. Только внимательное изуче-

---

<sup>3</sup> Авторская нумерация листов машинописи.

<sup>4</sup> Грамматически неточная аллюзия на выражения ап. Павла о том, что еврейский закон является для христиан «детоводителем ко Христу» (Послание к Галатам 3:24).

<sup>5</sup> Лопатин Л.М. Вл.С. Соловьев и князь Е.Н. Трубецкой. Часть I // Вопросы философии и психологии. 1913. № 119. С. 339–374. С. 344.

ние духовного становления Соловьева открывает доступ внутрь его системы и позволяет с доказательностью воспроизвести то, что он *сам хотел сказать*, а не только то, что мы можем у него вычитать. С этой точки зрения письма Соловьева стоят в высокой цене. [3]

Ранние годы Соловьева для нас менее всего ясны, – мы можем наблюдать только отдельные моменты его перехода от Шопенгауэра и Гартмана к ~~церковному~~<sup>6</sup> христианскому мировоззрению. Новые письма позволяют восполнить отчасти эти пробелы. Особенно интересно письмо к [Н.И.] Карееву<sup>7</sup>, 2 VI 1873 г. «Намерения мои относительно будущего несколько изменились», – говорит Соловьев, – «хочу заменить магистра философии магистром богословия. Для этого буду сначала держать в духовной академии кандидатский экзамен, равняющийся нашему магистерскому, т.к. он совершенно специальный и другого после него не бывает; затем должен буду прямо защищать диссертацию. Все это возьмет два года, в течение которых буду жить у Троицы, т. к. там удобнее заниматься. А затем далее – самая удобная для меня дорога. Печально только, что буду на ней совершенно одинок; по крайней мере, от прежних товарищей сверну совсем в сторону» (С. 147–148). К сожалению, о пребывании Соловьева в Московской Академии мы почти ничего определенного не знаем, и остается неясным, почему он не исполнил своего намерения<sup>8</sup>. Из письма к О.А. Новиковой, из Каира, 25 XI 1875, мы узнаем, что у него было намерение отправиться и в Индию (С. 162). Но вернулся из Египта он неудовлетворенным, «Восток есть куча старого мусора», – пишет он по возвращении Янжулу из Парижа, 9–21 V 1876. И тут же замечает о [Э.] Ренане: «пустейший болтун с дурными манерами» (С. 147). Из писем к о. П.А. Преображенскому мы узнаем, что в устном изложении 1878 г. «Чтения о Богочеловечестве» кончались рассуждением «о последних вещах», и, по видимому, высказывался Соловьев в смысле апокатастасиса. 22 V 1878 г. он шутливо сообщает О.А. Нови-

<sup>6</sup> Слово «церковному» в машинописи перечеркнуто и сверху от руки исправлено на «христианскому». Очевидно, христианское мировоззрение Соловьева к этому времени Флоровский вполне церковным уже не считал.

<sup>7</sup> Николай Иванович Кареев (1850–1931) – русский историк, университетский товарищ Соловьева.

<sup>8</sup> Последнее сложноподчиненное предложение прибавлено автором от руки. Этот период в раннем творчестве Соловьева – его пребывание в Московской Духовной Академии и его круг общения – Флоровский обсуждает более подробно в статье «Молодость Владимира Соловьева». Путь. 1928. № 9. С. 83–88.

ковой, что «некая особа» внушала ему, что «отрицать вечность геены огненной гораздо хуже, чем отрицать бытие Божие» (С. 163). Отбросил это заключение Соловьев, по-видимому, по свободным и внутренним мотивам, ибо новую, известную нам редакцию последних, 11–12, чтений он находил «во всяком случае лучшим из всего им написанного до сих пор» (середина 1881 г.). Об этой поре, когда слагались главные религиозно-философские произведения Соловьева опять-таки мы мало знаем.

В период теократических и униональных исканий и действий Соловьева вводит его известная речь по поводу цареубийства I-го марта. В новом сборнике перепечатаны два его письма, относящиеся к [4] этой речи, – к Имп. Александру III и к петербургскому градоначальнику, ген. Баранову. «Веруя, что только духовная сила Христовой истины может победить силу зла и разрушения, проявляемую ныне в таких небывалых размерах», – писал Соловьев Государю, «веруя также, что русский народ в целости своей живет и движется духом Христовым, веруя, наконец, что царь России есть представитель и выразитель народного духа, носитель всех лучших сил народа, – я решился с публичной кафедры исповедовать эту свою веру. Я сказал в конце речи, что настоящее тягостное время дает русскому Царю небывалую прежде возможность заявить силу христианского начала всепрощения и тем совершить величайший нравственный подвиг, который поднимет власть его на недосыгаемую высоту и на незыблемом основании утвердит Его державу. Милуя врагов своей власти вопреки всем естественным чувствам человеческого сердца, всем расчетам и соображениям земной мудрости, Царь станет на высоту сверхчеловеческую и самым делом покажет божественное значение Царской власти, – покажет, что в Нем живет высшая духовная сила всего русского народа, потому что во всем этом народе не найдется ни одного человека, который мог бы совершить больше этого подвига»... (С. 149–150). «Заключение моей лекции было приблизительно следующее», объясняет Соловьев градоначальнику, – «решение этого дела не от нас зависит, и не нам судить царей. Но мы (общество) должны сказать себе и громко заявить, что мы стоим под знаменем Христовым, и служим единому Богу – Богу любви. Тогда мы возможем духовно воссоединиться с нашим народом, – тогда он узнает в нашей мысли свою душу и увидит свою жизнь в нашем свете» (С. 142). Эти сжатые определения хорошо выражают смысл идеи о вселенском религиозно-нравственном призвании Русского Царства, чрез которую Соловьев

подошел к вопросу о соединении с Римом. Вместе с тем в них совершенно ясен народнический оттенок этой мысли: Соловьеву предносится<sup>9</sup> великое воссоединение – Царя, общества-интеллигенции и народа. Греза о земном «Царствии» нерасторжимо входит в состав церковного идеала Соловьева, – именно она дает историческую основу для унии по Соловьеву. Сам Соловьев свою идею «Всемирного Императора» открыто связывал с Дантом и с Тютчевым. «Нужно помнить», – писал он И.С. Аксакову в ноябре 1883 г., – «что такой многообъемлющий принцип, [5] как «всемирный Император», «вселенский первосвященитель» и т. п., является прежде всего, как *знамя* или как символ... Идея всемирной монархии принадлежит не мне, а есть вековечное чаяние народов... В полном издании «Великого Спора» я намереваюсь изложить идею всемирной монархии большей частью словами Данта и Тютчева[»] (С. 26–27)<sup>10</sup>.

Свою исходную церковную позицию Соловьев так выражает в одном из писем к Т.И. Филиппову, 2 V 1885: «Если бы даже Промысл Божий, который διὰ τῶν ἐναντίων ἐργάζεται<sup>11</sup>, хотел вести Церковь к единству через разделение, то это его дело, а наша обязанность противиться разделению, если только мы не хотим служить единению Церкви так, как Иуда Искарот послужил делу искупления, предав на смерть Иисуса Христа» (С. 165). На эту тему Соловьев говорит много и постоянно. Воспроизведенная в новом сборнике писем переписка его с братом, Михаилом Сергеевичем, и с И.С. Аксаковым хорошо передает настроения Соловьева 80-х гг. «Говоря о примирении с католичеством», – писал Соловьев Аксакову уже в начале 1883 г., – «я тем самым уже предполагаю, что католичество в *принципе не ложно*,<sup>12</sup> потому что с ложью мириться нельзя. Я в католичестве вижу ложное применение, а применение может и перемениться» (С. 19–20). «Не в моей власти исцелить разделение церквей», – повторяет он спустя немного дней, – «но в моей власти и обязанности<sup>13</sup> не растравлять их ран полемикой, а смягчать их словом справедливости и примирения...

<sup>9</sup> Устар.: «представляется».

<sup>10</sup> См. статью Флоровского «Владимир Соловьев и Тютчев». Путь. 1933. № 41. С. 3–24.

<sup>11</sup> «Осуществляется чрез противоположные вещи» (греч.).

<sup>12</sup> Курсив в публикации Радлова, тогда как «не ложно» подчеркнуто Флоровским.

<sup>13</sup> Слово «обязанности» в издании Радлова напечатано курсивом.

Обличение не облегчает,<sup>14</sup> и вражда не врачует... Западу не помогли, Востока не оживили, а сами чужим недугом заразились... Мне кажется, Вы смотрите *только* на папизм, а я смотрю прежде всего на *великий, святой и вечный Рим*, основную и неотъемлемую часть вселенской церкви. В *этот* Рим я верю, пред ним преклоняюсь, его люблю всем сердцем и всеми силами своей души желаю его восстановления для единства и целостности всемирной церкви, и будь я проклят как отцеубийца, если когда-нибудь произнесу слово осуждения на святыню Рима» (письмо к [И.С.] Аксакову, 9 III 1883)<sup>15</sup>. «Нравственная перемена в нашем отношении к западной церкви будет первым шагом *христианской политики*, суть которой в том, что она исходит из нравственных чувств и обязанностей, а не из интереса и не из сомнений». Внешнюю унию, основанную как раз [б] «на *компромиссе интересов*», Соловьев при этом *решиительно осуждает* (письмо к [И.С.] Аксакову, 13 X 1883, с. 24)<sup>16</sup>. Унионально-теократические воззрения Соловьева требуют обстоятельного исследования и разбора, для которого в краткой осведомительной заметке места нет. Но совершенно ясно, что исходил Соловьев из постулата внешнего единства христианского мира, и, предвосхищая мечтою его осуществление со своеобразным нечувствием, относился к исторической эмпирии, словно в ней все только эмпирическое и нет метафизического смысла в разобщении Востока и Запада. Все мешающее и препятствующее «соединению» представлялось ему каким-то мороком непонимания и слабости, и до подлинных глубин Римской схизмы он не доходил никогда. *Организация христианского мира*, – это *практическое задание* всецело поглощало его внимание. В своих церковно-общественных грезах, – иначе их нельзя назвать, – Соловьев был более *публицистом*, нежели богословом или философом. От этого одностороннего практицизма и происходит некая бесформенность и неустойчивость его суждений. Он слишком готов был на тактические соглашения и уступки. И в конце концов его унионально-теократическая мечта остается очень туманной. Говоря об историческом католицизме, он постоянно подменял его католицизмом «идеальным» и воображаемым. Го-

<sup>14</sup> Неточная цитата. В издании Радлова: «Но обличение не облегчает...» (С. 21).

<sup>15</sup> В издании Радлова письмо датировано «март 1883», без указания точной даты. У Радлова лишь слово «только» выделено курсивом; выделение остальных слов принадлежит Флоровскому.

<sup>16</sup> В издании Радлова письмо датировано «октябрь 1883», без указания даты, и цитируемые Флоровским выражения находятся на с. 25, а не 24.

воря о православии, он подставлял на его место полупублицистический образ «растленной Византии» и тоже растленной России. Подлинных экклезиологических проблем по существу он почти не касался. Он мыслил исключительно в категориях «христианской политики». «Я одинаково не согласен как с теми, которые видят в папстве *цель* человечества (иезуиты), так и с теми, которые не хотят видеть в нем *необходимое средство*»<sup>17</sup>, писал он уже в 1888 г. [М.М.] Стасюлевичу (25 VIII, [с.] 37), и это для него очень характерно.

Особенный интерес представляют 15 писем к Е. Тавернье, впоследствии переводчику «Трех Разговоров». Они обнимают, хотя и с перерывами, период в десять лет, с 1888 по 1898 г. Здесь много любопытного. Уже в 1888 г., 21 VII, Соловьев пишет: «je regarde plus ou moins toute chose sub specie aeternitatis ou au moins sub specie antechristi venturi»<sup>18</sup> (СА. 184). Если это не случайное выражение, позволило [7] было бы связать первые проблески апокалиптического настроения с неладиею в униональных действиях. В 1894 г. Соловьев сообщает своему корреспонденту о «серьезном движении» среди русских раскольников, которых ошибочно считают за протестантов и рационалистов, – *vers la catholicité* (je ne dis pas encore *catholicisme*).<sup>19</sup> Они ищут законной иерархии; и «так как нет никакой практической возможности получить искомое от восточной церкви, то, стало быть...» Любопытно, что при этом Соловьев обходит молчанием существование Белокриницкой и австрийской иерархии. «Вторая и единственная остающаяся возможность тем более предпочтительна, что при этом к действительности присоединилась бы и правильность», – *elle réunirait à l'avantage de la valabilité* (sic!) *celui de la régularité*.<sup>20</sup> Соловьев признается, что его захватывают эти новые и неожиданные перспективы. «Я вижу, что за последние двенадцать лет, сам того не думая и не предвидя, я подготовлялся к практической и неотложной роли, что я не ошибался и не напрасно работал, даже с практической точки зрения» (С. 195–196). На деле и в этот раз Со-

<sup>17</sup> Флоровский воспроизвел курсив по изданию Радлова, процитировав последние два слова в измененном падеже. У Радлова: «*необходимого средства*».

<sup>18</sup> «Я рассматриваю почти что все с точки зрения вечности, или по крайней мере с точки зрения пришествия Антихриста» (фр., лат.) Подчеркнутые Флоровским латинские выражения приведены в издании Радлова курсивом.

<sup>19</sup> «в направлении к католичеству (я не говорю пока католицизму)».

<sup>20</sup> Дословно: «она [возможность] присоединила бы правильность к действительности» (фр.).

ловьеву пришлось «разочароваться». Но во всяком случае в нарисованную покойным кн. Е.Н. Трубецким картину постепенного крушения теократического замысла приходится внести немаловажные поправки, прежде всего хронологические. В середине 1894 г. Соловьев сочувственно отзывался об англо-римском движении, в особенности потому, что часть de Right Reverends<sup>21</sup> прелюбодейно «делают глазки» в сторону «Северо-Востока». При нынешнем состоянии восточного христианства всякий внешний успех представляется Соловьеву несчастьем для дела «вселенского христианства», тогда как всякий внешний успех западного христианства является счастьем для всего мира (С. 197). А вслед за тем Соловьев набрасывает общий план христианской политики при апокалиптических предпосылках. Слово Божие предвещает: всеобщую проповедь Евангелия, при чем однако, большинство окажется на стороне Антихриста, а истинно верующие будут составлять ничтожное меньшинство; и тем не менее, после краткой и ожесточенной борьбы, они окончательно восторжествуют. Из этих «простых истин» Соловьев делает выводы. Во-первых, под вселенской проповедью Евангелия не следует разуметь одно лишь внешнее распространение, – пред человечеством должна быть поставлена дилемма: принять или отвергнуть «истину хорошо изложенную и хорошо по-[8]нятую», и потому совершить выбор вполне ответственно. И вот пока христианское учение еще не получило такой законченной формы, при которой выбор бы мог свестись к простой противоположности утвердительного или отрицательного ответа, «вполне нравственного и вполне безнравственного». Таким образом, необходимо прежде всего «общее восстановление христианской философии», без чего Евангельская проповедь остается «бездейственной». Во-вторых, «раз в конце концов истина будет принята только меньшинством, более или менее гонимым, то *надо во что бы то ни стало оставить идею мощи или внешнего величия* теократии, как прямой и непосредственной цели христианской политики. Эта цель –

<sup>21</sup> Так в оригинале. Фроловский цитирует без перевода и без кавычек слова из письма Соловьева к Евгению Тавернье, датированное май–июнь 1896 года, написанного по-французски. Выражение «de Right Reverends» (смесь фр. и англ.) – это форма обращения к англиканскому духовенству, которую можно приблизительно перевести как «Высокочтимые» (С. 198 в издании Э.Л. Радлова). В предисловии к своему изданию, Радлов отмечал особое значение данного письма для понимания богословской позиции Соловьева.

правда,<sup>22</sup> а слава – только следствие, которое осуществится само собой»<sup>23</sup>. Однако отсюда не следует, будто надо вести себя совсем пассивно. Победа Христа над Антихристом требует нашего соучастия. Для этого нужно повысить свою силу, – прежде всего, через нравственное и религиозное единение, и при том на основе законности и предания. Таким новым и своеобразным путем Соловьев приходит к прежней своей думе о «единственном центре единства в христианском мире» (С. 198–199)<sup>24</sup>. Не надо подчеркивать, – и так ясно, какой неожиданный свет бросают эти размышления и на «Повесть об Антихристе». В январе 1898 Соловьев с большой определенностью пишет Тавернье: «Я всецело сосредотачиваюсь на Библии, которая от Бытия до Апокалипсиса объемлет все, что может меня интересовать. Я не знаю, какую форму примет моя окончательная работа, – будет ли это новый перевод с большими комментариями, или система исторической философии, основанная на фактах и духе Библии... Я уверен, что соединение церковью между собой и затем с синагогой и пришествие Антихриста должны быть предворены появлением моего библейского труда» (С. 204). Все грезы начала 80-х годов, как видим, здесь вновь воскресают, но с новой окраской. В свете новых писем становится более понятным «присоединение»...<sup>25</sup>

*Публикация подготовлена П.Л. Гаврилюком*

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Соловьев С.М.* Из переписки Владимира Соловьева с А.А. Киреевым // Русская мысль. 1917. Июль–август. С. 135–148.
- Лопатин Л.М.* Вл.С. Соловьев и князь Е.Н. Трубецкой. Часть I // Вопросы философии и психологии. 1913. № 119. С. 339–374. С. 344.
- Флоровский Г.В.* Молодость Владимира Соловьева // Путь. 1928. №9. С. 83–88.
- Флоровский Г.В.* Тютчев и Владимир Соловьев // Путь. 1933. № 41. С. 3–24.
- В. Соловьев. Письма / Под ред. Э.Л. Радлова. Петербург: Время, 1923.

<sup>22</sup> В оригинале: «justice», т. е. «справедливость».

<sup>23</sup> Курсив добавлен Флоровским.

<sup>24</sup> Неточная цитата. В оригинале: «il n'y a dans le monde chrétien qu'un seul centre d'unité légitime et traditionnelle» – «в христианском мире существует только один центр законного и традиционного единства» (С. 199).

<sup>25</sup> На этих словах сохранившаяся часть машинописи обрывается.

[Review] V. Solovyov. Letters. Ed. E.L. Radlov.  
(Izd. «Vremya». Petersburg. 1923)  
by Georges Florovsky

## REFERENCES

Solovyov, S.M. “Iz perepiski Vladimira Solov'eva s A.A. Kireevym” [From the Vladimir Solovyov's correspondence with A.A. Kireev], *Russkaya mys'* [Russian Thought], 1917, July–August, pp. 135–148. (In Russian)

Lopatin, L.M. “Vl.S. Solov'ev i knyaz' E.N. Trubetskoi. Chast' I” [Vl.S. Solovyov and prince E.N. Trubetzkoj. Part I], *Voprosy filosofii i psikhologii* [Questions of philosophy and psychology], 1913, no 119, pp. 339–374. (In Russian)

Florovsky, G.V. “Molodost' Vladimira Solov'eva” [Vladimir Solovyov's youth], *Put'* [The Way], 1928, no 9, pp. 83–88. (In Russian)

Florovsky, G.V. “Tyutchev i Vladimir Solov'ev” [Tjutchev and Vladimir Solovyov], *Put'* [The Way], 1933, no 41, pp. 3–24. (In Russian)

*V. Solov'ev. Pis'ma* [V. Solovyov. Letters], ed. E.L. Radlov. Peterburg: Vremya Publ., 1923. (In Russian)

# РЕЦЕНЗИИ

---

*Быкова М.Ф.*

доктор философских наук, профессор Университета Северной Каролины, Райли, США, Raleigh, NC 27695, USA; почетный член Института философии Российской академии наук, ул. Волхонка, 14/1, стр. 5, Москва, 119991 Россия. E-mail: mfbykova@unity.ncsu.edu.

## Новое слово в мировом кантоведении О двуязычном издании сочинений Иммануила Канта на немецком и русском языках

**Аннотация.** Статья представляет собой аналитическую рецензию на двуязычное русско-немецкое издание важнейших сочинений Канта, осуществляемое группой кантоведов Института философии РАН совместно с немецкими коллегами. Данное издание является не только первым в истории отечественной философии, но также не имеет прецедентов на Западе. Уникальное по замыслу и по исполнению, издание – это процесс живой пульсирующей мысли, выраженной в действии. И не только потому, что издание еще продолжается, но, прежде всего, в силу того, что оно есть воплощение новейших достижений российского и западного, в частности, немецкого, кантоведения, что отражается в высочайшем профессиональном уровне переводов, а также в подробных аналитических комментариях, философски ценных предисловиях и чрезвычайно информативном справочном аппарате, которыми снабжены все тома. Обращаясь к вышедшим томам сочинений и анализируя предложенные переводы и другие вошедшие в них материалы, автор демонстрирует уникальность проекта и его значимость для отечественного и мирового кантоведения.

**Ключевые слова:** Немецкая классическая философия, Кант И., кантовская философия, российское кантоведение, Мотрошилова Н.В., Тушлинг Б., переводческо-издательская деятельность, переводы первоисточников, текстологический анализ философских текстов.

Иммануил Кант, ключевая фигура в философии XVIII–начала XIX вв., относится к числу тех мыслителей, которые не только внесли значительный вклад в философию своего времени, но и оказали существенное воздействие на сам ход ее развития. Кант навсегда изменил курс философского мышления в западноевропейской традиции.

Хотя во внешних своих проявлениях жизнь Канта была примером легендарного спокойствия и регулярности, результаты его интеллектуального труда могут без какой-либо натяжки подтвердить правоту его собственного утверждения о том, что он инициировал коперниковскую революцию в философии<sup>1</sup>.

Не берусь здесь обсуждать вопрос о том, возможно ли и до какой степени понять всю глубину кантовской мысли. Ясно одно, что «овладеть» Кантом, хотя бы отчасти постичь его философский проект возможно только на основе глубокого изучения и осмысления текстов мыслителя. Однако далеко не все способны читать Канта в оригинале, и это делает подготовку переводов работ Канта делом первостепенной важности. Переводы сочинений Канта на русский язык необходимы не только для специалистов по истории философии, но и для всех, кто желает проникнуть в «сокровищницу» философских идей «кёнигсбергского мудреца», как нарекли великого мыслителя его современники.

Отношение к кантовской мысли в России имеет не простую историю, оно неоднократно переживало политически и идеологически обусловленные периоды взлетов и падений<sup>2</sup>. Переводы сочинений Канта в той или иной форме стали публиковаться с конца 1860-х гг., и еще до революции 1917 г. основные работы мыслителя уже были доступны русскоязычному читателю. К сожалению, не все переводы были одинакового качества и многие из них требовали существенной

---

<sup>1</sup> Начиная с инаугурационной диссертации 1770 г. «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира», Кант терпеливо и последовательно разрабатывал наиболее всеобъемлющую и влиятельную философскую программу нового и новейшего времени. Его центральный тезис – что возможность человеческого познания предполагает активное участие человеческого мышления – обманчиво прост, однако его реальное содержание, а также детали его применения чрезвычайно сложны и требуют серьезных интеллектуальных усилий от тех, кто намеревается их постигнуть.

<sup>2</sup> Более подробно см.: Мотрошилова Н.В. Предисловие // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / *Immanuel Kant. Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe* / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 1. М.: Ками, 1994. С. 42–60.

переработки. Попытка такой переработки была предпринята в 1960-х гг. в шеститомном академическом издании сочинений И. Канта, подготовленном под общей редакцией признанных авторитетов отечественного кантоведения – В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги и Т.И. Ойзермана.<sup>3</sup> Выполненное по лучшим профессиональным стандартам своего времени, данное издание на протяжении нескольких десятилетий оставалось единственным русскоязычным собранием сочинений великого мыслителя. Однако активизация кантоведческой публикационной и исследовательской деятельности как в нашей стране, так и за рубежом со временем обнажила ряд существенных проблем, связанных, прежде всего, с переводом ряда кантовских терминов, концепций и понятий, имеющих важнейшее значение для понимания философских идей мыслителя. Не говоря уже о том, что само издание вскоре превратилось в библиографическую редкость. Так что для нескольких поколений наших соотечественников, – и не только для тех, кто считал знакомство с идеями Канта важным для каждого образованного человека, но и для более узкого круга исследователей, профессионально занимавшихся философией, – изучение работ Канта было затруднено<sup>4</sup>.

Читателям «Историко-философского ежегодника» нет надобности объяснять всю важность и необходимость качественных переводов первоисточников. Однако немецко-русское издание сочинений Канта<sup>5</sup>, двадцатилетие начала выпуска которого в 2014 году было отмечено публикацией очередного тома (что и послужило поводом для

<sup>3</sup> *Кант И.* Сочинения: В 6 т. / Академия наук СССР, Ин-т философии / Под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1963–1966.

<sup>4</sup> Об этом могу судить по собственному опыту. Когда в конце 70-х-начале 80-х гг. я училась на философском факультете, мы читали Канта по ксерокопии, которая передавалась из рук в руки. Естественно, что не все и не всегда имели доступ к текстам, и тогда полагались либо на записи лекций преподавателей, либо на студенческие конспекты, которые отнюдь не обязательно адекватно отражали мысли самого Канта. И в первый раз мне удалось не урывками, а полностью прочитать кантовскую «Критику чистого разума» только когда я, уже будучи аспиранткой, наконец-то получила доступ к третьему тому шеститомника Сочинений И. Канта в Библиотеке им. В.И. Ленина. А многие из трактатов Канта по практической философии я впервые прочла в немецком оригинале, так и не сумев найти тома с их русскими переводами.

<sup>5</sup> *Кант И.* Соч. на немецком и русском яз. / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Москва, 1994–2014–. Названия отдельных томов издания приведены в «Списке литературы» в конце статьи.

написания данной статьи), – это не просто новый уточненный перевод важнейших произведений философа. Перед нами первое в истории отечественной философии и не имеющее прецедентов на Западе (во всяком случае, в смысле объема и количества публикуемых работ мыслителя<sup>6</sup>) двуязычное параллельное издание основных работ Канта. Серьезные исследователи Канта не могут не быть благодарны за возможность получить издание сочинений Канта в оригинале вместе с уточненным – а в ряде случаев и совершенно новым – переводом на русский язык. Теперь с легкостью можно найти и сверить соответствующие фрагменты текста, сравнить употребление слов и выражений на немецком и русском, пользуясь параллельным расположением текста. Для читателей, владеющих немецким языком и желающих точно знать, что и как Кант писал в действительности, а не как его слова толковались и перетолковывались его последователями или критиками, появление такого издания, несомненно, является значительным событием.

Изначально заявленное в качестве четырехтомного и позже переросшее в шеститомное, собрание важнейших сочинений Канта – плод совместного труда коллектива российских и немецких философов под руководством Нелли Васильевны Мотрошиловой (Москва) и Буркхарда Тушлинга (Марбург), двух признанных авторитетов в кантоведении. На настоящий момент из шести запланированных томов опубликовано четыре полных тома и один полутом, включающие все три «Критики» Канта, основные трактаты и статьи по проблематике

---

<sup>6</sup> Насколько мне известно, существуют лишь единичные примеры двуязычных изданий отдельных произведений Канта. Так, имеется немецко-итальянское двуязычное издание «Критики чистого разума» (*Kant I. Critica della ragion pura. Testo tedesco a fronte / Zweisprachige Ausgabe: Deutsch-italienisch / Übersetzt und hrsg., mit Einführung und Anmerkungsapparat von Costantino Esposito. Milano 2004*); двуязычная «Критика практического разума» была издана в Турции (*Kant I. Pratik aklın eleştirisi / Zweisprachige Ausgabe: Deutsch-türkisch / Ankara, 1980*) и Бразилии (*Kant I. Crítica da Razão Prática / Zweisprachige Ausgabe: Deutsch-portugiesisch / Tradução, introdução e notas de Valerio Rohden. São Paulo, 2003*). Двуязычное издание работы «Прологомены ко всякой будущей метафизике» осуществлено в Турции (*Kant I. Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Gikabilecek Her metafizige Prolegomena / Zweisprachige Ausgabe: Deutsch-türkisch / Ankara 1983*). Сравнительно недавно вышло немецко-английское издание сочинения Канта «Основоположение к метафизике нравов»: *Kant I. Groundwork of the Metaphysics of Morals / A German-English Edition / Eds., trs. Mary Gregor and Jens Timmermann / Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2011*.

практической философии, написанные им в критический период, а также ключевые работы по этике.

Прежде чем обратиться к конкретным характеристикам данного издания и попытаться понять его специфику по сравнению с предшествующими русскоязычными публикациями трудов И. Канта, хочу кратко остановиться на истории возникновения самого проекта.

В интересах полной открытости должна признать свое, хотя и весьма скромное, участие в проекте на начальных стадиях работы. Мною выполнены переводы двух текстов Канта, опубликованные в первом томе<sup>7</sup>, также мне довелось в течение полугода в 1993 г. выступать в роли координатора проекта, работать в тесном сотрудничестве с исполнителями как с российской, так и с немецкой стороны. Этим объясняется мой неугасающий интерес к изданию, а также знание некоторых деталей, которые позволяют лучше понять масштаб предпринятой работы.

### Об истоках проекта, или Как все начиналось

В Предисловии к первому тому сочинений И. Канта на немецком и русском языках главный редактор проекта с российской стороны Н.В. Мотрошилова, обращаясь к вопросу об истории возникновения проекта издания, замечает: «В том, кто именно с российской и с немецкой стороны оказался причастным к возрождению [традиций сотрудничества], сыграл свою роль его величество Случай»<sup>8</sup>. Не берусь оспаривать роль Случая в нашей жизни, хочу только заметить, что если Случай и сыграл здесь свою роль, то не без профессионального участия реальных людей, которые не только высказали пожелание иметь более точные и соответствующие современному уровню мирового кантоведения русские переводы сочинений Канта, но и осуществили эти замыслы, опираясь на свой богатый исследовательский опыт.

Идея двуязычного немецко-русского издания сочинений Иммануила Канта возникла весной 1991 года во время Международного симпозиума, посвященного «Критике способности суждения» и со-

<sup>7</sup> См. статью «Что значит ориентироваться в мышлении?» (1786) и трактат «Провозглашение близкого заключения соглашения о вечном мире в философии» (1796): *Кант И.* Соч. на немецком и русском яз. Т. 1. С. 193–238, 529–557.

<sup>8</sup> *Кант И.* Соч. на немецком и русском яз. Т. 1. С. 57.

стоявшегося в Бенедиктинском монастыре Санкт-Георгенберг-Фихт (Abtei St. Georgenberg-Fiecht) в Тироле (Австрия). Инициатором проекта выступил Буркхард Тушлинг, который таким образом отреагировал на замечание Нелли Васильевны Мотрошиловой о существующей в России жгучей потребности в новых современных изданиях текстов Канта. Тушлинг предложил Мотрошиловой совместными усилиями издать в России избранные произведения Канта, причем сделать это параллельно на двух языках – практика, которая являлась абсолютно новой для обеих стран. И хотя совместное решение об издании «двухязычного Канта» было принято тогда же на тирольской встрече, прошло еще около года до того, как проект обрел более ясные очертания.

Это случилось уже в Москве, когда Б. Тушлинг приехал с визитом в Институт философии РАН. В первый же вечер Тушлинг и ряд других коллег, в той или иной степени причастных к его приему, были приглашены на дружеский ужин в неизменно гостеприимный дом Н.В. Мотрошиловой. Мне посчастливилось участвовать в той исторической беседе, где тирольская «декларация о намерениях» превратилась в многолетний немецко-российский проект по изданию основных сочинений Канта. Когда хозяин дома, Юрий Александрович Замошкин, пригласил всех не задействованных в беседе посмотреть один из классических фильмов из его славной коллекции, Тушлинг не без гордости заметил: «Вы идете *смотреть* фильм, а мы идем *делать* фильм».

И действительно, с того дня творческий проект, который он инициировал и совместно со своими российскими и немецкими коллегами так энергично и одновременно с большим трепетом воплощал в реальность, стал основным проектом последнего десятилетия его жизни. Это был тот «фильм», в который он вкладывал всю свою душу и талант. Он участвовал в подготовке каждого из томов издания, часто самолично выверяя немецкие тексты Канта и неизменно снабжая их примечаниями и аналитическими введениями или послесловиями от немецкого издателя<sup>9</sup>. И хотя последний из вышедших томов, содержащий первую часть «Метафизики нравов», именуемой в кантоведении *Rechtslehre*<sup>10</sup>, появился уже после смерти Буркхарда Тушлин-

---

<sup>9</sup> Единственным исключением является том 3, где немецкое введение написано Рудольфом Мальтером, см.: *Кант И.* Соч. на немецком и русском яз. Т. 3. С. 6–17.

<sup>10</sup> Имеется в виду книга «Die Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre (Me-

га<sup>11</sup>, в книгу вошли его детальные комментарии на *Rechtslehre*<sup>12</sup>, подготовленные на закате его жизни, когда он уже был обременен тяжелой болезнью.

Конечно, инициированный Тушлингом проект не мог бы быть реализован без помощи его немецких и российских коллег. Поэтому представляется важным, прежде всего, сказать несколько слов об участниках проекта. Начну с тех, кто участвует в проекте издания с немецкой стороны.

### Марбургская группа проекта

Символично, что в российско-немецком проекте по изданию сочинений Канта участвуют философы университета Марбурга – того интеллектуального центра, который, будучи известен своей кантианской школой, а также традициями неокантианства, являлся одним из основных пунктов активного взаимодействия культуры Германии и России в начале XX столетия<sup>13</sup>. И сегодня вновь философы Марбурга и Москвы работают вместе, объединенные идеалами просвещения и гуманизма, так неуклонно отстаиваемыми Кантом. Когда проект только начинался, «Марбургская группа» включала в себя тогда еще начинающих немецких исследователей Франца Хеспе и Ули Фогеля. Позже к проекту подключились Дитер Хюнинг и Вернер Эйлер. Основная функция «Марбургской группы» состояла в сверке немецкого текста работ Канта, а также в составлении немецких указателей терминов, которыми снабжены все тома издания. Поскольку за основу двуязычного издания взяты преимущественно тексты немецкого Академического издания Канта<sup>14</sup>, в котором в целом воспроизводится ор-

---

тафизические первоначала учения о праве)», опубликованная в 1797 г. в качестве самостоятельной первой части работы Канта «Метафизика нравов», см.: *Кант И.* Соч. на немецком и русском яз. Т. 5. Ч. 1. С. 19–476.

<sup>11</sup> Буркхард Тушлинг скончался в августе 2012 г. Его некролог опубликован в первом полутоме пятого тома двуязычного собрания сочинений Канта: *Кант И.* Соч. на немецком и русском яз. Т. 5. Ч. 1. С. 2–5.

<sup>12</sup> См.: Соч. на немецком и русском яз. Т. 5. Ч. 1. С. 477–721.

<sup>13</sup> См.: *Кант И.* Соч. на немецком и русском яз. Т. 1. С. 48–49. Подробнее о российском неокантианстве см.: *Дмитриева Н. А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М.: РОССПЭН, 2007.

<sup>14</sup> *Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. v. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, 19 Bde. Berlin: Reimer, 1900–1921; Berlin: de Gruyter, 1922ff. При ссылках на данное издание в настоящей статье я буду использовать традици-

фография и пунктуация, близкая к кантовским оригиналам, и которое до сих пор не представлено в электронном формате, задача марбургских участников проекта состояла прежде всего в том, чтобы (1) подготовить компьютерную версию текстов, а также (2) по возможности избежать архаического написания слов и выражений и тем самым сделать тексты более удобными для читателей.

Нужно подчеркнуть, что с первых дней реализации проекта марбургские кантоведы пользовались неизменной поддержкой со стороны Немецкого кантовского общества, а также Академии наук и литературы в Майнце. Наряду с Тушлингом и марбургской рабочей группой в качестве консультантов с немецкой стороны в проекте активно участвовали профессор Герхард Функе, Томас Зиибом, Рудольф Мальтер (все трое из Майнца) и Клаус Дюзинг (Кёльн). Кроме того, немецкой стороной также осуществлялась финансовая поддержка проекта. На разных этапах проекта Фонд Фольксваген (Volkswagen-Stiftung), ДААД (Deutsche Akademische Austausch Dienst) и Фонд Александра фон Гумбольдта (Alexander von Humboldt Stiftung) финансировали рабочие визиты участников немецко-русского проекта, а также отчасти дотировали публикацию томов.

Согласно первоначальному замыслу издание должно было состоять из четырех томов и включать помимо трактатов и писем, вошедших в первый (пробный) том, все три «Критики». Однако в 2006 г., после того как издание получило заслуженное признание научного сообщества, было принято решение продолжить издание и дополнить его двумя дополнительными томами, которые бы включали, по крайней мере, два других кантовских сочинения: «Метафизика нравов» и «Религия в пределах только разума». В настоящее время работа над оставшимися томами продолжается международным коллективом издателей, теперь в несколько измененном составе с немецкой стороны. Функцию главного редактора двуязычного издания с немецкой стороны взял на себя Бернд Дёрфлингер, кантовед из Трира, с которым продолжают сотрудничать Д. Хюнинг и Ф. Хеспе. На очереди издание второго полутома пятого тома, который будет включать в себя вторую часть «Метафизики нравов».

## Московская группа проекта

Выше я попыталась дать читателю представление о вкладе в проект немецкой стороны, и прежде всего Б. Тушлинга и его марбургских коллег. Сейчас хочу привлечь внимание читателей к деятельности российских философов-кантоведов, на чью долю выпала ответственная и наиболее трудоемкая часть работы – сверка старых и подготовка новых переводов, составление детальных комментариев и научного аппарата издания, а также написание обширных введений и послесловий, которые бы отражали специфику восприятия и интерпретации конкретных идей Канта в России и тем самым позволяли бы русскоязычному читателю лучше понять замысел и основные результаты его философии.

Следует отметить, что, в отличие от «Марбургской группы», для каждого члена которой работа над кантовским проектом была или является его основной деятельностью, если не полностью, то частично оплачиваемой из бюджета проекта, то российские кантоведы участвуют в проекте практически на добровольных началах, ибо работа по изданию Канта вовсе не входит в перечень их «официальных» профессиональных обязанностей. Они делают это скорее по зову сердца и разума, понимая всю значимость двуязычного издания не только для нынешнего, но и для будущих поколений историков философии и всех тех, кто интересуется идеями Канта.

Как уже отмечалось, главным редактором издания с российской стороны является Н.В. Мотрошилова, на чьи плечи легла основная тяжесть координирования деятельности всего коллектива, а также львиная доля переводческой, авторской и редакторской работы. Наряду с общим руководством проекта, она подготовила новую редакцию переводов «Критики чистого разума»,<sup>15</sup> «Критики способности суждения»<sup>16</sup> и *Rechtslehre*,<sup>17</sup> а также снабдила их обширными комментариями. Кроме того, она – автор вступительной статьи к первому тому издания, соавтор послесловия (совместно с А.Н. Кругловым) к первому полутому пятого тома, а также (совместно с Т.Б. Длугач) послесловия ко второму и четвертому томам. Н.В. Мотрошилова и Т.Б. Длугач являются со-издателями второго и четвертого томов сочинений, и, помимо чисто редакторской деятельности, их работа

<sup>15</sup> См.: *Кант И.* Соч. на немецком и русском яз. Т. 2. Кн. 1–2.

<sup>16</sup> См.: *Кант И.* Соч. на немецком и русском яз. Т. 4.

<sup>17</sup> См.: *Кант И.* Соч. на немецком и русском яз. Т. 5. 1.

включала в себя подготовку научного аппарата (в частности, именно го и предметного указателей) на немецком и русском языках.

Третий том издания подготовлен Э.Ю. Соловьевым и А.К. Судаковым, которые, наряду с новыми или заново сверенными и уточненными старыми переводами «Критики практического разума» (Э.Ю. Соловьев) и «Основоположения к метафизике нравов» (А.К. Судаков) также снабдили том примечаниями и комментариями. Перу Э.Ю. Соловьева принадлежит вступительная статья к тому<sup>18</sup>. А.К. Судаков и А.Н. Круглов являются соредакторами последнего из вышедших томов издания (т. 5, ч. 1), который также включает послесловие А.Н. Круглова<sup>19</sup>. Первый том издания сам по себе являлся пробным проектом (pilot project) или, как его иногда называли, «нулевым томом» издания, цель которого, в дополнение к чисто философским задачам, состояла в том, чтобы выяснить, насколько реализуем проект «двухязычного Канта» и что для этого требуется. Поэтому в подготовке текстов для первого тома принимал участие широкий коллектив исследователей, в число которых, наряду с упомянутыми выше кантоведами, с российской стороны также входили академик Т.И. Ойзерман, В.А. Жучков, Ц.Г. Арзаканян и М.Ф. Быкова. Большинство российских философов, занятых в проекте – сотрудники Института философии РАН. Следует особо подчеркнуть значительную роль Института философии, который всесторонне способствует успеху проекта, оказывая поддержку своим сотрудникам, участникам авторского коллектива.

## О переводах

Философская переводческая деятельность – особая тема, которая заслуживает специально внимания. Здесь я хочу лишь заметить, что наличие перевода не всегда гарантирует его качество и многие имеющиеся – как старые, так и недавно появившиеся – переводы классических текстов требуют серьезной переработки, хотя бы потому, что они не всегда отражают современный уровень философских

---

<sup>18</sup> Соловьев Э.Ю. К истории русских переводов основных морально-философских сочинений Канта // *Кант И.* Соч. на немецком и русском яз. Т. 3. С. 19–35.

<sup>19</sup> Круглов А.Н. Ранняя рецепция «Первых метафизических оснований учения о праве» Канта в России (конец XVIII – первая половина XIX веков) // *Кант И.* Соч. на немецком и русском яз. Т. 5. Ч. 1. С. 722–825.

исследований, не говоря уже о языковых и стилистических проблемах, которые часто ведут к искажению самого содержания оригинала. В этом смысле переводы, подготовленные для двуязычного издания Канта, являются редким исключением. Предельно ясный и в то же время не упрощающий содержание, язык, четкая логическая структура предложений, прекрасная стилистика, – вот основные отличительные черты предлагаемых переводов. И это поистине достижение, особенно если вспомнить, каким языком сам Кант излагал свои порой довольно замысловатые философские идеи.

Не секрет, что язык Канта чрезвычайно тяжеловесен и сложен по своей структуре. Это объясняется также и проблемами развития самого немецкого языка как языка философии. Дело в том, что в период, непосредственно предшествующий Канту, академическими философскими языками все еще оставались латынь и французский, и все более или менее значительные философские произведения, как правило, писались на этих языках. И хотя Христиан Вольф (1679–1754) уже стал писать свои труды по логике и метафизике на родном немецком, философский немецкий язык существовал лишь в «зародышевом» состоянии и его понятийный аппарат не был достаточно развит. Естественно, что Канта, который в своих работах активно пользовался символизмом философского языка и для которого имело значение тонкое различие между специфическими терминами и понятиями, такое состояние языка удовлетворить не могло. Поэтому его сочинения отражают не только процесс развития философской мысли, но также и процесс формирования немецкого языка как языка философии. Это отчасти объясняет, почему Кант пишет столь длинными предложениями, включающими многочисленными поясняющие слова, выражения и т. д.

Чтение Канта действительно может быть безумно трудным и напряженным, особенно для современных читателей. Его запутанные предложения, хотя иногда и очень вдохновляющие, могут быть сдерживающим фактором в постижении глубины его идей. Данная трудность существовала и для немецкоязычных читателей в дни Канта. Мозес Мендельсон (1729–1786) называл кантовскую первую «Критику» книгой «потребляющей всю энергию нервов». Я сомневаюсь, что ряд кантовских понятий, таких как «Begehungsvermögen», «Triebfeder» или даже всем известное «Ding an sich selbst», вызывали признание даже со стороны обожателей Канта. Одним из свидетельств, насколько сложным и трудно преодолимым представлялся язык Кан-

та его современникам, является замечание его старого школьного друга Иоганна Генриха Влёмера (Johann Heinrich Wlömer). Когда однажды Кант спросил своего друга, читал ли тот какое-либо из его сочинений, Влёмер заметил: «О, конечно, и я делал бы это чаще, но у меня закончились пальцы» – «Как это?» удивился Кант. «Дорогой друг», объяснял Влёмер, «твой стиль письма настолько переполнен всевозможными скобками и оговорками, которые я должен постоянно иметь в виду, что [при чтении] я помещаю мой один палец на первую [скобку], мой второй палец на вторую, потом на третью, четвертую, и прежде чем я переворачиваю страницу все мои пальцы уже использованы»<sup>20</sup>.

Полагаю, что предложенные в двуязычном издании Канта переводы значительно облегчили бы страдания Влёмера. Вместо того, чтобы имитировать структуру и стилистику языка Канта – наиболее распространенный прием, применяемый во многих известных русско- и англоязычных переводах сочинений Канта<sup>21</sup> – предложенные переводы, наоборот, превращают тексты Канта в более удобочитаемые, добиваясь этого, например, путем разбивки длинных предложений на несколько коротких. Данные переводы отличаются четкостью языка и предельной ясностью формулировок, что делает замысловатые тексты Канта доступными не только для специалистов-кантоведов, но и для широкого читателя. При этом глубокие оттенки кантовского философствования сохраняются во всей своей полноте. Одновременно переводчикам удается воспроизвести всю гамму порой весьма изощренных терминологических различий, что само по себе вовсе не простое дело.

Исключительная точность и максимальная аккуратность новых и откорректированных переводов заслуживает особого упоминания. Приведу несколько примеров. Первое, на что хотелось бы обратить внимание, это перевод названия одного из важнейших этических сочинений Канта: «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten».<sup>22</sup> В издании 1965 г. оно было переведено как «Основы метафизики нравственности». Во Введении к тому «двуязычного Канта» Э.Ю. Соловьев по

---

<sup>20</sup> См.: *Kant I. Correspondence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 615. (Этот анекдотичный случай изложен в письме Цельтера (Zelter) к Гёте; письмо датировано 4-6 декабря, 1825 г.).

<sup>21</sup> То же самое можно сказать и о многих, в том числе и новейших, русскоязычных переводах произведений Фихте и Гегеля.

<sup>22</sup> См.: *Кант II*. Соч. на немецком и русском яз. Т. 3.

этому поводу замечает: «Неверна уже сама русская версия названия, ... где, если обратиться к немецкому языку, “Grundlegung” заменено на “Grundlagen”, а “Sitten” на “Sittlichkeit”»<sup>23</sup> Соглашаясь с высказанным замечанием, хочу также обратить внимание на два следующих момента. По моему мнению, новый перевод названия – «Основоположение к метафизике нравов» – не только является более точным в языковом смысле, но также единственно верно представляет собственно кантовскую позицию. Это прежде всего относится к тому факту, что «Grundlegung» употребляется в оригинале в единичном числе. И транслирование его как «основы», во множественном числе, искажает сам замысел Канта. Ибо важная часть кантовской теории состоит именно в том, что имеется *одно единственное* основание для различных принципов долга, обобщенных и обоснованных в метафизике нравов; и этим основанием является категорический императив.

Другой момент, который мне представляется одинаково важным – это значение немецкого предлога «zur» в оригинальном названии сочинения Канта. В отличие от предыдущего перевода названия, в котором «zur» выражалось простым склонением падежа существительного, в новом переводе оно передается русским предлогом «к», что является чрезвычайно важным уточнением. Достаточно вспомнить замечание самого Канта о том, что «Основоположение...» является самостоятельным произведением.<sup>24</sup> Иными словами, это «фундамент» для книги или *осново-положение к* книге, которая еще должна быть написана. Для некоторых читателей данное замечание может показаться излишним и касающимся чисто лингвистических проблем или предпочтений. Однако в действительности «zur» сообщает нам нечто важное о структуре теории Канта. И это «важное» состоит в том, что «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» является необходимым основанием (основоположением) к различным типам долга, которые объяснены в более позднем сочинении.

Второй пример касается уточнения существенной для понимания идей Канта терминологии. Хочу обратить внимание читателей на предложенный Н.В. Мотрошиловой новый перевод одного из центральных кантовских терминов «Ding an sich selbst», который, как известно, в русскоязычных изданиях Канта советского периода переводился как «вещь в себе». Мотрошилова полагает, и, как мне кажется,

<sup>23</sup> Кант И. Соч. на немецком и русском яз. С. 29.

<sup>24</sup> См. Kant I. Akademie-Ausgabe. Bd. 4. S. 391 (Соч. на немецком и русском яз. Т. 3. С. 55.)

вполне оправданно, что тот смысл, который Кант вкладывал в понятие «Ding an sich selbst» более точно можно передать оборотом «вещь сама по себе». Эту позицию она аргументированно обосновывает в своих подробных Комментариях к ее новой редакции перевода «Критики чистого разума». <sup>25</sup> Она обращает внимание на две важные детали. Она показывает, что в формуле «вещь в себе», во-первых, полностью отсутствует какое-либо упоминание о «selbst», которое имеет важное смысло-созидающее значение в оригинальном термине Канта, и, во-вторых, предлог «an» толкуется в значении «in», что полностью меняет смысл самого выражения.

К этому я хотела бы добавить еще одно соображение в пользу предложенного нового перевода «Ding an sich selbst». Вспомним, что в «Критике чистого разума» Кант пытался объяснить вещи сами по себе, как они должны были бы *мыслиться*, прежде чем они воздействовали на нас, или точнее, прежде чем они стали предметом нашей чувственности: «способность чувственного созерцания есть, собственно, только восприимчивость, [т. е.] способность определенным образом подвергаться аффицированию посредством представлений» <sup>26</sup>. Иными словами, когда Кант говорит о Ding an sich selbst, он обращается не к вопросу о том, *как* вещь существует «в себе» (онтологически). Вместо этого он стремится найти не-метафизический («методологический» и эпистемологический) способ, с помощью которого можно было бы (по)знать каковой является вещь до того, как она начинает «влиять» на нас («аффицировать») через нашу интуицию, т.е. *что* есть вещь как таковая вне нашей чувственности <sup>27</sup>. В этом смысле перевод «Ding an sich selbst» с помощью оборота «вещь сама по себе» является не только наиболее уместным, но он более точно выражает то содержание, которое сам Кант вкладывает в данное понятие.

Говоря о комментариях, которыми снабжены переводы всех основных сочинений Канта, вошедших в двуязычное издание, нельзя не

<sup>25</sup> См. *Кант И.* Соч. на немецком и русском яз. Т. 2. С. 699–715, см. тж.: Т. 5. Ч. 1. С. 997, где то же обоснование приводится в сжатой форме.

<sup>26</sup> *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft, A494 / B522 (Соч. на немецком и русском яз. Т. 2. 1. С. 653).

<sup>27</sup> «И гордое имя онтологии, притязавшей на то, чтобы давать синтетические познания a priori о вещах вообще в виде систематического учения ... должно быть заменено скромным именем простой аналитики чистого разума» (*Kant I.* Kritik der reinen Vernunft, A2474 / B303 (Соч. на немецком и русском яз. Т. 2. Кн. 1. С. 401).

отметить их детальность и основательность. Здесь не только досконально объясняется выбор перевода основных терминов, но также разбираются терминологические оттенки, важные для понимания как замысла всего философского учения Канта, так и его конкретных работ. Для тех, кто владеет немецким (не обязательно тем немецким, на котором писал Кант), комментарии, а также замечания издателей являются важным источником интересной и полезной информации, например, об обычных немецких словах и выражениях, значение которых изменилось со времен Канта, или о таких, которые приобрели новые, ранее не используемые философские коннотации. Кроме того, двуязычные указатели имен и основных терминов чрезвычайно полезны для читателя любого уровня подготовки.

### **О редакторской и авторской работе**

Особо хочется отметить уровень статей предисловий, введений и послесловий, написанных редакторами конкретных томов «двуязычного Канта». Сказать, что эти тексты выполнены на высоком профессиональном уровне отнюдь не достаточно. Мы имеем здесь дело с интереснейшими кантоведческими исследованиями, посвященными специфическим проблемам, которые Кант обсуждает и решает в том или ином сочинении. Являясь результатом длительной и кропотливой научной работы, тексты статей представляют огромный философский и историко-философский интерес и являются ярким свидетельством высокого уровня современного отечественного кантоведения. Их главное, хотя и не единственное, достоинство состоит в том, что они реконструируют для читателя содержание и динамику кантовской мысли, оставаясь верными как букве, так и духу работ Канта. Причем данная реконструкция является одновременно исторической и интеллектуальной. Исторической в том смысле, что Кант и его идеи рассматриваются в контексте той исторической и философской традиции, в которой жил и работал сам мыслитель. Интеллектуальная реконструкция позволяет понять замысел и содержание того или иного кантовского произведения в контексте его философского проекта в целом, а также с точки зрения тех специфических задач, которые он решал на том или ином этапе своего творчества. Кроме того, ряд предисловий специально посвящены истории отече-

ственного кантоведения, начиная с 1805 г. и вплоть до наших дней<sup>28</sup>. Эти исследования должны привлечь внимание не только философов, но и историков культуры, а также других специалистов в области интеллектуальной истории России.

\* \* \*

В заключение мне хотелось бы высказать предложение о переименовании издания «двужычного Канта» в *академическое* немецко-русское издание основных сочинений великого мыслителя. Полагаю, что те стандарты, которые применяются при его подготовке, полностью соответствуют требованиям академического издания. Также мне представляется целесообразным начать переиздание вышедших ранее томов, внося некоторые уточнения в изданные тексты переводов (особенно это касается первого тома, тексты которого требуют доработки). Мне думается, что переиздание необходимо хотя бы с той точки зрения, что ряд томов издания уже стали библиографической редкостью. Кроме того, поскольку за прошедшие годы у издания сменились три издательства<sup>29</sup>, изданные тома несколько различаются как по своей структуре, так и по подаче материала и нуждаются в унифицировании.

Значение двуязычного немецко-русское издания основных сочинений Канта трудно переоценить. Оно есть воплощение новейших достижений отечественного и западного, в особенности немецкого, кантоведения, что отражается в высочайшем профессиональном уровне переводов, а также в подробных аналитических комментариях, философски ценных предисловиях и чрезвычайно информативном справочном аппарате, которыми снабжены все тома. При столь кратком объеме рецензии нет возможности осветить все детали издания. Поэтому здесь мне хотелось дать лишь общую, во многом, быть может, предварительную информацию об издании, с тем чтобы привлечь к нему внимание потенциальных читателей, а также начать разговор о современном состоянии дел как в отечественной историко-философской науке, в частности в кантоведении, так и в переводческо-издательской деятельности. Надеюсь, что мои заметки внесут свой посильный вклад в эту дискуссию.

---

<sup>28</sup> См.: Соч. на немецком и русском яз. Т. 1. С. 42–71; Т. 5. Ч. 1. С. 723–970.

<sup>29</sup> Первый том был издан в издательстве «Ками Групп», последующие три тома – в издательстве «Наука», пятый том был подготовлен в сотрудничестве с издательством «Канон+РООИ Реабилитация».

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. v. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 19 Bde. Berlin: Reimer, 1900–1921; Berlin: de Gruyter, 1922ff.

*Kant I.* Correspondence. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

*Kant I.* Crítica da Razão Prática / Zweisprachige Ausgabe: Deutsch-portugiesisch / Tradução, introdução e notas de Valerio Rohden. São Paulo, 2003.

*Kant I.* Critica della ragion pura. Testo tedesco a fronte / Zweisprachige Ausgabe: Deutsch-italienisch / Übersetzt und hrsg., mit Einführung und Anmerkungsapparat von Costantino Esposito. Milano, 2004.

*Kant I.* De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. v. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 19 Bde. Berlin: Reimer, 1900–1921; Berlin: de Gruyter, 1922ff. Bd. 2. S. 358–420.

*Kant I.* Groundwork of the Metaphysics of Morals / A German-English Edition / Eds., trs. M. Gregor and J. Timmermann / Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2011.

*Kant I.* Pratik aklin eleştirisi / Zweisprachige Ausgabe: Deutsch-türkisch. Ankara, 1980.

*Кант И.* Сочинения: В 6 томах / Под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1963–1966.

*Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. 1. Трактаты и статьи (1764–1796) / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: Ками, 1994.

*Кант И.* Сочинения на немецком и русском яз. Т. 2. Кн. 1–2. Критика чистого разума / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга, Т.Б. Длугач, У. Фогеля. М.: Наука, 2001.

*Кант И.* Сочинения на немецком и русском яз. Т. 3. Основоположение к метафизике нравов. Критика практического разума / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга, Э.Ю. Соловьева, А.К. Судакова. М.: Наука, 1997.

*Кант И.* Сочинения на немецком и русском яз. Т. 4. Критика способности суждения. Первое введение в «Критику способности суждения» / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга, Т.Б. Длугач, У. Фогеля. М.: Наука, 2006.

*Кант И.* Сочинения на немецком и русском яз. Т. 5. Ч. 1. Метафизика нравов, часть первая. Учение о праве / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга, А.Н. Круглова, Э.Ю. Соловьева. М.: Канон+, 2014.

*Дмитриева Н. А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М.: РОССПЭН, 2007.

*Круглов А.Н.* Ранняя рецепция «Первых метафизических оснований учения о праве» Канта в России (конец XVIII – первая половина XIX веков) // *Кант И.* Соч. на немецком и русском яз. Т. 5. Ч. 1. М., 2014. С. 722–825.

*Мотрошилова Н.В.* Предисловие // Кант И. Соч. на немецком и русском яз. / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 1. М.: Ками, 1994. С. 42–60.

*Соловьев Э.Ю.* К истории русских переводов основных морально-философских сочинений Канта // *Кант И.* Соч. на немецком и русском яз. Т. 3. М., 1997. С. 19–35.

### Bykova Marina

DSc in philosophy, professor at the North Carolina State University, Raleigh, NC 27695, USA; honorary member at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Volkhonka, 14/1, bld. 5, Moscow, 119991. E-mail: mfbykova@unity.ncsu.edu.

#### **A Pioneering Contribution to the World Kant Scholarship. On the Russian-German bilingual Edition of Immanuel Kant's Works**

The article is an analytic review of the Russian-German bilingual edition of Kant's key works that is carried out by a group of Kant scholars from the Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences in collaboration with their German colleagues. This Kant edition is not only the first of its kind in Russia, but it also has no precedent in the West. Unique in both its conception and execution, the edition represents the living pulsing thought in action. And this is not only because the edition still continues, but primarily due to the fact that this publication reflects the latest achievements of the Russian and German Kant scholarship, which is revealed through the detailed analytical commentary, philosophically valuable introductions and the extremely informative bilingual Indexes of Key Terms that are included in each of the volumes. Focusing on the volumes published to date and examining translations and other materials contained therein, the author shows a uniqueness of the project and its significance for Kant studies in Russia and beyond.

**Keywords:** Classical German philosophy, Kant, Kant's philosophy, Russian Kant studies, Nelly Motroshilova, Burkhard Tuschling, translation of primary sources, editing and publishing, textual/text-linguistic analysis of philosophy texts

### REFERENCES

*Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 19 Bde. Berlin: Reimer, 1900–1921; Berlin: de Gruyter, 1922ff.

Kant, I. “De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis”, in: *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 19 Bde. Bd. 2. Berlin: Reimer, 1900–1921; Berlin: de Gruyter, 1922ff, S. 358–420.

Kant, I. *Crítica da Razão Prática*, Zweisprachige Ausgabe: Deutsch-portugiesisch, tradução, introdução e notas de Valerio Rohden. São Paulo, 2003.

Kant, I. *Crítica della ragion pura. Testo tedesco a fronte*, Zweisprachige Ausgabe: Deutsch-italienisch, übersetzt und hrsg., mit Einführung und Anmerkungsapparat von Costantino Esposito. Milano, 2004.

Kant, I. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, A German-English Edition, eds., trs. M. Gregor and J. Timmermann. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2011.

Kant, I. *Pratik aklın eleştirisi*, Zweisprachige Ausgabe: Deutsch-türkisch. Ankara, 1980.

Kant, I. *Sochineniya: V 6 t.* [Works. In 6 vols.], ed. V.F. Asmus, A.V. Gulyga, T. I. Oizerman. Moscow: Mysl' Publ., 1963–1966.

Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh. T. 1. Traktaty i stat'i (1764–1796)* [Works in German and Russian. Vol. 1. Treatises and articles (1764–1796)], ed. N.V. Motroshilova, B. Tushling. Moscow: Kami Publ., 1994.

Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh. T. 2. Kn. 1-2. Kritika chistogo razuma* [Works in German and Russian. Vol. 2. Books 1–2. Critique of Pure Reason], ed. N.V. Motroshilova, B. Tushling, T.B. Dlugach, U. Fogel. Moscow: Nauka Publ., 2001.

Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh. T. 3. Osnovopolozhenie k metafizike nravov. Kritika prakticheskogo razum* [Works in German and Russian. Vol. 3. Foundations of the Metaphysics of Morals. Critique of Practical Reason], ed. N.V. Motroshilova, B. Tushling, E.Yu. Solov'ev, A.K. Sudakov. Moscow: Nauka Publ., 1997.

Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh. T. 4. Kritika sposobnosti suzhdeniya. Pervoe vvedenie v «Kritiku sposobnosti suzhdeniya»* [Works in German and Russian. Vol. 4. Critique of Judgement. The 1st Introduction in “Critique of Judgement”], ed. N.V. Motroshilova, B. Tushling, T.B. Dlugach, U. Fogel. Moscow: Nauka Publ., 2006.

Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh. T. 5. Ch. 1. Metafizika nravov, chast' pervaya. Uchenie o prave* [Works in German and Russian. Vol. 5. Part 1. Metaphysics of Morals. Part 1. Theory of Law], ed. N.V. Motroshilova, B. Tushling, A.N. Kruglov, E.Yu. Solov'ev. Moscow: Kanon + ROOI Reabilitatsiya Publ., 2014.

Dmitrieva, N.A. *Russkoe neokantianstvo: «Marburg» v Rossii. Istoriko-filosofskie ocherki* [Russian Neo-Kantianism: “Marburg” in Russian. Historical and philosophical essays]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2007.

Kruglov, A.N. “Rannyya retseptsiya «Pervykh metafizicheskikh osnovanii ucheniya o prave» Kanta v Rossii (konets 18 – pervaya polovina 19 vekov)” [The Early Reception in Russia of Kant's "First Metaphysical Foundations of the Rechtslehre" (the End of the 18th -the First Half of the 19th Century)], in: Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian], ed. N.V. Motroshilova, B. Tushling, A.N. Kruglov, E.Yu. Solov'ev. Vol. 5. Part 1. Moscow: Kanon + ROOI Reabilitatsiya Publ., 2014, S. 722–825.

Motroshilova, N.V. “Predislovie” [Foreword], in: Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian], ed. N.V. Motroshilova, B. Tushling. T. 1. Moscow: Kami Publ., 1994, S. 42–60.

Solov'ev, E.Yu. “K istorii russkikh perevodov osnovnykh moral'no-filosofskikh sochinenii Kanta” [On the History of the Russian Translations of Kant's Major Works on Moral Philosophy], in: Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian], ed. N.V. Motroshilova, B. Tushling. T. 3. Moscow: Nauka Publ., 1997, S. 19–35.

## Новые исследования и переводы по историко-философской тематике, опубликованные на русском языке в 2013 году\*

### Список сокращений

Вестн. ВГУ – Вестник Воронежского гос. университета. Сер. Философия. Воронеж.

Вестн. ВолГУ – Вестник Волгоградского гос. университета. Сер. Философия. Социология и социальные отношения. Волгоград.

Вестн. ЛГУ – Вестник Ленинградского гос. университета им. А.С. Пушкина: Научный журнал. Том 2. Философия. Санкт-Петербург; Пушкин.

Вестн. МГУ – Вестник Московского университета им. М.В. Ломоносова. Сер. 7. Философия. Москва.

Вестн. НГУ – Вестник Новосибирского гос. университета. Сер. Философия и право. Новосибирск.

Вестн. ПСТГУ – Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1. Богословие. Философия. Москва.

Вестн. РГГУ – Вестник Российского гос. гуманитарного университета. Сер. Философия: Социология. Москва.

Вестн. РУДН – Вестник Российского университета Дружбы народов. Сер. Философия. Москва.

Вестн. РХГА – Вестник Российской христианской академии. Санкт-Петербург.

Вестн. СПбГУ – Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. Философия, политология, социология, психология, право, международные отношения. Санкт-Петербург.

Вестн. ТГУ – Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. Томск.

Индоевроп. языкознание и классич. традиция–XVII – Индоевропейское

---

\* Настоящая Библиография включает новые исследования по историко-философской тематике, а также новые переводы и рецензии, опубликованные в 2013 году в России на русском языке. В Библиографию не включаются переиздания, статьи в словарях и энциклопедиях, публикации в форме тезисов и небольшие заметки. – *Прим. отв. редактора.*

языкознание и классическая традиция—XVII (Чтения памяти И.М. Тронского, 24-26 июня 2013 г.) / Отв. ред. Н.Н. Казанский. СПб.: Наука, 2013.

ИФЕ'2012 – Историко-философский ежегодник'2012 / Ин-т философии РАН / Отв. ред. М.А. Солопова. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2013.

Мысль – Мысль: Журнал Петербургского философского общества / СПбГУ. Санкт-Петербург.

Символ. № 63 – Символ. 2013. № 63. Духовная культура Нидерландов и Северной Германии XIV–XVII веков / Сост. М.Л.Хорьков. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2013. – 359 с.

EINAI – EINAI. Проблемы философии и теологии / Научно-образовательный центр проблем философии, религии, культуры ГУАП (Санкт-Петербургский гос. университет аэрокосмического приборостроения), Санкт-Петербург. Периодическое сетевое издание: www.einai.ru.

Horizon – Horizon. Феноменологические исследования / Центр феноменологии и герменевтики философского ф-та СПбГУ. Санкт-Петербург.

ΣΧΟΛΗ – ΣΧΟΛΗ [Scholae]. Философское антиковедение и классическая традиция / Центр изучения древней философии и классической традиции. Новосибирск.

Verbum. Вып. 15 – Verbum. Вып. 15. Реформация Мартина Лютера в горизонте европейской философии и культуры. Альманах / Под ред. О.Э. Душина. СПб.: СПбГУ, 2013.

ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ – ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В.В. Петрова. Москва, 2013. 880 с.

## МЕТОДОЛОГИЯ, ТЕОРИЯ, ИСТОРИОГРАФИЯ, ТЕМАТИЧЕСКИЕ СБОРНИКИ

*Ванчугов В.В.* О действиях и намерениях историка философии в прошлом и настоящем // Филос. журнал. 2013. № 1(10). С. 5–22.

*Визгин В.П.* К обновлению истории философии: размышление ad hoc // Филос. журнал. 2013. № 2 (11). С. 70–82.

Историко-философский ежегодник 2012/ РАН. Ин-т философии. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013.

*Коротких В.И.* Классическая философия в современной культуре. М.: ИНФРА-М., 2013.

*Кошарный В.П.* Социологический подход к истории философии (Е.В. Де Роберти) // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2013. № 2 (26). С. 43–48.

*Смирнов И.П.* История мысли – история философии: проблема дифференциации // Филос. науки. 2013. № 4. С. 8–19.

## ФИЛОСОФИЯ АНТИЧНОСТИ И СРЕДНИХ ВЕКОВ

ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В.В. Петрова. Москва, 2013. 880 с.

PLATONOPOLIS: Философское антиковедение как междисциплинарный синтез философских, исторических и филологических исследований: материалы VIII летней молодежной науч. школы / Под ред. А.В. Цыба. СПб.: Скифия-принт, 2013. 232 с.

Аванесов С.С. Стоическая философия человеческого удела: пантеизм и самоубийство // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2013. № 5 (133). С. 9–16.

Аванесов С.С. Термин ἀξία в «Гиппархе» // ΣΧΟΛΗ. 2013. Т. 7. № 2. С. 312–317.

Алиева О.В. «Сократический протрептик» и образ Оригена в «Благодарственной речи» // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 2. С. 237–245.

[Аноним]. Об общей природе и Троице / Пер. с греч. Т.А. Щукина // ΕΙΝΑΙ. 2013. № 1-2 (Т. 3-4). С. 371–376.

Альмова Е.В. Был ли Горгий софистом: Горгий, Платон, Доддс // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. № 3. С. 88–96.

Апресян Р.Г. Нравоперемена Ахилла: Истоки морали в архаическом обществе (на материале Гомеровского эпоса). М.: Альфа-М, 2013. 223 с.

Артемов Т.М. Интеллектуальная интуиция в философии и математике от Платона до Канта // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 291–298.

Афонасин Е.В. Демиург в античной космогонии // ΣΧΟΛΗ. 2013. Т. 7. № 1. С. 69–108.

Афонасин Е.В. Порфирий об одушевлении эмбриона // ΣΧΟΛΗ. 2013. Т. 7. № 1. С. 174–236.

Афонасина А.С. Трактат Тимея Локрского «О природе космоса и души» // ΣΧΟΛΗ. 2013. Т. 7. № 1. С. 109–173.

Балалыкин Д.А., Щеглов А.П., Шок Н.П. Натурфилософская традиция античного естествознания и Александрийская школа в III в. Ч. III // Философия науки. 2013. № 4 (59). С. 136–152.

Беневич Г.И. Апперцепция полемики Прокла Диадокха с Плотинином о материи и зле в Corpus Aegeraticum // ΕΙΝΑΙ. 2013. № 1-2 (Т. 3-4). С. 309–335.

Беневич Г.И. Об отсутствии проαιρέσις у богов в неоплатонизме и параллель в христианской мысли // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. № 3. С. 143–148.

Берестов И.В. Интерпретация аргумента Зенона Элейского «Против множественности сущего» (29 В 2 ДК) и его контекст // Ценности и смыслы. 2013. № 3 (25). С. 99–108.

Бирюков Д.С. Об аристотелевских категориях «возможность», «действительность», «движение» в контексте комментаторских и полемических со-

чинений Иоанна Филопона // Вестн. ЛГУ. 2013. № 1. С. 40–51.

*Бирюков Д.С.* Представления в области естествознания и тема научного познания у Климента Александрийского в интеллектуальном контексте эпохи // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 109–117.

*Бондарко Н.А.* Об авторстве вставок в рукописной традиции Давида Аугсбургского // Индоевроп. языковедение и классич. традиция–XVII. СПб., 2013. С. 89–106.

*Борисов С.Н., Римский В.П.* Тертуллиан, медиа и трансгуманизм: онтология свободы и антропология насилия в постсекулярном мире // Научные ведомости БелГУ. 2013. № 2 (145). Вып. 23. С. 5–18.

*Боричевский И.А.* Папирус Филодема // Вопр. философии. 2013. № 3. С. 122–131.

*Братухина Л.В., Братухин А.Ю.* Экфрасис Климента Александрийского // Индоевроп. языковедение и классич. традиция–XVII. СПб., 2013. С. 119–128.

*Братухин А.Ю.* ΔΥΛΙΣΜΟΣ в Clem. Alex. Paed. I, 6, 32, 1 // Индоевроп. языковедение и классич. традиция–XVII. СПб., 2013. С. 129–136.

*Бровкин В.В.* Эпикур о естественных, но не необходимых желаниях // Вестн. НГУ. 2013. Т. 11. № 1. С. 138–143.

*Бровкин В.В.* Эпикур о не естественных и не необходимых желаниях // Вестн. НГУ. 2013. Т. 11. № 2. С. 126–132.

*Бугай Д.В.* «Справедливость» в платоновских диалогах «Апология Сократа» и «Критон» // Вопр. философии. 2013. № 1. С. 123–134.

*Бычков В.В.* Учение о символе автора «Ареопагитик» (эстетический аспект) // Древняя Русь: Вопр. медиевистики. Март 2013. № 1 (51). С. 62–84.

*Варламова М.Н.* Понятие сложности у Аристотеля. От элемента к организму // EINA1. 2013. № 1–2 (Т. 3–4). С. 290–308.

*Вевюрко И.С.* Парменид у истоков философии религии в античности // Вестн. ПСТГУ. 2013. № 46 (2). С. 55–69.

*Винюкова А.К.* Убывание логоса: от Гераклита к Аристотелю // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. № 4. С. 139–144.

*Волкова Н.П.* Учение о двух мировых душах Плутарха Херонейского. Предисловие к публикации первой части трактата «О возникновении души в Тимее» // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. М., 2013. С. 721–735.

*Вольф М.Н.* «Менон» и парадокс поиска: интерпретации метода познания // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. № 3. С. 53–60.

*Вольф М.Н.* Основания аргументации в раннегреческой философии: аналогия как тип аргументации // Вестн. НГУ. 2013. Т. 11. № 2. С. 110–119.

*Вольф М., Бутаков П., Берестов И.* Аналитическая история античной философии // Sententiae. 2013. № 1 (28). С. 96–108.

*Вольф М.Н., Горан В.П.* От рациональности раннегреческой философии к стоическому рационализму // Вопр. философии. 2013. № 8. С. 34–41.

*Воронцов С.А.* Философемы в первой книге «Дифференций» Исидора Севильского // Вестн. ПСТГУ. 2013. Вып. 6 (50). С. 27–45.

*Гараджа А.В., Протопопова И.А.* Химера, лев и «внутренний человек»: коптский перевод Платона (NH VI, v — Государство 588b1–589b6) // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. № 3. С. 9–18.

*Герт Гроте.* Трактат о четырех родах предметов размышления / Пер. с лат. *Т.Ю. Бородай* // Символ. 2013. № 63. С. 26–76.

*Глухов А.А.* Политический смысл диалектики // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. № 3. С. 19–27.

*Глухов А.А.* Постановка проблемы справедливости в «Государстве» Платона // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. М., 2013. С. 123–146.

*Гончарко О.Ю.* Диалог и псевдиалог как форма изложения аристотелевской логики в Византии // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 224–230.

*Гончаров И.А.* Государственность, свобода и наемный труд: три неизвестные в социальной модели Платона // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 287–290.

*Горан В.П.* Эпикур о богах // Вестн. НГУ. 2013. Т. 11. № 3. С. 117–125.

*Гусев Д.А.* Античный скептицизм в истории становления научного мышления. М., 2013.

*Давыденков О.* Концепция «индивидуальная природа» в христологии Леонтия Византийского // Вестн. ПСТГУ. 2013. Вып. 3 (47). С. 7–17.

*Даровских А.А.* Немесий Эмесский о формировании человеческого тела: между античной философией и медициной // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. № 3. С. 135–142.

*Дорофеев Д.Ю.* Диалектические диалоги Платона и философия диалога и бытия в XX в. // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 273–278.

*Дуркин Р.А.* Гильберт Порретанский о соотношении теологического и философского знания // Филос. науки. 2013. № 11. С. 82–91.

*Душин О.Э.* Средневековые университеты: у истоков европейского высшего образования // Вестн. СПбГУ. Сер. 17. 2013. Вып. 2. С. 26–31.

*Елашкина А.В.* Роль категорий часть/целое в понимании фрагментов второй гипотезы диалога «Парменид» // Вестн. НГУ. 2013. Т. 11. № 1. С. 110–116.

*Завьялова Г.И.* Становление категорий ответственности и свободы в античной философии // Вестн. Оренбургского ун-та. 2013. № 1 (150). С. 27–31.

*Звиревич В.Т.* Жанр утешений в античной философской литературе. Уч. пособие. Екатеринбург, 2013.

*Зима В.Н.* Парменид и статическая концепция времени // Философия и культура. 2013. № 6. С. 756–765.

*Зинковский К.* Представления о материи и теле человека в сочинениях Афинагора // ΣΧΟΛΗ. 2013. Т. 7. Вып. 2. С. 272–289.

*Зинковский М.* Об истоках и современности богословского употребления термина «персона» // СХОЛН. 2013. Т. 7. Вып. 2. С. 290–311.

*Золотухина А.И.* Οἱ λόγοι οὗς ἐν τῷ ἔμπρῳθεν ἔλεγον в диалоге «Критон»: хронологический сбой или ссылка на традицию? // Индоевроп. языковедение и классич. традиция–XVII. СПб., 2013. С. 312–317.

*Иванов Д.С.* Творчество Маймонида в русскоязычной исследовательской литературе 2-й половины XIX – начала XXI в. // Вестн. Челябинского гос. ун-та. 2013. № 33 (324). С. 135–141.

*Карабыков А.В.* Проблема лжи в трудах средневековых христианских мыслителей // Вестн. ТГУ. 2013. № 2 (22). С. 177–185.

*Караваева С.В.* Проблемы интерпретации философии Платона в контексте терминологии Аристотеля // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 97–101.

*Карпов К.В.* Теология как наука в философско-теологической мысли Альберта Великого // Философия религии: Альманах. 2012–2013. М.: Наука-Вост. лит, 2013. С. 333–350.

*Катречко С.Л.* Платоновский четырехчастный отрезок (линия): Платон и Кант о природе (специфике) математического знания // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. № 3. С. 172–177.

*Каккури-Кнуттила М.-Л.* Значимость искусства диалектики в философском исследовании у Аристотеля // Verbum. Вып. 15. С. 248–305.

*Киевская А.* Изучение средневековой философии и ее историография // Verbum. Вып. 15. 2013. С. 306–325.

*Ковалев Н.И.* Платон в творчестве Г. Бенна // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 193–199.

*Кожухов С.А.* Каппадокийская традиция понимания термина «природа» Иоанном Грамматиком в полемике с Севиром Антиохийским // Вестн. ПСТГУ. 2013. Вып. 2 (46). С. 34–54.

*Костарева А.А.* Концепция метемпсихоза в античной философии // Общество на рубеже эпох: современность через призму социальных и гуманитарных наук. Материалы конф. Пермь, 2013. С. 70–77.

*Крюков А.Н.* Вещь и имя. История взаимоотношений // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 200–206.

*Кулиев О.И.* Отношение Оригена к «истории» // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 1. С. 94–100.

*Куликов Д.В.* Освоение феномена обыденного сознания в античной философии // Вестн. Ивановского гос. ун-та. Сер. Гуманитарные науки. 2013. № 3 (6). С. 95–101.

*Курдыбайло Д.С.* Космогония Плотина и учение о сперматических логосах // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 207–215.

*Лебедев А.В.* Рец. на книгу: Гераклит Эфесский. Все наследие на языках оригинала и в русском переводе / Изд. подг. С.Н. Муравьев. М., 2012 // Вестн. древней истории. 2013. № 4 (287). С. 174–186.

*Литовка И.И.* Эволюция древних космогоний: опыт анализа рациональных оснований и содержательной трансференции космогонических мифов Месопотамии, Египта и Греции. – I // *Философия науки*. 2013. № 2 (57). С. 134–156.

*Литовка И.И.* Эволюция древних космогоний: опыт анализа рациональных оснований и содержательной трансференции космогонических мифов Месопотамии, Египта и Греции. II // *Философия науки*. 2013. № 3 (58). С. 107–127.

*Лурье В.М.* Философия Дионисия Ареопагита. Теория значения // *EINA1*. 2013. № 1-2 (Т. 3-4). С. 377–428.

*Марей Е.С.* Sapientiam sine eloquentia prodesse non est dubium: взаимосвязь мудрости и красноречия в произведениях Исидора Севильского // *Вестн. ПСТГУ*. 2013. Вып. 1 (45). С. 7–19.

*Марей Е.С.* Грамматика и богословие в «Дифференциях» Исидора Севильского // *Вестн. РГГУ*. 2013. № 13 (114). С. 66–77.

*Матусова Е.Д.* Филон Александрийский и его трактат «О гигантах» // *ИФЕ* '2012. М., 2013. С. 5–11.

*Месяц С.В.* Аристотель о природе цвета // *Вестн. ЛГУ*. 2013. Т. 2. № 1. С. 28–39.

*Мочалова И.Н.* Paideia в Афинах IV в. до н. э.: «высшее образование» между деятельностью и созерцанием // *Вестн. СПбГУ. Сер. Философия, конфликтология, культурология, религиоведение*. 2013. Вып. 2. С. 16–25.

*Месяц С.В.* Платоновский «Филеб» о едином, многом и среднем: (комм. к фрагм. 14c-18d) // *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ*. М., 2013. С. 77–94.

*Месяц С.В.* Сознание и личность в философии Плотина // *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ*. М., 2013. С. 147–168.

*Месяц С.В.* Есть ли ипостась у Первоначала? К истории понятия "ипостась" в платоновской традиции и христианском богословии // *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ*. М., 2013. С. 318–337.

*Месяц С.В.* Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах // *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ*. М., 2013. С. 169–209.

*Мочалова И.Н.* Аристотелевское прочтение Платона, или была ли у Платона неписаная философия // *Вестн. РХГА*. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 80–87.

*Мочалова И.Н.* Учение Платона об идеях в контексте раннеакадемических дискуссий // *Платоновский сборник*. Т. I. М.; СПб., 2013. С. 207–230.

*Муравьев А.Н.* Диалоги Платона как введение в изучение классической философии // *Вестн. РХГА*. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 261–266.

*Нижников С.А.* Древнегреческая метафизика: генезис и классика. М.: ИНФРА-М, 2013. 216 с.

*Ноговицын О.Н.* Двусмысленность и произвольность языкового знака у Платона // *Вестн. РХГА*. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 279–286.

*Оболевич Т.* Антропология и софиология в творчестве Григория Сковороды и Хильдегарды Бингенской // Человек. 2013. № 1. С. 95–107.

*Ориген.* Комментарий на «Евангелие от Матфея», книги 10–11 // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. М., 2013. С. 806–877.

*Орлов Е.В.* Аристотель о началах человеческого разума. Новосибирск: СО РАН, 2013.

*Ощепков И.В.* «Дар богов» в диалоге Платона «Филеб». К вопросу о природе генад (16с5-10) // Вопр. философии. 2013. № 5. С. 115–126.

*Павловский Р.В.* Смерть как структурно-целевой принцип: замечания о композиции диалога «Теэтет» // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. № 3. С. 38–44.

*Пантелеев А.Д.* Платон и гностики: в поисках идеального человека // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. № 3. С. 118–124.

*Пантелеев А.Д.* Сократ в раннехристианской агиографии (II–IV вв.) // Индоевроп. языкознание и классич. традиция–XVII. СПб., 2013. С. 668–679.

*Пархоменко Р.Н.* Понятие идеи свободы в античной и средневековой философии // Философия и культура. 2013. № 5. С. 701–708.

*Петров В.В.* Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. М., 2013. С. 210–225.

*Петров В.В.* "Многосветлая цепь": Солнце в позднеантичном платонизме и «Ареопагитском корпусе» // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. М., 2013. С. 240–263.

*Петров В.В.* Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в «Ареопагитском корпусе» // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. М., 2013. С. 264–308.

*Петров В.В.* Трансформация античной онтологии в «Ареопагитском корпусе» и у Максима Исповедника // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. М., 2013. С. 376–393.

*Петров В.В.* Ὑπάρχω и ὑφίστημι в «О трудностях» Максима Исповедника // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. М., 2013. С. 338–375.

*Петрова Л.А.* Понятие счастья в философии Платона // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 1. С. 101–107.

*Петрова М.С.* Солнечный монотеизм у Макробия // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. М., 2013. С. 226–239.

*Пилецкий С.Г.* Аврелий Августин о мести и возмездии // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 4. С. 109–118.

Платоновский сборник. Т. I–II / Ред. *И.А. Протопопова* и др. М.; СПб.: РГГУ, РХГА, 2013. 510 с.; 499 с.

*Плешков А.А.* О времени и вечности в философии Платона и Платина // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 216–223.

*Плутарх.* О возникновении души в «Тимее»: часть первая / Пер. и примеч. *Н.П. Волковой* // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. М., 2013. С. 736–757.

*Погоняйло А.Г.* Мистика и аскеза // Verbum. Вып. 15. 2013. С. 6–13.

*Попов С.И.* Должен ли философ заниматься «политикой» (на примерах Фалеса Милетского и Сократа Афинского) // Социогуманитарный вестник. 2013. № 2 (11). С. 81–87.

*Порфирий.* Подступы к умопостигаемому / Пер. и примеч. *С.В. Месяц* // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. М., 2013. С. 758–792.

*Порфирий [Псевдо-Гален].* Гавру, о том, как одушевляются эмбрионы / Пер. с др.-греч. *Е.В. Афонасина* // ΣΧΟΛΗ. 2013. Т. 7. Вып. 1. С. 176–238.

*Прискиан Лидийский.* Разрешения апорий Хосрова, царя персов. Гл. 1: Пер. *Е.В. Абдуллаева* // ΣΧΟΛΗ. 2013. Т. 7. Вып. 1. С. 239–271.

*Приходько М.А.* Отношение к слову как критерий истинной и ложной пайдеи у Платона и Татиана Ассирийца // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 102–108.

*Прокопенко В.В.* Нарратологический поворот и становление драматической парадигмы в платоноведении // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 28–33.

*Протопопов И.А.* Идея небытия в диалектике. От Платона к Гегелю // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 178–183.

*Рабинович В.Л.* Полдень Средневековья: Три века – три вольнодумца: Абеляр, Бэкон, Данте. М.: Эксмо, 2013.

*Рабинович В.Л.* Роджер Бэкон: Видение о чудодее, который наживал опыт, а проживал судьбу. СПб.: Алетейя, Ист. Книга, 2013.

*Райхерт К.* Андрэ Лакс: «Досократики» как термин историографии античной философии // ΣΧΟΛΗ. 2013. Т. 7. № 2. С. 374–384.

*Ревко-Линардато П.С.* Александрийская и антиохийская школы богословия и древнегреческая философия // Вестн. Пермского ун-та. Философия. Психология. Социология. 2013. Вып. 1 (13). С. 79–83.

*Рен Р.* Город в облаках: аристотелевская критика концепции государства Платона // Филос. науки. 2013. № 1. С. 107–116.

*Реутин М.Ю.* Созерцания и аскетические упражнения Г. Сузо // Научные ведомости БелГУ. 2013. № 16 (159). Вып. 25. С. 133–147.

*Реутин М.Ю.* Странствия и искушения Г. Сузо // Научные ведомости БелГУ. 2013. № 23 (166). Вып. 26. С. 5–19.

*Руссо Н.* Нигилизм логоса. «Истинно ложное» в «Софисте» Платона // Филос. журнал. 2013. № 2(11). С. 83–94.

*Савинов Р.В.* Ментальное сущее и идеальное бытие: к вопросу о различии схоластической и новоевропейской рациональности // Вестн. ЛГУ. 2013. № 4. С. 9–20.

*Санжениаков А.А.* Калокагатия в корпусе текстов Платона // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 69–74.

*Сапрыгин Б.В.* Психологические основания идеализма Платона // Вестн. Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2013. Вып. 4

(16). С. 74–82.

*Светлов Р.В.* Птичник или свинопас? Животные в «Политике» и в книге Левит // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 45–52.

*Светлов Р.В.* Библейский Тувал-Каин и платоновский «Софист» // *Judaica Petropolitana*. 2013. № 1. С. 47–56.

*Светлов Р.В.* Философ и его соперники: учитель в древнем мире // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 2. С. 39–46.

*Селиверстов В.Л.* Число Эрота. Диалектика числа, или Математика любви в «Пире» Платона // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 61–68.

*Слинин Я.А.* Аристотель и онтологические основания логики. СПб.: Наука, 2013. 357 с.

*Селиверстов В.Л.* Число Эрота. Диалектика числа, или Математика любви в «Пире» Платона // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 61–68.

*Серегин А.В.* Догматизм, антидогматизм и диалогизм в интерпретации Платона // ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. М., 2013. С. 37–76.

*Серегин А.В.* Неморальное благо и зло: этическая позиция Сократа в «Горгии» // ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. М., 2013. С. 95–122.

*Серегин А.В.* Ориген-платоник и Ориген-христианин // ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. М., 2013. С. 444–504.

*Серегин А.В.* К переводу «Комментария на Евангелие от Матфея» Оригена // ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. М., 2013. С. 792–805.

*Содомора П.А.* Терминосистема Томы Аквинского: философско-лингвистический анализ // Вестн. ТГУ. 2013. № 4 (24). С. 170–174.

*Солопова М.А.* Гражданин, государство и общество в античной философии // Государство. Общество. Управление: Сб. ст. М.: Альпина Паблиш, 2013. С. 55–73.

*Стамп Э.* Аквинат / Пер. с англ. *Г.В. Вдовиной*. М.: Языки славянской культуры, 2013.

*Степанова А.С.* Герменевтический характер диалектики (Платон и Гадамер) // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. № 3. С. 253–260.

*Степанцов С.А.* Слезный сев и радостная жатва: Пс 125, 5-6 в толковании блаженного Августина // Вестн. ПСТГУ. 2013. Вып. 3 (47). С. 30–41.

*Столяров А.А.* Физика Посидония: новаторство или стоический канон? (к вопросу о том, был ли Посидоний «стоическим платоником») // Филос. журнал. 2013. № 2 (11). С. 35–53.

*Сторожук А.Ю.* Методологический анализ космологии Аристотеля // Вестн. Пермского ун-та. Сер. Философия. 2013. Вып. 3 (15). С. 5–10.

*Сырцова Е.Н.* Апокалипсис Богородицы и вопрос о милосердной эсхатологии во II–V вв. // *EINA*. 2013. № 1-2 (Т. 3-4). С. 336–359.

*Суриков И.Е.* Пифагор. М.: Молодая гвардия, 2013. 269 с. (Сер. ЖЗЛ).

*Тимей Локрский*. О природе космоса и души / Пер. с древнегреч., предисл. и коммент. А.С. Афонасиной // ΣΧΟΛΗ. 2013. Т. 7. Вып. 1. С. 110–175.

*Тимофеев И.С.* Выражение понятия «философия» в философской терминологии Лукреция // Индоевроп. языковедение и классич. традиция—XVII. СПб., 2013. С. 870–877.

*Тихеев Ю.Б.* Доктрина и текст. К проблеме интерпретации Платона в поздних работах А.Ф. Лосева // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 267–272.

*Тоноян Л.Г.* Логика и теология Боэция: Боэций А.М.Т.С. О делении. О гипотетических силлогизмах. СПб.: Изд-во РХГА, 2013.

*Тоноян Л.Г.* Трактровка отношения логического следования в школах поздней античности // Вестн. СПбГУ. 2013. № 3. С. 22–30.

*Тоноян Л.Г.* Трактровка отношения логического следования в школах поздней античности // Вестн. СПбГУ. 2013. Вып. 3. С. 22–30.

*Тоноян Л.Г.* Византийское восприятие трактата Боэция «О гипотетических силлогизмах» // Вестн. ЛГУ. 2013. № 4. С. 50–60.

*Трушина М.А.* Μίμνησις в платоновском «Государстве» // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 75–79.

*Филон Александрийский*. О гигантах / Пер. Е.Д. Матусовой // ИФЕ '2012. М., 2013. С. 12–45.

*Шаталович А.М.* Компаративный анализ концепций «духовного брака» Платона и Григория Нисского // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 125–134.

*Шахнович М.М.* И.А. Боричевский (1892–1941) и его докторская диссертация по эпикурейской логике // Вопр. философии. 2013. № 3. С. 114–121.

*Шилов Е.* Парижская академическая проповедь Майстера Экхарта на день св. Августина («Vis aurī solidum») // Вестн. ПСТГУ. 2013. Вып. 1 (45). С. 20–35.

*Шмонин Д.В.* Схоластическая образовательная парадигма в контексте исторических форм трансляции знания: к постановке проблемы // Вестн. СПбГУ. Сер. 17. 2013. Вып. 2. С. 32–37.

*Шульман О.И.* Августин о выборе: De libero arbitrio I–III // Человек вчера и сегодня: междисциплинар. исследования. Вып. 7. М., 2013. С. 66–85.

*Щербакова Е.А.* Ξύλον πρίζουσι или ξύλον τρυβώσι? К интерпретации De victu I, 7 // Индоевроп. языковедение и классич. традиция—XVII. СПб., 2013. С. 950–956.

*Щукин Т.А.* Богословско-исторический контекст анонимного трактата «Об общей природе и Троице» // EINA I. 2013. № 1-2 (Т. 3-4). С. 360–370.

*Элиопулос П.* Стоический космополитизм как образ жизни / Пер. А.С. Гурьянова // Философские науки. 2013. № 6. С. 126–132.

ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ  
И НОВОГО ВРЕМЕНИ

*Акопян О.Л.* Трактат Джамбаттисты делла Порта «О небесной физиогномике» и ренессансная традиция натуральной магии // Вестн. РГГУ. 2013. № 13 (114). С. 99–111.

*Аркан Ю.Л., Наумова Е.И.* Романтизм vs. Просвещение? // Вестн. СПбГУ. Сер. 17. 2013. Вып. 2. С. 70–74.

*Аронсон Д.О.* Обоснование правового наказания в философии Канта // Кантовский сборник. 2013. №3(45). С. 50–58.

*Бандуровский К.В.* Место Лютера в дискуссии о свободе/рабстве воли // Verbum. Вып. 15. С. 89–115.

*Башкина О.М., Иванов В.Л.* Предисловие к переводу трактата Лейбница «О свободе от необходимости в выборе» // EINA1. 2013. № 1-2 (Т. 3-4). С. 276–283.

*Беккаризи А.* Дитрих Фрайбергский в Нидерландах: новый документ на нижнерейнском диалекте / Пер. с нем. *М.Л. Хорькова* // Символ. 2013. № 63. С. 211–238.

*Беседин А.П.* Дух как объект познания в имматериализме Беркли // Вестн. МГУ. 2013. № 5. С. 17–25.

*Вершинина Е.А.* Проблема потребностей человека в философии Г.В.Ф. Гегеля // Гуманитарный вектор. Сер.: Философия, культурология. 2013. Т. 2. № 34. С. 13–20.

Вольтер: Pro et Contra. Личность и идеи Вольтера в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология / Сост. А.А. Златопольский. СПб.: РХГА, 2013. 847 с.

*Васильев В.В.* Методология Юма и его наука о человеческой природе // ИФЕ'2012. М., 2013. С. 62–115.

*Васильева М.Ю.* Учение о мире в диссертации И. Канта «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира» // Филос. науки. 2013. № 10. С. 106–114.

*Войниканис Е.А.* Классическая немецкая философия в поисках обоснования авторского права: Кант, Гегель, Фихте // Труды по интеллектуальной собственности. 2013. Т. 12. № 1. С. 194–225.

*Гаджикурбанов А.Г.* Каузальный порядок и моральная телеология в «Этике» Спинозы // Вопр. философии. 2013. № 7. С. 154–162.

*Гаджикурбанов А.Г.* Спиноза о преодолении аффектов // Вестн. Пермского ун-та. Философия. Психология. Социология. 2013. Вып. 2(14). С. 5–14.

*Гаджикурбанов А.Г.* О натурализме Спинозы // ИФЕ'2012. М., 2013. С. 46–61.

Голбан Н.В. Гегелевская интерпретация платоновских идей как всеобщего // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 162–167.

Горбатова Ю.В. Онтологический аргумент: «офисное» решение // Кантовский сборник. 2013. №3(45). С. 78–85.

Гусева А.Ю. «Экзистенциальный проект» Э.Г.Ф.А. Геккеля: естественнонаучное и эстетическое знание // Вестн. СПбГУ. Сер. 17. 2013. Вып. 4. С. 11–15.

Дёмин М.Р. Немецкий университет XIX века и дисциплинарная специализация философии // Логос. 2013. № 1 (91). С. 240–261.

Дзюба С.В. Метафизические основания Кантовской концепции времени и пространства // Вестн. Амурского гос. ун-та. Сер. Гуманитарные науки. 2013. № 62. С. 8–14.

Длугач Т.Б. Дидро и приключения диалогического разума // Вопр. философии. 2013. № 8. С. 139–145.

Длугач Т.Б. Руссо и общественный договор // ИФЕ '2012. М., 2013. С. 177–190.

Драч Г.В., Литовой С.П. Картезианство и система философии Мальбранша // Вестн. МГУ. 2013. № 4. С. 109–118.

Дьяков А.В. Пьер Гассенди как историк философии // Вестн. Самарской гуманитарной академии. Сер. Философия. Филология. 2013. № 2 (14). С. 119–127.

Евлампиев И.И. И.Г. Фихте о христианстве и его исторической судьбе // Verbum. Вып. 15. 2013. С. 133–157.

Еремеева Н.В. Бог как *Deus absconditus* в теологии Мартина Лютера и Бог как ноумен в философии Канта // Verbum. Вып. 15. 2013. С. 189–204.

Ермолаев В.К. О логической несостоятельности кантовской критики космологического доказательства // Кантовский сборник. 2013. № 3. С. 86–90.

Журавлева А.С. О границах динамического универсума в метафизике Лейбница // Вестн. ЛГУ. 2013. № 4. С. 21–30.

Золотухин В.В. Человек и Бог: ключевая проблема спора о божественных вещах // Вестн. МГУ. 2013. № 2. С. 72–82.

Золотухин В.В. Философские теологии Фихте и Шеллинга в середине 1800-х гг.: история несостоявшегося спора // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 1. С. 108–117.

Иванов В.Л. Луис де Молина, ОИ, и начала схоластической теологии Общества Иисуса. Предисловие к публикации перевода 52-й диспутации «Конкордии» // EINA1. 2013. № 1-2 (Т. 3-4). С. 187–212.

Иванов С.Ю. К вопросу о феноменологии у Канта // Философия и культура. 2013. № 9. С. 1224–1232.

*Калинников Л.А.* А. Шопенгауэр и И. Кант в философско-поэтическом мировоззрении А. А. Фета // Кантовский сборник. 2013. №2(44). С. 39–55; № 3(45). С. 59–77; №4(46). С. 42–63.

*Кант И.* О природе и достоверности моральной веры (из «Лекций о философском учении о религии», разд. «Моральная теология») / Пер. с нем. *Л.Э. Крыштон* // ИФЕ '2012. М., 2013. С. 139–149.

*Кармиес И.* Метафоры света и тьмы в представлениях Лютера о вере // Verbum. Вып. 15. 2013. С. 69–88.

*Кауфман И.С.* Протестантизм и дух новоевропейской науки: историография и реконструкция вопроса // Verbum. Вып. 15. 2013. С. 205–211.

*Кириухин Д.И.* Понимание справедливости Джоном Локком // Вестн. Пермского ун-та. Философия. Психология. Социология. 2013. Вып. 4 (16). С. 83–88.

*Клепикова Л.В.* Миссия иезуитов в Китае и ее роль в распространении идей Просвещения в Поднебесной империи (на примере переписки Г.В. Лейбница и отца И. Буве) // Вестн. РГГУ. 2013. № 13 (114). С. 112–125.

*Кованов К.В.* Бернард Мандевиль и общественная мысль Англии первой трети XVIII века. М., 2013. 258 с.

*Коваль О.А.* Живое тело как метафора социума в философии Томаса Гоббса Символические формы телесности (перспективы и ретроспективы): Сб. ст. СПб., 2013. С. 97–105.

*Коренева Н.А.* «Лекции по эстетике» Г.В.Ф. Гегеля: проблема первоисточников и смысл тезиса о «конце искусства» // ИФЕ'2012. М., 2013. С. 150–167.

*Коротких В.И.* Гегелевская концепция рефлексии как формы диалектико-спекулятивного метода // Вопр. философии. 2013. № 5. С. 127–140.

*Краузе Й.* Кант и его время: трактат «К вечному миру» на фоне Французской революции и последующих войн // Кантовский сборник. 2013. № 1 (43). С. 33–45.

*Кречетова М.Ю.* К вопросу об автономии способности созерцания у И. Канта: обзор аргументов М. Хайдеггера // Вестн. ТГУ. 2013. № 2 (22). С. 186–195.

*Кречетова М.Ю.* Способность воображения в онтологии И. Канта // Вестн. ТГУ. 2013. № 4 (24). С. 140–149.

*Кротов А.А.* Из истории французского Просвещения: Антуан Барнав // Вестн. МГУ. 2013. № 6. С. 86–95.

*Крыштон Л.Э.* Постулаты практического разума: от первой «Критики» ко второй // Вопр. философии. 2013. № 6. С. 129–139.

*Крыштон Л.Э.* Ригоризм кантовской этики и учение стоиков // ИФЕ '2012. М., 2013. С. 116–135.

*Курдыбайло И.П.* Платонические импликации в описании земного рая в «Божественной комедии» Данте Алигьери // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 235–238.

*Лашов В.В., Тетенков Н.Б.* Роль псевдонимов в философии С. Кьеркегора // Научные ведомости БелГУ. 2013. № 2 (145). Вып. 23. С. 31–36.

*Лейбниц Г.-В.* О свободе от необходимости в выборе / Пер. *О.М. Башкиной* под ред. *В.Л. Иванова* // EINA1. 2013. № 1-2 (Т. 3-4). С. 284–289.

*Лобовиков В.О.* «Бытие вещей в себе» И. Канта и обобщающее его «бытие-в» М. Хайдеггера с точки зрения двузначной алгебры метафизики // Вестн. ТГУ. 2013. № 4 (24). С. 150–156.

*Лосев А.Ф.* <О трактате Николая Кузанского «Об уме»>: Публикация Е.А. Тахо-Годи // Вопр. философии. 2013. № 9. С.140–160.

*Лощевский К.В.* Проблема воспитания в контексте социальной антропологии Просвещения // Вестн. СПбГУ. Сер. 17. 2013. Вып. 2. С. 38–43.

*Луис де Молина.* Конкордия. Диспутация 52. «Есть ли в Боге знание будущих контингентных [вещей]? И каким образом с ним согласуются свобода решения и контингенция вещей?» / Пер. *В.Л. Иванова* // EINA1. 2013. № 1-2 (Т. 3-4). С. 213–275.

*Любохонская О.В.* Аналитика экзистенциального у С. Кьеркегора и Максима Исповедника // Вестн. ЛГУ. 2013. № 3. С. 9–18.

*Лютер М.* Диспутация против схоластической теологии (1517) / Пер. *Н.В. Еремеевой* // Verbum. Вып. 15. 2013. С. 377–383.

*Лютер М.* О свободе христианина / Пер. с нем. *И. Фокина.* Уфа: ARC, 2013. 687 с.

*Лютер М.* Гейдельбергские диспутации (1518) / Пер. *Н.В. Еремеевой* // Verbum. Вып. 15. 2013. С. 384–418.

*Мальшикин Е.В.* Телесная религия Бенедикта Спинозы // Вестн. ТГУ. 2013. № 4 (24). С. 157–162.

*Мальшикин Е.В.* О виртуально существе в феноменологии Лейбница // Вестн. ЛГУ. 2013. № 4. С. 31–38.

*Маркова Л.А.* Дэвид Юм: от ощущений к идеям и никак не наоборот // Человек. 2013. № 3. С. 102–114.

*Мотрошилова Н.В.* Удивительная актуальность идей Руссо о “le contrat social” // ИФЕ ’2012. М., 2013. С. 191–224.

*Муравьев А.Н.* Понятие нации и проблема национального самоопределения народа в «Речах к немецкой нации» И.Г. Фихте // Вестн. СПбГУ. Сер. 17. 2013. Вып. 1. С. 43–51.

*Муравьев А.Н.* И.Г. Фихте о национальном воспитании: от Просвещения к *paideia* // Вестн. СПбГУ. Сер. 17. 2013. Вып. 2. С. 61–69.

*Мухутдинов О.М.* К вопросу о происхождении чистых категорий рассудка в трансцендентальной логике Канта // Известия Уральского федеральн. ун-та. Сер. 3: Обществ. науки. 2013. Т. 112. № 1. С. 223–228.

*Мюлдере М.Г.* Трактат Герта Гроте «О браке» / Пер. с нидерландск. *М.Л. Хорькова* // Символ. 2013. № 63. С. 94–115.

*Николай Кузанский.* Декрет об иудеях (1451) / Пер. *В.Н. Морозова* и *М.В. Семиколенных* // Verbum. Вып. 15. 2013. С. 371–376.

*Никоненко С.В.* Лютер и Локк о суетверии // Verbum. Вып. 15. 2013. С. 127–132.

*Окорюков В.* Логика, математика или метафизика: так достаточно ли основательности в концепции Лейбница? // Sententiae. 2013. № 2 (29). С. 204–218.

*Пане К.* От воззрения Лютера на женщин к семейному праву Канта // Verbum. Вып. 15. 2013. С. 174–188.

Паскаль: pro et contra. СПб.: РХГА, 2013.

*Петров К.В.* Библиометрический анализ потока книг и диссертаций о философском наследии Гегеля // Труды Санкт-Петербургского гос. университета культуры и искусств. 2013. Т. 197. С. 108–111.

*Позднякова А.С.* Психологизм – парадигма non grata: от философии сознания Д. Юма к критике в работах М. Хайдеггера // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. XXXVI, № 2. С. 148–160.

*Польцер М.* Иоганн Таулер и Гертруда Гельфтская в Берлинских рукописных собраниях / Пер. с нидерландск. *М.Л. Хорькова* // Символ. 2013. № 63. С. 311–329.

*Пономаренко А.С.* Внимание к данным интуиции как ведущий принцип гносеологического метода Рене Декарта // Вестн. ЛГУ. 2013. № 1. С. 52–59.

*Попов В.В.* Самоформирование человека в философии Джованни Пико дела Мирандола // Вестн. НГУ. 2013. Т. 2. Вып. 2. С. 133–137.

*Райнхардт К.* Николай Кузанский в современной немецкой теологии // Verbum. Вып. 15. 2013. С. 326–339.

*Райхельт Ш.* Лютеранство в русской культуре: Иоганн Арндт // Verbum. Вып. 15. 2013. С. 222–231.

*Резвых П.В.* Свобода и предикация в творчестве Ф.Й.В. Шеллинга 1800–1810-х гг. // Вестн. РУДН. Сер. Философия. 2013. № 1. С. 6–18.

*Родионовская А.О.* Платонизм Петрарки: принцип «заботы о себе» в Familiares // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 239–246.

*Рутц М.* «Декрет о евреях» Николая Кузанского как стратегический документ папского легата в целях реформирования христиан // Verbum. Вып. 15. 2013. С. 29–54.

*Седестрём Х.* Различие веры разума и церковной веры у Канта как наследие Мартина Лютера // Verbum. Вып. 15. 2013. С. 158–173.

*Серкова П.* Мистика духовного брака и рецепция «Проповедей на

Песнь Песней» Бернарда Клервоского в немецкой духовно-назидательной литературе XVII в. // Символ. 2013. № 63. С. 333–353.

*Серкова П.* Свидетель, судья, палач: вопрос совести в немецкой протестантской духовно-назидательной литературе XVII в. // *Verbum*. Вып. 15. 2013. С. 116–126.

*Соболева М.Е.* О зле в человеческой природе в трудах Канта // Кантовский сборник. 2013. №4(46). С. 15–29.

*Соколов А.М.* Философия Дж. Вико и становление философского понимания традиции // Вестн. ЛГУ. 2013. № 1. С. 60–68.

*Сотникова Н.Н.* Онтология Платона в интерпретации А. Шопенгауэра // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 157–161.

*Судаков А.К.* Этико-философская антиномия оснований в кантовской теории семейного права // Кантовский сборник. 2013. №2(44). С. 2–44.

*Судаков А.К.* Общение лиц: Кантова теория брачного права в плену языческой антропологии // Кантовский сборник. 2013. №3(45). С. 33–49.

*Схеперс К.* Мистическая жизнь сестер монастыря св. Агнессы в Арнеме / Пер. с нидерландск. *М.Л. Хорькова* // Символ. 2013. № 63. С. 289–310.

*Схепсма В.* «Речи о различении» Майстера Экхарта в средневековых Нидерландах / Пер. с нем. *М.Л. Хорькова* // Символ. 2013. № 63. С. 239–261.

*Тахо-Годи Е.А.* К истории комментария А.Ф. Лосева к трактату Николая Кузанского «Об уме» // *Вопр. философии*. 2013. № 9. С. 136–139.

*Терлецкий В.М.* Априорность и спонтанность в критической философии И. Канта // *Вопр. философии*. 2013. № 12. С. 129–139.

*Тетенс И.Н.* О всеобщей спекулятивной философии / Введение, перевод и примеч. *А.Н. Круглова*. М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2013. 335 с.

*Толстенко А.М.* Математический «пойэсис»: становление языка научного исследования в философии Николая Кузанского // Вестн. СПбГУ. Сер. 17. 2013. Вып. 1. С. 52–60.

*Ферсхюйрен Л.* Жизнь и сочинения Хендрика Херпа / Пер. с нидерландск. *М.Л. Хорькова* // Символ. 2013. № 63. С. 119–184.

*Фетисова Д.Е.* Закон достаточного основания в немецкой философии эпохи Просвещения // Кантовский сборник. 2013. № 4(46). С. 64–75.

Философия Канта и основания практической философии: Саратовский философский семинар «И. Кант и актуальные проблемы современной философии» / Под общ. ред. *В.Н. Белова, Л.И. Тетюева*. Саратов, 2013. 200 с.

*Фоллет М.* Роль простеца (*idiota*) и мирянина (*laicus*) в сочинениях Николая Кузанского как мотив Реформации в его мысли и действиях // *Verbum*. Вып. 15. 2013. С. 14–28.

*Харитоновна А. М.* Машина и тело в трансцендентальной космологии Хр. Вольфа и Хр. А. Крузия // Кантовский сборник. 2013. №1(43). С. 7–22.

*Хинске Н.* Растроченные годы. Еще раз о достижениях, проблемах и недостатках академического собрания сочинений Канта / Пер. с нем. *А.Н. Круглова* // Кантовский сборник. 2013. №3(45). С. 103–111.

*Хирвонен В.* Реликвии в теологии Мартина Лютера // Verbum. Вып. 15. 2013. С. 55–68.

*Хорьков М.Л.* Как мыслить духовное? К переводу сочинения Герта Гроте «Трактат о четырех родах предметов размышления» // Символ. 2013. № 63. С. 11–25.

*Хорьков М.Л.* Герт Гроте о духовном смысле таинства брака // Символ. 2013. № 63. С. 77–93.

*Хорьков М.Л.* Майстер Экхарт и Пс.-Дионисий Ареопагит в нидерландской духовной литературе позднего Средневековья // Символ. 2013. № 63. С. 262–285.

*Хорьков М.Л.* Хендрик Херп о силах души и их роли в духовной жизни // Символ. 2013. № 63. С. 185–207.

*Цыпина Л.В.* «Мистика без тайны»: еще раз о Deus sive Natura Б. Спинозы // Вестн. СПбГУ. Сер. 6. 2013. Вып. 4. С. 35–41.

*Черепанова Е.С.* «Запоздалое» Просвещение в Австрии: философское влияние Г.В. Лейбница, И. Канта, И.Г. Гердера // Вестн. СПбГУ. Сер. 17. 2013. Вып. 2. С. 51–60.

*Шалганова Д.В.* Проблема пространства в философии Гегеля // Философские дескрипты: Сб. ст. Барнаул, 2013. Вып. 11. С. 156–160.

*Шаповалов В.П.* Л. Фейербах: проблема генезиса свободы человека (к 210-летию со дня рождения). Воаливосток, 2013. 188 с.

*Шеллинг Ф.В.* Философия мифологии: В 2 т. / Пер с нем. под ред. Т.Г. Сидаша, С.Д. Сапожниковой. СПб.: ИД СПбГУ, 2013. Т. 1. Введение в философию мифологии. 479 с.

*Шеллинг Ф.В.* Философия мифологии: В 2 т. / Пер с нем. под ред. Т.Г. Сидаша, С.Д. Сапожниковой. СПб.: ИД СПбГУ, 2013. Т. 2. Монотеизм. Философия. 543 с.

*Шиповалова Л.В.* «Двусмысленность» объективности. Случай Декарта // Вестник СПбГУ. Серия 6. 2013. Вып. 4. С. 42–45.

*Юдин К.А., Бандурин М.А.* Артур Шопенгауэр и судьба его идейного наследия в истории философии (к 225-летию со дня рождения (1788–2013)) // Вестн. МГУ. 2013. № 5. С. 26–40.

*Яковлев А.А.* Локк о границах прерогативы // Вопр. философии. 2013. № 3. С. 148–154.

*Яковлев А.А.* Завещание Джона Локка, приверженца мира, философа и англичанина. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2013. 423 с.

## ФИЛОСОФИЯ СТРАН ВОСТОКА

*Авани, Гуламреза.* Абу Хатим Рази и его *А'лам ан-нубувва* // Ишрак. 2013. № 4. С. 135–139.

*Аль-Джанаби М.М., Кирабаев Н.С.* О классификации наук: Аристотель, восточные перипатетики и ал-Газали // *Философия и наука в культурах Востока и Запада.* М., 2013. С. 312–322.

*Аль-Джанаби М.М.* Единство мусульманской культуры и множественность самоидентификации // Ежегодник «Арабские исследования». 2013. № 5. С. 5–15.

*Анашина М.В.* Философия эпохи Хань. М.: ИФ РАН, 2013. 101 с.

Арабские исследования. Междисциплинарные исследования арабского Востока: Ежегодник научно-образовательного центра исследований арабского Востока РУДН – 2012: Сб. ст. / Под ред. *Н.С. Кирабаева.* М.: РУДН. – 380 с.

*Бабкова М.В.* Преломление китайской традиции Чань в трактате Догэна «Удержание подвижничества» // *История философии.* 2013. № 18. С. 146–155.

*Батова Е.А.* Рассказы о сотворении мира в памятниках японской словесности // *Вопр. философии.* 2013. № 4. С. 140–150.

*Бурмистров К.Ю.* Еврейская философия и каббала. История, проблемы, влияния. М.: ИФ РАН, 2013. – 266 с.

*Бурмистров К.Ю.* Дело Бейлиса, каббала и русский оккультизм // *Лехамим.* 2013. № 9. С. 26–30.

*Бурмистров С.Л.* Религиозное сознание в классической адвайта-веданте // *Вопр. философии.* 2013. № 6. С. 98–107.

*Вилайати, Али Акбар.* Виды государства согласно учению «Братьев чистоты» // *Ишрак.* 2013. № 4. С. 112–119.

*Го Сяо-ли.* Мир трансцендентный и мир действительный: сравнительный анализ культурного мышления через призму произведений Достоевского, Конфуция и Лао-Цзы // *Вопр. философии.* 2013. №3. С. 103–113.

*Динани Гуламхусейн Ибрахими.* Три философские проблемы: от Насир ад-Дина Туси до Муллы Садры // *Ишрак.* 2013. № 4. С. 379–393.

*Догэн.* Удержание подвижничества (Фрагменты) / Пер. и коммент. М.В. Бабковой // *История философии.* 2013. № 18. С. 156–175.

*Додихудоев Х.* Полемика Абу Хатима ар-Рази и Абу Бакра ар-Рази // *Ишрак.* 2013. № 4. С. 140–161.

*Долгов К.М.* Философское наследие Китая. «Дао Дэ Цзин» // *Вопр. философии.* 2013. № 9. С. 85–90.

*Долгов К.М.* Философское наследие Китая: Конфуций и Шан Ян // *Вопр. философии.* 2013. № 10. С. 67–76.

*Донец А.М.* Понятие рода в центральноазиатской буддийской схоластике // Вестн. Бурятского НЦ СО РАН. 2013. № 3 (11). С. 87–95.

*Донец А.М., Нестеркин С.П.* Учение о личности в философии школы Гелук // Вестн. Бурятского НЦ СО РАН. 2013. № 3 (11). С. 95–104.

*Емельянов В.В.* Антропологический поворот в науках о Древнем Востоке (на примере ассирологии) // Вопр. философии. 2013. № 2. С. 136–147.

*Ефремова Н.В.* О некоторых аспектах авиценновской эпистемологии // Философия и наука в культурах Востока и Запада. М., 2013. С. 294–300.

*Ефремова Н.В.* Политический идеал аль-Фараби // История философии. 2013. № 18. С. 176–199.

*Ефремова Н.В., Ибрагим Т.* Жизнь пророка Мухаммада // Научно-популярный альманах / Мавлид ан-Набий. М.: Медина, 2013. № 6. С. 4–18.

*Жуковская Н.Л.* О буддизме и буддистах: Статьи разных лет, 1969–2011. М.: Ориентация, 2013. 474 с.

Записи о Великой Стране Солнечного Корня / Пер. со старояп. *Е.А. Батовой* // Вопр. философии. 2013. №4. С.151–153.

Ибн Араби. Избранное. Т. 1 / Пер. с арабского, вводная ст. и комм. *И.Р. Насырова*, отв. ред. *А.В.Смирнов*. М.: Языки славянской культуры: ООО «Садра», 2013. – 216 с.

*Ибрагим Т.К.* Религиозная философия Ислама: калам: Уч. пособие. Казань: КазГУ, 2013. 210 с.

История арабо-мусульманской философии: Учебник / Под ред. *А.В. Смирнова*. М.: Академический Проект, 2013. – 255 с.

История арабо-мусульманской философии: Антология / Под ред. *А.В. Смирнова*. М.: Академический проект, 2013. – 267 с.

История философии. № 18 / Ин-т философии РАН / Отв. ред. выпуска *Л.Б. Карелова*. М.: ИФ РАН, 2013.

Ишрак : ежегодник исламской философии : 2013. № 4 = Ishraq : Islamic Philosophy Yearbook : 2013. № 4. М. : Вост. лит., 2013. – 631 с.

*Канаева Н.А.* Эволюция концепции индийской логики у Б.И. Щербатского (На материале сравнения книг «Buddhist Logic» и «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов») // История философии. 2013. №18. С. 3–14.

*Карелова Л.Б.* Некоторые особенности развития науки и техники в Японии XVII–XIX вв. в контексте национальной духовной традиции // Сравнительная философия: Философия и наука в культурах Востока и Запада. Вып. 4. М., 2013. С. 246–255.

*Карелова Л.Б.* Эволюция учения об отплате за благодеяния в японской буддийской мысли и его роль в становлении трудовой этики // История философии. 2013. № 18. С. 131–145.

*Карелова Л.Б.* Принципы буддийской и конфуцианской этики в формировании концепции корпоративной социальной ответственности в современной Японии // Япония 2013. Ежегодник. М., 2013. С. 89–100.

*Карелова Л.Б.*, пер.: *Ван Цин*. Становление «японской философии» и «китайской философии» // История философии. 2013. № 18. С. 71–88.

*Карелова Л.Б.* Японская философия в контексте интернационального философского диалога // История философии. 2013. № 18. С. 291–297.

*Кобзев А.И.* Новое о старых переводах Ван Янмина // Общество и государство в Китае. 2013. Т. 43, ч. 1. С. 476–487.

*Кобзев А.И.* Наследник Ван Ян-мина Гао Пань-лун, или талант в безблагодатную эпоху // XVII Всероссийская конф. «Философии Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация». М.: ИДВ РАН, 2013. С. 35–42.

*Кобзев А.И.* Судьба «Да-сюэ» в России и на Западе (исследование и перевод) // Архив российской китаистики. Т. 2. М.: Наука-Вост. лит., 2013. С. 150–211.

*Кобзев А.И.* Первые русские переводы Ван Ян-мина и В.М. Алексеев // Архив российской китаистики. Т. 2. М.: Наука-Вост. лит., 2013. С. 212–234.

*Кобзев А.И.* Логомахия вместо логики, или Сеансы желтой магии с полным разоблачением // Архив российской китаистики. Т. 2. М.: Наука – Вост. лит., 2013, С. 245–288.

*Кобзев А.И.* Новый имидж Ван Ян-мина в КНР // Международная научная конференция «Конфуцианство в России» (Москва, 28–29 ноября 2013 г.). М.: МГУ, 2013. С. 14–15.

*Кобзев А.И.* История китайской философии в истории российской философии: казус Ван Янмина // Синология, японоведение и тибетология в России и Франции: история и перспективы: Сб. ст. по материалам межд. симпозиума. НИУ ВШЭ. 16–17 апреля 2012. М., 2013. С. 88–103.

*Коблякова А.А.* Черты семантического портрета философского термина Дао в тексте Чжуан Цзы // Ломоносовские чтения. Востоковедение. М., 2013. С. 81–84.

Концепции современного востоковедения / Отв. ред. *Е.И. Зеленов, В.Б. Касевич*. СПб.: КАРО, 2013. 461 с.

*Крушинский А.А.* Логика Древнего Китая. М., 2013. 383 с.

*Кулагин И.В.* Шиитский ислам и имамат в современном Иране // История философии. 2013. № 18. С. 200–210.

*Ле Тхи Туэт.* Философия во Вьетнаме: этапы развития и изучения. М., 2013. 204 с.

*Лепехов С.Ю.* К вопросу о происхождении некоторых основных понятий буддийской философии // Вестн. Бурятского научного центра СО РАН. 2013. №4. С. 102–109.

*Лобанов С.В.* Две парадигмы монизма в интерпретации «Бхагавадгиты»: Шанкара и Абхинавагупта // История философии. 2013. № 18. С. 40–58.

*Лобанов С.В.* Концепция происхождения индийской науки Фрица Сталя // Вопр. философии. 2013. № 6. С. 108–117.

*Лукашев А.А.* Соотношение часть-целое в поэме Махмуда Шабистари «Цветник тайны» // История философии. 2013. №18. С. 211–226.

*Лысенко В.Г.* Буддийский атомизм в свете современных понятий «эмерджентные свойства» и «квалия» (по «Абхидхармакоша-бхашье» Васубандху) // Философия и наука в культурах Востока и Запада. Вып. 4. М., 2013. С. 149–160.

*Лысенко В.Г.* Путешествие в Индию: вызовы инаковости // Труды РАШ. Вып. 13. 2013. С. 168–183.

*Маламуд, Шарль.* Чернота письма / Пер. В.Г. Лысенко // Вестн. РГГУ. Исторические науки. История / *Studia classica et mediaevalia*. 2013. № 17 (окт.). С. 142–170.

*Мартынов Д.Е.* «Лекции о небесах» Кан Ю-вэя: поздний этап интеллектуальной биографии мыслителя // Общество и государство в Китае. 2013. Т. 43, ч. 1. С. 488–506.

*Мартынов Д.Е.* По ту сторону человеческого мира: Кан Ю-вэй о «Небесном странствии» и Боге // Общество и государство в Китае. 2013. Т. 43, ч. 1. С. 506–517.

*Махмуд Шабистари.* «Цветник тайны» / Пер. А.А. Лукашева // Ишрак. 2013. № 4. С. 546–561.

*Мудзю Итиэн.* Достопочтимые молчалиники («Собрание песка и камней» свиток IV, Рассказ 1) / Пер. со старояп. Н.Н. Трубниковой // Вопр. философии. 2013. № 12. С. 118–128.

*Мудзю Итиэн.* Хорошо сказал припадочный. (Собрание песка и камней, свиток III, рассказ 1) / Пер. со старояп Н.Н. Трубниковой // Вопр. философии. 2013. №4. С. 132–139.

*Муджтахиди, Карим.* Философский анализ *Каиф ал-махджуб* Абу Йа‘куба Сиджистани // Ишрак. 2013. № 4. С. 199–203.

*Назарьев Р.З.* Сравнительный анализ концепций микро- и макрокосма в учениях *Ихван ас-сафа’* и Николая Александровича Бердяева // Ишрак. 2013. № 4. С. 120–134.

*Насир-и Хусрав.* «Раушанаи-нама» («Книга просветления»). Вступление. Глава в назидание. Бейгты 1–162 / Пер. с персидск. Н.И. Пригаринной и М.А. Шакарбековой // Ишрак. 2013. № 4. С. 333–344.

*Насыров И. Р.* О критике разума в философии ал-Газали // Философия и наука в культурах Востока и Запада. М.: Наука–Вост лит., 2013. С. 320–329.

*Нитирэн.* Письмо с острова Садо // Человек. 2013. № 1. С. 123–133.

*Орлова Н.А.* В.Е. Еремеев о «символах и числах» «Книги перемен» // Общество и государство в Китае. 2013. Т. 43, ч. 1. С. 406–434.

*Пахомов С.В.* Сотериологические аспекты высшей реальности в индуистском тантризме // Религиоведение. 2013. № 3. С. 43–52.

*Прашастанада.* Падартхадхарма-санграха. *Шридхара.* Ньяя-кандали / Пер. с санскр. и коммент. В.Г. Лысенко // Свет дхармы: Антология традиционной индийской философии. СПб., 2013. С. 364–412.

*Рзакулизаде С.Дж.* Некоторые аспекты жизни и творчества Насир ад-Дина Туси // Ишрак. 2013. № 4. С. 394–414.

*Римпоче Д., Бодуэн Б.* Жизненные наставления Далай-Ламы. М.: Эксмо, 2013. 222 с.

*Рыков С.Ю.* Некоторые особенности понимания «объекта» (ши) поздними моистами // Сравнительная философия: Философия и наука в культурах Востока и Запада. Вып. 4. М., 2013. С. 224–234.

*Рыков С.Ю.* Некоторые особенности моистской логики // История философии. 2013. №18. С. 89–130.

*Северин М.А.* Дискуссия о субъекте и субъективности («я») в современных исследованиях сознания: компаративный подход // История философии. 2013. № 18. С. 291–296.

*Семененко И.И.* Ритм как число у Мэн-цзы // Общество и государство в Китае. М., 2013. Т. 43, ч. 1. С. 393–398.

*Смирнов А.В.* От доктрины к логосу: рождение арабской философской традиции // Institutionis Conditori: Илье Сергеевичу Смирнову. Orientalia et classica. Труды ИВКА РГГУ. Вып. Л. М.: РГГУ, 2013. С. 261–268.

*Смирнов А.В.* Основные черты философского учения Хамаидад-Дина ал-Кирмани // Ишрак. 2013. № 4. С. 204–218.

*Смирнов С.* Конфуцианство в контексте ориенталистского дискурса // Восточная Коллекция. 2013. № 1 (52). С. 64–73.

Сравнительная философия. Философия и наука в культурах Востока и Запада. М.: Наука – Вост. лит., 2013. 355 с.

*Стабурова Е.Ю.* Концепция алаи в контексте изучения «Золотого льва» Фа Цзана // Общество и государство в Китае. 2013. Т. 43, ч. 1. С. 468–475.

*Титлин Л.И.* Понятие субъекта в буддизме пудгалавады // История философии. 2013. № 18. С. 15–40.

*Титлин Л.И.* Проблема «я» в полемике между буддизмом и брахманизмом // Философия и культура. 2013. № 1. С. 30–49.

*Титов А.Л.* Проблема природы человека в древнекитайской философии. Естественный человек Ян Чжу и благородный человек Сюнь-Цзы // Диалог цивилизаций: Восток–Запад. Глобализация и мультикультурализм в посткризисном мире: материалы XIII науч. конф. молодых ученых. М., 2013. С. 132–145.

*Трубникова Н.Н.* «Путь песен» и «путь Будды»: монашеский взгляд на японскую поэзию в «Собрании песка и камней» // Япония. Ежегодник. 2013. № 42. С. 290–311.

*Трубникова Н.Н.* Ватараи Изюки и Китабатакэ Тикафуса о началах «Пути богов» // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. 2013. № 4. С. 135–154.

*Трубникова Н.Н.* Учитель и ученики в японском буддизме: случай Нитирэна // Человек. 2013. № 1. С. 108–121.

*Трубникова Н.Н.* Наследие индийской и китайской философии в «Собрании песка и камней» // Вопр. философии. 2013. №12. С. 106–117

*Трубникова Н.Н.* Мудзю Итиэн и его время // Вопр. философии. 2013. № 4. С. 121–131.

Фахр ад-Дин Рази. ‘Илм ал-мусики («Познание музыки») / Пер. с персидского и комм. Г.Б. Шамилли // Ишрак. 2013. № 4. С. 596–609.

*Федорова Ю.Е.* «Птицы – Взыскующие Истины»: анализ первой главы поэмы «Язык птиц» Фарид ад-Дина ‘Аттара (XII в.) // История философии. 2013. № 18. С. 227–247.

*Федорова Ю.Е.* Понятие истинного пути в философской поэме «Язык птиц» Фарид ад-Дина ‘Аттара // Филология: науч. исследования. 2013. №2. С. 102–108.

*Фролова Е.А.* Арабское «возрождение» как проект модернизации // Вопр. философии. 2013, № 5. С. 11–18.

Хамид ад-Дин ал-Кирмани. Успокоение разума (отрывки) / Пер. с араб и коммент. А.В. Смирнова // Ишрак. 2013. № 4. С. 219–261.

*Хрущева П.В.* Энергичный прагматизм в тамильской культуре // История философии. 2013. № 18. С. 59–70

*Цян Дин-ань.* Предисловие к первому изданию «Книги о великом единении» Кан Ю-вэя / Пер. с кит. *Д.Е. Мартынова* // Вопр. философии. 2013. № 10. С. 135–144

*Шамилли Г.Б.* Философия музыки Фахр ад-Дина Рази: свое и чужое // Ишрак. 2013. № 4. С. 562–595.

## СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

*Абдуллаев Е.В.* Платон, «Круг Георге» и ранний Лосев. Рец. на кн.: Маяцкий М.А. Спор о Платоне: Круг Штефана Георге и немецкий университет. М.: ИД ВШЭ, 2012 // EINA1. 2013. № 1-2. С. 458–468.

*Аванесян А.А.* Проблема взаимоотношения прошлого и современности в философии Х.-Г. Гадамера // Вестн. Тверского гос. ун-та. Сер. Философия. 2013. № 1. С. 116–125.

*Авсеев А.А.* Концепция «спекулятивного» и современная западная философия. СПб.: СПб. гос. ун-т водных коммуникаций, 2013. 193 с.

*Авсеев А.А.* Принципы спекулятивного развития истории философии в постгегелевский период и их рецепция в философской концепции истории Ж. Делеза и Ф. Гваттари // Научные ведомости БелГУ. 2013. № 16 (159). Вып. 25. С. 80–85.

*Автономова Н.С.* От «Конфликта интерпретаций» к переводу: концептуальный шаг позднего Рикера // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2013. № 3. С. 63–68.

*Алфимова Ж.П.* Поиск значения: Казимеж Твардовский на пути к антипсихологизму // Вестн. МГУ. 2013. № 5. С. 3–16.

*Андреева А.В.* Концептуализация понятия «биополитика» в творчестве М. Фуко // Вестн. Тверского гос. ун-та. Сер. Философия. 2013. № 3. С. 169–176.

*Апресян Р.Г.* Поль Рикёр как автор: опыт чтения и понимания // Филос. науки. 2013. № 8. С. 59–65.

*Арендт Х.* Жизнь ума / Пер. с англ. *А.В. Говорунова*. СПб.: Наука, 2013. 519 с.

*Аттали Ж.* Карл Маркс: Мировой дух / Пер. с фр. *Е.В. Колодочкиной*; вступ. ст. С.Г. Кара-Мурзы. М.: Мол. гвардия, 2013. 406 с.

*Белоусов М.А.* Философское исследование как критика традиции. Хайдеггер и деструкция истории онтологии // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. XXXV. № 1. С. 182–199.

*Беляева А.М.* «Трактат» Витгенштейна: высказывание и показание // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. XXXVII. № 3. С. 112–128.

*Бертрам Э.* Ницше. Опыт мифологии / Пер. с нем. *А.П. Шурбелёва*. СПб.: Владимир Даль, 2013. 575 с.

*Бестеги М. де.* Проблема желания во французской феноменологии // Филос. журнал. 2013. № 1 (10). С. 49–63.

*Блауберг И.И.* Встречи на «тропе философов» (к вопросу о франко-германских философских контактах в XIX в.) // Вопр. философии. 2013. № 8. С. 155–165.

*Блауберг И.И.* Философские путешествия Виктора Кузена (к истории рецепции идей немецкой философии во Франции в XIX в.) // Филос. науки. 2013. № 11. С. 104–118.

*Блауберг И.И.* О памяти и забвении: П. Рикёр и А. Бергсон // Поль Рикёр в Москве. М., 2013. С. 191–206.

*Блауберг И.И.* А.Бергсон и У.Джеймс: о некоторых согласиях и несогласиях // Сознание. Практика. Реальность: Памяти Нины Степановны Юлиной. М., 2013. С. 117–139.

*Блохина Н.А.* Двухаспектный аргумент в основании дуализма свойств Д-вида Чалмерса // Вопр. философии. 2013. № 2. С. 148–157.

- Боббио Н.* Свобода и власть / Пер. с итал. *А.В. Никандрова* // *Вопр. философии.* 2013. № 5. С. 48–56.
- Бонхёффер Д.* Этика / Пер. с нем. *А. Васюткина* и др. М.: Изд-во ББИ, 2013. XXXIV, 501 с.
- Ватолина Ю.В.* Гостеприимство в предельной интерпретации: Жак Деррида // *Вестн. СПбГУ. Сер. 6.* 2013. № 1. С. 3–7.
- Вдовина Г.В.* Бернард Лонерган: метод в теологии и гуманитарные науки // *Философский журнал.* 2013. № 2(11). С. 5–18.
- Вдовина И.С.* Вехи творческой биографии // *Поль Рикёр в Москве.* М., 2013. С. 11–22.
- Вдовина И.С.* Герменевтический подход к истории философии // *Поль Рикёр в Москве.* М., 2013. С. 152–190.
- Вдовина И.С.* Поль Рикёр: практическая мудрость философии // *Поль Рикёр в Москве.* М., 2013. С. 267–276.
- Вен П.* Фуко. Его мысль и личность / Пер. с фр. *А.В. Шестакова.* СПб.: Владимир Даль, 2013. 195 с.
- Визгин В.П.* Философия науки Гастона Башляра. М.; СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2013. 287 с.
- Визгин В.П.* Очерки истории французской мысли. М.: Ин-т философии РАН, 2013. 133 с.
- Визгин В.П.* Герменевтическая традиция и научная революция: к новой интерпретации тезиса Френсис А. Йейтс // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом.* 2013. № 1. С. 92–100.
- Визгин В.П.* «Книги Койре стали для меня настоящим потрясением». Беседа с Аленом Сегоном // *ПЛАТОНИКА ЗНТНМАТА.* М., 2013. С. 655–673.
- Викстрём А.* О рецепции интерпретации Толстым Евангелия // *Verbum.* Вып. 15. С. 232–247.
- Витгенштейн Л.* Из «лекций» и «заметок» / Сост. *В.А. Суровцева.* М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2013. 271 с.
- Власова О.А.* Биографика понимающей психологии: методологические стратегии и теоретические уловки раннего Ясперса // *Филос. науки.* 2013. № 5. С. 13–21.
- Власова О.А.* Биографический подход, его истоки, эволюция и значение в творчестве Карла Ясперса // *Вестн. ЛГУ.* 2013. № 3. С. 19–28.
- Власова О.А.* Феноменология Карла Ясперса: гистология и рентгеноскопия души // *Вопр. философии.* 2013. № 2. С. 89–100.
- Вригт Г. Х. фон.* Аналитическая философия: историко-критический обзор / Пер. с англ. *Л.Б. Макеевой* // *Кантовский сб.* 2013. № 1(43). С. 78–89
- Вригт Г. Х. фон.* Аналитическая философия: историко-критический обзор / Пер. с англ. *Л.Б. Макеевой* // *Кантовский сб.* 2013. № 2(44). С. 69–82.
- Генон Р.* Наука букв / Пер. с фр. *В.Ю. Быстрова.* СПб.: Владимир Даль, 2013. 160 с.

*Генон Р.* Наука чисел / Пер. с фр. *В.Ю. Быстрова.* СПб.: Владимир Даль, 2013. 271 с.

*Глебкин В.В.* Теория концептуальной интеграции Т. Фоконье и М. Тернера: опыт системного анализа // *Вопр. философии.* 2013. № 9. С. 161–174.

*Гончаренко М.В.* Реконструкция фактов: «инстинктивные принципы» в теории в теории познания Фейерабенда // *Вестн. НГУ.* 2013. Т. 11. Вып. 2. С. 138–142.

*Горобий А.В.* История понятий Карла Шмитта и Райнхарта Козеллека // *Вестн. Тверского гос. ун-та.* 2013. № 4. С. 159–170.

*Губман Б.Л.* Исторический опыт и нарратив: Х.-Г. Гадамер и П. Рикер // *Вестн. Тверского гос. ун-та. Сер.: Философия.* 2013. № 1. С. 109–115.

*Губман Б.Л., Тесленко О.А.* С. Лэш: проект другой модерности // *Вестн. Тверского гос. ун-та. Сер. Философия.* 2013. № 3. С. 111–123.

*Гуляев Р.В.* «Эффективное действие» и регулярное право: дихотомия Карла Шмитта // *Филос. науки.* 2013. № 1. С. 92–106.

*Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. *Д.В. Кузницына.* СПб.: Наука, 2013. 494 с.

*Гуссерль Э.* Письма Г. Шпету / *Комм. Т.Г. Щедриной,* пер. с нем. *В. Янца* // *Вопр. философии.* 2013. № 4. С. 114–120.

*Далмайр Ф.* Секулярный век? Размышления о Чарльзе Тэйлоре и Раймоне Паниккаре // *Вопр. философии.* 2013. № 10. С. 77–90.

*Дворкин И.* Сущий и существующий. Преодоление метафизики у Когена, Хайдеггера и Левинаса // *Judaica Petropolitana.* 2013. № 1. С. 155–173.

*Джохадзе И.Д.* Прагматический реализм Хилари Патнэма. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2013. 287 с.

*Джохадзе И.Д.* Дихотомия «факт/ценность»: четвертая догма эмпиризма? // *Сознание. Практика. Реальность: Памяти Нины Степановны Юлиной.* М., 2013. С. 153–170.

*Джохадзе И.Д.* Хилари Патнэм. Философия в век науки // *Вопр. философии.* 2013. № 3. С. 181–184.

*Доманов О.А.* Нефундированные множества в онтологии Бадью // *Вестн. НГУ.* 2013. Т. 11. Вып. 2. С. 160–166.

*Дудник С.И.* Диалектика отрицательности в неомарксизме // *Вестн. СПбГУ. Сер. 6.* 2013. № 3. С. 3–9.

*Душин О.Э.* Мартин Лютер и идея сопротивления (Лев Шестов и Дитрих Бонхёффер) // *Verbum.* Вып. 15. С. 212–221.

Ежегодник по феноменологической философии / Гл. ред. В.И. Молчанов. М.: РГГУ, Центр феноменол. философии, 2013. 389 с.

*Жворонков А.Г.* Одиссей в зеркале экспериментальной философии

Ф. Ницше // ИФЕ'2012. М., 2013. С. 272–295.

*Жеребин А.И.* Эрнст Мах и проблема разрушения личности // *Вопр. философии.* 2013. № 1. С. 135–145.

*Журавлева А.С.* Великая цепь бытия. Лавджой о принципе избытия в философии Платона и Лейбница // *Вестн. РХГА.* 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 149–156.

*Зенкин С.Н.* Социальное действие и его смысл: историческая герменевтика после Рикёра // *Поль Рикёр в Москве.* М., 2013. С. 327–345.

*Иванов К.П.* Диалоговая парадигма познавательной деятельности (от диалогической онтологии М. Бубера к философии поступка М. Бахтина) // *Вестн. ВолГУ.* 2013. № 2 (20). С. 21–27.

*Иванов Д.В.* Что такое квалиа? // *Сознание. Практика. Реальность: Памяти Нины Степановны Юлиной.* М., 2013. С. 30–45.

*Иванова Е.М., Пономарев В.А.* Уровни осуществления полилога с позиции теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса и их влияние на трансформацию традиционных концепций диалога в полилог // *Вестн. Челябинского гос. ун-та.* 2013. № 33 (324). С. 118–123.

*Ильина Ю.А.* Концепция «научной философии» Казимира Твардовского // *Вестн. ВГУ.* 2013. № 1. С. 146–154.

*Ильина Ю.А.* Онтология сознания Казимира Твардовского // *Вестн. ТГУ.* 2013. № 4 (24). С. 132–139.

*Ищенко Н.И.* Плеснер vs Хайдеггер: проблема экзистенции // *Филос. науки.* 2013. № 7. С. 65–78.

*Карнап Р.* Психология на языке физики / Пер. с нем. Я. Шрамко // *Филос. науки.* 2013. № 1. С. 126–146.

*Касавин И.Т.* Знание и коммуникация: к современным дискуссиям в аналитической философии // *Вопр. философии.* 2013. № 6. С. 46–57.

*Кастийо М.* Автономия, идентичность, способность: размышляем вместе с Рикёром об актуальных проблемах современности / Пер. с фр. *О.И. Мачульской* // *Филос. науки.* 2013. № 8. С. 51–59.

*Кастийо М.* Понятие плюрализма и этика коммуникации / Пер. с фр. *О.И. Мачульской* // *Филос. науки.* 2013. № 11. С. 134–144.

*Кибальчич Д.А.* Мудрость философии: творческий путь Поля Рикёра (обзор) // *Филос. науки.* 2013. № 8. С. 147–157.

*Красиков В.И.* «Бытие и время»: экзистенциализм versus антропология // *Вестн. ТГУ.* 2013. № 4 (24). С. 108–116.

*Кречетова М.Ю.* К вопросу об автономии способности созерцания у И. Канта: обзор аргументов М. Хайдеггера // *Вестн. ТГУ.* 2013. № 2 (22). С. 186–195.

*Крюков А.* Проблема времени и рефлексии у Гуссерля // *Horizon. Феноменологические исследования.* 2013. № 2 (2). С. 50–60.

*Кутырев В.А.* Читать Деррида... Забыть Дерриду! // *Вопр. философии.*

2013. № 9. С. 175–184.

*Левинас Э.* Тотальность и бесконечное / Пер. с фр. *И.С. Вдовиной, Б.В. Дубина, Н.Б. Маньковской.* М.: Модерн, 2013. 415 с.

*Леицёв С.В.* Интерсубъективность и коммуникативное действие (Неокантианство и постмодернизм Ю. Хабермаса) // *Вопр. философии.* 2013. № 3. С. 165–175.

*Лифинцева Т.П.* Пауль Тиллих: «бытие-к-смерти» и «новая жизнь» // *Сознание. Практика. Реальность: Памяти Нины Степановны Юлиной.* М., 2013. С. 171–196.

*Лунгина Д.А.* Идея спасения в псевдонимных произведениях С. Керкегора. Очерк первый. Лестница Йоханнеса Климакуса // *Вопр. философии.* 2013. № 5. С. 141–148.

*Макеева Л.Б.* Референция, истина и реализм // *Сознание. Практика. Реальность: Памяти Нины Степановны Юлиной.* М., 2013. С. 140–152.

*Марсело Г.* От конфликта к примирению и обратно: некоторые рассуждения о диалектике Рикёра / Пер. *А.А. Чикина* // *Поль Рикёр в Москве.* М., 2013. С. 375–392.

*Марсель Г.* О смелости в метафизике: Сб. статей / Сост., пер. с фр., вступ. ст. *В.П. Визгина.* СПб.: Наука, 2013. 411 с.

*Мачульская О.И.* В поисках смысла: к 100-летию со дня рождения П.Рикёра // *Филос. науки.* 2013. № 2. С. 95–99.

*Мачульская О.И.* Проблема адекватности перевода в концепции Поля Рикёра // *Поль Рикёр в Москве.* М., 2013. С. 409–420.

*Мероз Л.* Рене Генон. Премудрость посвящения / Пер. с фр. *Н.Н. Зубкова.* М.: Энигма, 2013. 239 с.

*Мёдова А.А.* Диалог Рикёра с Августином о времени в контексте учения о модусах // *Филос. науки.* 2013. № 8. С. 66–80.

*Миллер Дж.* Страсти Мишеля Фуко / Пер. с англ. *Л. Володиной, Е. Лисовской.* М.: Кабинетный ученый, 2013. 527 с.

*Миронов Д.Г.* Об онтологии Густава Бергмана // *Вестн. МГУ.* 2013. № 2. С. 47–59.

*Миронов Д.Г.* Проблема интенциональности в философии Ф. Brentano // *Филос. науки.* 2013. № 5. С. 38–53.

*Михайлов И.А.* Немецкая рецепция прагматизма. Ранние этапы // *Сознание. Практика. Реальность: Памяти Нины Степановны Юлиной.* М., 2013. С. 89–116.

*Михайловский А.В.* Свобода техники? К пониманию техники у Эрнста и Фридриха Георга Юнгеров // *Филос. науки.* 2013. № 7. С. 79–95.

*Михайловский А.В.* Три принципа «политической теологии» в круге Штефана Георге // *Вопр. философии.* 2013. № 5. С. 149–160.

*Мишель Ж.* Смысл институтов / Пер. с фр. *И.С. Вдовиной* // Поль Рикёр в Москве. М., 2013. С. 311–326.

*Молчанов В.И.* История и пространство. Деструкция темпоральной историчности // *Вопр. философии*. 2013. № 7. С. 24–36.

*Мольтман Ю.* Человек / Пер. с нем. М.: ББИ, 2013. 129 с.

*Морен Э.* Метод. Природа Природы / Пер. с фр. *Е.Н. Князевой*. 2-е изд., доп. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2013. 232 с.

*Мотрошилова Н.В.* Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт: бытие – время – любовь. М.: Акад. проект, 2013. 526 с.

*Мотрошилова Н.В.* Юрген Хабермас о кризисе Европейского Союза и понятие солидарности (2011–2013 гг.) // *Вопр. философии*. 2013. № 10. С. 22–38.

*Мотрошилова Н.В.* Г. Кантор и Э. Гуссерль: взаимодействие идей // *Ногизон*. Феноменологические исследования. 2013. № 2 (1). С. 7–27.

*Мотрошилова Н.В.* Эдмунд Гуссерль о «чистой геометрии»: новый тип исторического понимания науки // *Ежегодник феноменологической философии*. III. М.: РГГУ, 2013. С. 131–171.

*Мотрошилова Н.В.* Поль Рикёр об апориях временного опыта // Поль Рикёр в Москве. М., 2013. С. 226–236.

*Нагуманова С.Ф.* Теория сознания Д. Розенталя // *Вопр. философии*. 2013. № 6. С. 149–158.

*Назарова О.А.* Научный эмпиризм. Рудольф Карнап // *Филос. науки*. 2013. № 1. С. 116–119.

*Наумова Е.И.* Проект марксистской диалектики Л. Альтюссера // *Вестн. ВолГУ*. 2013. № 1 (19). С. 14–17.

*Никандров А.В.* Идейные баталии первой половины 50-х годов XX века в Италии: Норберто Боббио и коммунисты в дискуссии о политике и культуре // *Вопр. философии*. 2013. № 5. С. 37–47.

*Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 т. Т. 9: Черновики и наброски, 1880–1882 гг. / Пер. с нем. *А.А. Карельского* и др. М.: Культ. революция, 2013. 685 с.

*Обыдённый Д.Н.* Заметки к критическому прочтению М. Хайдеггера. Часть первая: до «поворота» // *Вестн. ВГУ*. 2013. № 1. С. 172–181.

*Обыдённый Д.Н.* Заметки к критическому прочтению М. Хайдеггера. Часть вторая: после «поворота» // *Вестн. ВГУ*. 2013. № 2. С. 92–97.

*Павлов А.В.* «Справедливое»: философский анализ права // Поль Рикёр в Москве. М., 2013. С. 256–260.

*Пеллауэр Д.* Нарративное время, нарративное действие / Пер. с англ. *А.А. Чикина* // Поль Рикёр в Москве. М., 2013. С. 295–310.

*Петров А.В.* Эволюция философского творчества Поля Рикёра // *Вестн. ЛГУ*. 2013. № 3. С. 29–38.

*Петров К.А.* Субъект, человек, телесность в философии Петера Слотер-дайка // Вестн. ВолГУ. 2013. № 1 (19). С. 124–127.

*Петровская Е.В.* «Великая нарратология» (Размышления о книге П. Рикёра «Время и рассказ») // Польш Рикёр в Москве. М., 2013. С. 207–225.

*Пименов С.С.* Доктор Пауль Тиллих: О традиции, новизне и богословском усилении. М.: ПСТГУ, 2013. 423 с.

Польш Рикёр в Москве / Редкол.: И.И. Блауберг, А.В. Борисенкова, И.С. Вдовина, О.И. Мачульская; уч. секр. Д.А. Кибальчич. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2013. 487 с.

*Преображенский Г.М.* Лев Шестов и Эдмунд Гуссерль о задачах философии // Вестн. Пермского ун-та. Философия. Психология. Социология. 2013. Вып. 2 (14). С. 15–24.

*Рансьер Ж.* Несогласие / Пер. с фр. *В.Е. Ланицкого*. М.: Machina, 2013. 208 с.

*Ребеценкова И.Г.* Пауль Наторп: интерпретация платонизма как «предчувствия» трансцендентального идеализма // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 168–171.

*Резников В.М.* Вероятностные идеи в философии К.Поппера // Вестн. НГУ. 2013. Т. 11. Вып. 2. С. 143–148.

*Рикёр П.* Габриэль Марсель и феноменология / Пер. с фр. *В.П. Визгина* // Польш Рикёр в Москве. М., 2013. С. 421–451.

*Рикёр П.* Воображение в дискурсе и в действии / Пер. с фр. *И.С. Вдовиной* // Польш Рикёр в Москве. М., 2013. С. 452–474.

*Рикёр П.* Сопровождать жизнь до конца / Пер. с фр. *И.С. Вдовиной, О.И. Мачульской* // Польш Рикёр в Москве. М., 2013. С. 475–480.

*Робин К.* Реакционный дух: Консерватизм от Эдмунда Бёрка до Сары Пэйлин / Пер. с англ. *М. Рудакова*. М.: Ин-т Гайдара, 2013. 310 с.

*Родин К.А.* Витгентштейн против Гёделя: доказанность и доказуемость // Вестн. ТГУ. 2013. № 4 (24). С. 163–169.

*Ромеле А.* Экономика и признание: позиция Рикёра / Пер. с фр. *И.С. Вдовиной* // Польш Рикёр в Москве. М., 2013. С. 360–374.

*Руткевич А.М.* Немецкая социал-демократия и «идеи 1914 года» // Филос. науки. 2013. № 1. С. 82–91.

*Руткевич А.М.* Философия времен Веймарской республики // Филос. науки. 2013. № 7. С. 49–64.

*Рыбас А.Е.* Основные подходы к актуализации эмпириомонизма // Вестн. СПбГУ. Сер. 6. 2013. № 1. С. 22–29.

*Савин А.Э.* О понятиях эпохе и редукции в «Идеях I» Эдмунда Гуссерля // Известия Уральского федеральн. ун-та. Сер. 3: Обществ. науки. 2013. Т. 115. № 2. С. 19–32.

*Савчук В.В.* Ницше – самый механизированный философ // Филос. науки. 2013. № 6. С. 69–70.

*Самылов О.В.* Генеалогический метод М.Фуко и перспективы исторического познания // Вестн. СПбГУ. Сер. 6. 2013. № 2. С. 21–29.

*Селивёрстов В.В., Попик О.Ю.* Рассел vs Майнонг: смысл диалога // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. XXXVI. № 2. С. 210–218.

Переписка А. Майнонга и Б. Рассела // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. XXXVI. № 2. С. 219–223.

*Сиома Н.А.* Проблема фиктивных сущностей в философии права Джеремии Бентама // Вестн. ВолГУ. 2013. № 1 (19). С. 117–123.

*Сладкова А.А.* Совершенствование демократических институтов и процедур в перспективе теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса // Вестн. Тверского гос. ун-та. Сер. Философия. 2013. № 4. С. 187–192.

*Смирнов В.В.* Ж. Деррида и Дж. Серль: деконструкция versus теория речевых актов // Вестн. Тверского гос. ун-та. Сер. Философия. 2013. № 4. С. 171–186.

*Соболева М.Е.* Бытие как предикат: критическая онтология Генриха Рикерта // Вопр. философии. 2013. № 12. С. 140–146.

*Соболева М.Е.* Логика герменевтики // Вопр. философии. 2013. № 6. С. 140–148.

Сознание. Практика. Реальность: Памяти Нины Степановны Юлиной / Отв. ред. *И.Д. Джохадзе*; уч. секр. *Д.А. Кибальчич*. М: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2013. 304 с.

*Соколова Л.Ю.* Формирование «субъекта» в философии П. Рикёра // Вестн. СПбГУ. Сер. 17. 2013. Вып. 2. С. 83–89.

*Сокулер З.А.* Герман Коген как актуальный мыслитель. Размышляя над книгой: Коген Г. Теория опыта Канта // Вопр. философии. 2013. № 1. С. 154–164.

*Сорель Ж.* Размышления о насилии / Пер. с фр. *Б. Скуратова, В. Фриче*. М.: Фаланстер, 2013. 293 с.

*СпаVENTA Б.* Итальянская философия в ее отношении к философии европейской // Филос. журнал. 2013. № 2 (11). С. 54–69.

*Старовойтов В.В.* Современный психоанализ: Основные школы и направления развития. М: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2013. 319 с.

*Старовойтов В.В.* Проблема Я, личности, самости в творчестве Поля Рикёра и в современных психологических и психоаналитических исследованиях // Поль Рикёр в Москве. М., 2013. С. 393–408.

*Томашов В.В.* Человек как субъект социально-политического выбора в постэкзистенциальной антропологии США // Вестн. Тверского гос. ун-та. Сер. Философия. 2013. № 4. С. 149–158.

*Торопыгина М.Ю.* Начало прекрасной дружбы – Аби Варбург и Эрнст Кассирер // Вопр. философии. 2013. № 2. С. 158–169.

*Троицкий К.Е.* Переоценка ценностей в аксиологической мысли М. Вебера // Вопр. философии. 2013. № 4. С. 154–162.

- Фалёв Е.В.* Метод экзистенциальной дедукции в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // Филос. науки. 2013. № 5. С. 5–12.
- Фалёв Е.В.* Хайдеггер и философская традиция – повторение и возобновление // Вопр. философии. 2013. № 1. С. 146–153.
- Фалёв Е.В.* Экзистенциальная дедукция пространства в «фундаментальной онтологии» Хайдеггера // Филос. науки. 2013. № 6. С. 54–68.
- Фатенков А.Н.* Невозвращенец – фигура субъекта в негативной диалектике // Вопр. философии. 2013. № 6. С. 159–169.
- Феконда А.* Концепция интенциональности Ж. Деррида // Вестн. НГУ. 2013. Т. 11. Вып. 2. С. 149–159.
- Филиппов А.Ф.* Мышление и смерть: «Жизнь ума» в философской антропологии Ханны Арендт // Вопр. философии. 2013. № 11. С. 155–167.
- Филиппов А.Ф.* Действие как событие и текст: к социологическому осмыслению Поля Рикёра // Поля Рикёр в Москве. М., 2013. С. 277–294.
- Фокин С.Л.* Владимир Библихин и Вальтер Беньямин о сущности перевода // Вестн. ЛГУ. 2013. № 1. С. 16–27.
- Фролов К.Т.* О нюансах перевода и цитирования в контексте проблемы Геттиера // Вопр. философии. 2013. № 11. С. 168–173.
- Фролова М.И.* Отражение глобального социально-антропологического кризиса в социальной философии XX в. // Филос. науки. 2013. № 8. С. 96–107.
- Хабермас Ю.* Эссе к конституции Европы / Пер. с нем. *Б.Скуратова*. М.: Весь мир, 2013. 114 с.
- Цайер К.* Религиозная философия Кузанца в трудах Германа Когена: Коген и проблемы «восточного еврейства» // Verbum. 2013. № 15. С. 340–357.
- Целищев В.В.* Рационалистический оптимизм и философия Курта Геделя // Вопр. философии. 2013. № 8. С. 12–23.
- Циплакова Ю.В.* Инструментализм Дж. Дьюи: raideia по-американски // Вестн. СПбГУ. Сер. 17. 2013. Вып. 2. С. 75–82.
- Черданцева И.В.* К вопросу об иронии в философии А.Шопенгауэра // Философские дескрипты: Сб. Барнаул: АГАУ, 2013. Вып. 11. С. 127–134.
- Чернавин Г.И.* Теология согласованности опыта в феноменологии Гуссерля // Horizon. Феноменологические исследования. 2013. № 2 (1). С. 28–42.
- Чикин А.А.* Артур Шопенгауэр и открытие тела как философской проблемы // Филос. науки. 2013. № 5. С. 22–37.
- Шелике В.Ф.* Непознанный Маркс и некоторые проблемы современности (Ч. 1) // Филос. науки. 2013. № 3. С. 37–48.
- Шелике В.Ф.* Непознанный Маркс и некоторые проблемы современности (Ч. 2) // Филос. науки. 2013. № 4. С. 94–107.
- Шелике В.Ф.* Непознанный Маркс и некоторые проблемы современности (Ч. 3) // Филос. науки. 2013. № 5. С. 120–130.

- Шохин В.К.* Что же все-таки такое аналитическая философия? В защиту и укрепление «ревизионизма» // *Вопр. философии.* 2013. № 11. С. 137–148.
- Шульга Е.Н.* Герменевтика Поля Рикёра и современные проблемы эпистемологии // *Поль Рикёр в Москве.* М., 2013. С. 237–255.
- Эйнтштейн А.* Как изменить мир к лучшему / Пер. с англ. *Н. Чернявской;* ред. и вступ. ст. *А. Самойло.* М.: Алгоритм, 2013. 271 с.
- Югова О.А.* Жак Маритен: экзистенциализм и субъективность // *Вестн. Тверского гос. ун-та. Сер. Философия.* 2013. № 4. С. 193–197.
- Юлина Н.С.* Генри Стэп: квантовый интерактивный дуализм как альтернатива материализму // *Вопр. философии.* 2013. № 6. С. 82–97.
- Юлина Н.С.* О статье Рудольфа Карнапа «Психология на языке физики» // *Филос. науки.* 2013. № 1. С. 120–125.
- Юрьев Р.А.* Понятие «действия» в аналитической философии Г.Л.А. Харта: генезис и значение // *Вестн. ТГУ.* 2013. № 4 (24). С. 175–182.
- Ямпольская А.В.* Аффективность как историческое измерение субъекта // *Вопр. философии.* 2013. № 3. С. 155–164.
- Ямпольская А.В.* Жан-Люк Марион и редукция к данности // *Филос. науки.* 2013. № 2. С. 100–114.
- Ямпольская А.В.* Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М.: РГГУ, 2013. 259 с.
- Ясперс К.* Разум и экзистенция / Пер. с нем. *А.К. Судакова.* М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2013. 336 с.
- Ястребцева А.В.* Гуманизму – нет? О рецепции наследия М. Хайдеггера во Франции (1960–1980 гг.) // *Филос. науки.* 2013. № 11. С. 119–133.

## РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Авдеев О.К.* Источники философской системы П.Е. Астафьева // *Русская философская мысль.* М., 2013. С. 313–324.
- Авдеева Л.Р.* «Безблагодатное непонимание». К.Н. Леонтьев как религиозный мыслитель // *Русская философская мысль.* М., 2013. С. 210–231.
- Аляев Г.Е.* С. Франк как историк русской философии: концепция и эволюция // *Соловьевские исследования.* 2013. № 3 (39). С. 78–99.
- Апрелева В.А.* Трагедия жизни и смерти в философии Льва Шестова. М.: Спутник+, 2013.
- Бажанов В.А.* Русские факторы в ассимиляции логического позитивизма и философии науки в Америке // *Вопр. философии.* 2013. С. 149–154.
- Бараш Дж.Э.* Т.Н. Грановский о научных основаниях соединения философии с историческим знанием // *Филос. науки.* 2013. № 10. С. 67–89.
- Белов В.Н.* Спор В.С. Соловьева и Б.Н. Чичерина: кантианские вариации // *Философские традиции и современность.* 2013. № 2 (4). С. 52–64.

Николай Александрович Бердяев / Под ред. *Поруса В.Н.* М.: РОССПЭН, 2013.

*Бессчетнова Е.В.* Диалог Вл. Соловьева и К. Леонтьева о ходе мировой истории и призвании России // Филос. науки. 2013. № 7. С. 96–104.

*Бонецкая Н.К.* Пути постнищевского христианства // Вопр. философии. 2013. № 8. С. 118–128.

*Бонецкая Н.К.* Русский Ницше // Вопр. философии. 2013. № 7. С. 133–143.

*Бродский А.И., Рыбас А.Е.* Проекты Серебряного века: философские идеи русского модерна. СПб.: СПбГУ, 2013.

*Бузина Л.В.* Николай Рерих в кругу творцов Серебряного века. СПб.: КОСТА, 2013.

*Буллер А.* «Дилемма лжи» в этической концепции В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2013. № 4 (40). С. 6–18.

*Буров В.Г.* Русская философия в Китае: Ань Цинянь, Чжан Байчунь, Сюй Фэнлинь // Русская философская мысль. М., 2013. С. 676–683.

*Валицкий А.* История русской мысли от Просвещения до марксизма. М.: Канон+, 2013.

*Ванчужов В.В.* Что сделано западными русистами применительно к русской философии // Вестн. РУДН. Сер. Философия. 2013. № 1. С. 79–90.

*Ванчужов В.В.* Особенности ретроспекции Н.О. Лосского как историка русской философии // Вестн. МГУ. 2013. № 6. С. 69–85.

*Ванчужов В.В.* Первый летописец отечественного любомудрия: «Русская философия» архимандрита Гавриила // Русская философская мысль. М., 2013. С. 106–125.

*Ваньчик Д., Мильчарек М.* Польская историография русской философии. Библиография // Русская философская мысль. М., 2013. С. 647–656.

*Варава В.В.* Этика и нравственная философия (некоторые особенности отечественной философии) // Русская философская мысль. М., 2013. С. 72–81.

*Васильев Н.Л.* Михаил Михайлович Бахтин и феномен «Круга Бахтина»: В поисках утраченного времени; Реконструкции и деконструкции; Квадратура круга. М.: ЛИБРОКОМ, 2013.

В.И. Вернадский: pro et contra: Антология / Под общ. ред. Яншина А.Л.; Сост., вступ. ст., коммент. Лаппо А.В. СПб.: Науч.-образоват. культуролог. общество, 2013.

*Ворожухина К.В.* Лев Шестов и Жорж Батай: «странствование по душам» и драматизация как философские методы // Аспекты. 2013. Вып. VIII. С. 348–354.

Борис Петрович Вышеславцев / Под ред. *А.И. Алешина.* М.: РОССПЭН, 2013.

*Галлахер Б.* «Во ожидании варваров»: идентичность и полемичность у Георгия Флоровского / Пер. с англ. *А.В.Черняева* // Филос. науки. 2013. № 10. С. 77–92.

*Ганзел П.Л.* Представление, дух и образование мыслей: Фреге, Гегель, Леонтьев и Ильенков // *Вопр. философии*. 2013. № 5. С. 94–106.

*Гаспарян Д.* Философии сознания Мераба Мамардашвили. М.: Канон+, 2013.

*Гачева А.Г.* Русские мыслители о сущности памяти // *Русская философская мысль*. М., 2013. С. 82–105.

*Гельфонд М.Л.* Этика ненасилия Л.Н.Толстого. М., 2013.

Генеалогия ценностей в русской философии Серебряного века: Сб. науч. тр. / Под ред. *Панфиловой М.И., Трофимовой Е.А.* СПб., 2013.

*Герасимова И.А., Мильков В.В.* Толковая Палая о мироздании и познании // *Эпистемология и философия науки*. 2013. Т. XXXVI. № 2. С. 178–194.

Александр Иванович Герцен и исторические судьбы России. Материалы Межд. научной конф. к 200-летию А.И.Герцена (Москва, Ин-т философии РАН, 20–21 июня 2012 г.). М.: «Канон+ РООИ «Реабилитация», 2013.

*Глазков А.П.* Сотворение мира и смысл истории в историософии В.С. Соловьева и Г.В. Флоровского // *Соловьевские исследования*. 2013. № 2 (38). С. 29–42.

*Головин Я.Б.* Учение П.Б. Струве о нации и национализме // *Русская философская мысль*. М., 2013. С. 510–529.

*Гревцова Е.С.* Философия маленького человека Василия Розанова // *Вестник РУДН. Сер.: Философия*. 2013. № 1. С. 65–78.

*Гриер Ф., Де Бласио А.* Ветераны американской философской русистики: Джордж Клайн и Джеймс Скэнлан // *Русская философская мысль*. С. 633–646.

*Громов М.Н.* Судьба философии в России: типологический анализ // *Русская философская мысль*. М., 2013. С. 21–41.

*Губин В.Д., Стрелков В.И.* Национальные образы философии. М., 2013.

*Данилевский Н.Я.* Политическая философия: Доп. к кн. «Россия и Европа». М.: ФИВ, 2013.

*Дегтярева М.И.* Стурдза: консервативный реформизм и критика католической доктрины Жозефа де Местра // *Вопр. философии*. 2013. № 2. С. 101–113.

*Дефорж И.* Философия права Н. Алексева // *Русская философская мысль*. М., 2013. С. 392–420.

*Джерманович Т.* Достоевский между Россией и Западом: Пер. с исп. М.: Центр книги Рудомино, 2013.

*Евлампиев И.И.* Политическая философия Б.Н.Чичерина. СПб.: СПбГУ, 2013.

*Евлампиев И.И.* «Посюсторонняя» религиозность Ф.Достоевского и

Ф. Ницше (К вопросу о религиозном содержании неклассической философии) // *Вопр. философии*. 2013. № 7. С. 121–132.

*Евлатиив И.И.* Иван Ильин и Александр Кожев: русская версия европейского неогегельянства // *Соловьевские исследования*. 2013. № 2 (38). С. 106–120.

*Ерина Е.Б.* Свобода и ответственность личности в философии Е.Н. Трубецкого // *Изв. вузов. Сев-Кавказского региона. Обществ. науки*. 2013. № 1 (173). С. 5–11.

*Ермичев А.А.* Дискуссия о целях Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества осени 1908 г. и ее завершение в феврале 1917 г. // *Вопр. философии*. 2013. № 2. С. 114–127.

*Ермишин О.Т.* Историософия революции в русском зарубежье XX века // *Филос. науки*. 2013. № 2. С. 8–17.

*Ермишин О.Т.* Неизвестная статья Т.В.Флоровского в контексте современной «философской теологии» // *Филос. науки*. 2013. № 10. С. 93–99.

*Ермишина К.Б.* Философия культуры П.Н.Савицкого // *Филос. науки*. 2013. № 3. С. 52–62.

*Ерыгин А.Н.* Тема истории в русской философии в контексте «Феноменологии духа» Гегеля // *Русская философская мысль*. М., 2013. С. 52–65.

*Жирар Р.* Достоевский: от двойственности к единству: Пер. с фр. М.: ББИ, 2013.

Александр Александрович Зиновьев: опыт коллективного портрета / Авторы-сост.: О.М.Зиновьева, О.Г.Назаров. М.: Канон+, 2013.

*Запека О.А.* Проблема свободы в русской религиозной философии второй пол. XIX – первой пол. XX веков / М.: ГАСК, 2013.

*Ильичев А.В.* От Илариона до Бердяева: Духовно-нравственные ориентиры русской литературы. СПб., 2013.

*Исаева О.С., Кошарный В.П.* Учение об организационной идее П.Н. Савицкого: к анализу философских оснований социального проекта классического евразийства // *Русская философская мысль*. М., 2013. С. 440–453.

К 90-летию со дня рождения А.А.Зиновьева // *Вопр. философии*. 2013. № 2. С. 3–21.

К 120-летию со дня рождения А.Ф.Лосева / Ст. *В.В.Бычкова, А.Ф.Лосева, Е.А.Тахо-Годи* // *Вопр. философии*. 2013. № 9. С. 125–160.

К 120-летию со дня рождения Г.В.Флоровского / Ст. *А.В. Черняева, Б.Галлахера, О.Т.Ермишина, Г.В.Флоровского* // *Филос. науки*. 2013. № 10. С. 71–105.

К 200-летию со дня рождения А.И.Герцена / Ст. *Евлатиева И.И., Лазарева В.В., Сиземской И.Н., Севериковой Н.М.* // *Филос. науки*. 2013. № 2. С. 33–78.

- К 200-летию со дня рождения Т.Н. Грановского / Статьи *Кара-Мурзы А.А., Сиземской И.Н., Жуковой О.А.* // Филос. науки. 2013. № 9. С. 65–89.
- Кантор В.К.* Университеты и профессорство в России // Вопр. философии. 2013. № 6. С. 16–28.
- Катасонов В.Н.* Философия и религия в «Сне смешного человека» Ф.М. Достоевского // Русская философская мысль. М., 2013. С. 252–272.
- Киселева Е.С.* Неоплатонические идеи в философии С.Л. Франка // Диалог цивилизаций: Восток–Запад. Глобализация и мультикультурализм в посткризисном мире: Материалы XIII нач. конф. молодых ученых. М., 2013. С. 62–71.
- Климова С.М.* Теорема разума и аксиомы веры. Спиноза и Толстой // Вопр. философии. 2013. № 6. С. 71–81.
- Коган Л.А.* «Куда ты скачешь, гордый конь?..» (о философско-исторической концепции «Медного всадника») // Вопр. философии. 2013. № 3. С. 96–102.
- Козырев А.П.* «Соборное сознание» Сергея Трубецкого и идея исторической памяти // Русская философская мысль. М., 2013. С. 378–391.
- Корсаков С.Н.* Иван Капитонович Луппол: ренессансный человек в тисках сталинского режима // Филос. журнал. 2013. № 1 (10). С. 135–163.
- Коцюба В.И.* Духовно-академическая философия в освещении прот. В.В.Зеньковского. Ч. 1. Определение философии и вопрос о соотношении религии и свободы // Вопр. философии. 2013. № 11. С. 88–98.
- Коцюба В.И.* Духовно-академическая философия в освещении прот. В.В.Зеньковского. Ч. 2. Становление философии в России: духовно-академическая философия, православная философия // Вопр. философии. 2013. № 12. С. 78–88.
- Кошарный В.П.* Формирование учения о цельном знании в русской гносеологии XIX в. (от Любомудров до В.С. Соловьева // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2013. № 4 (28). С. 59–67.
- Красиков В.И.* Эпоха основания: «Три источника, три составные части» отечественной мысли – экзистенциализм (Достоевский), этика (Толстой) и религиозная метафизика (Соловьев) // Credo new. 2013. № 1(73). С. 15–30.
- Креммер-Дементьева Л.А.* Екклесиаст – Карамзин: диалог людей // Credo new. 2013. № 1(73). С. 198–215.
- Круглов А.Н.* Хмельницкий в Кенигсбергском университете XVIII века // Слово.ру: балтийский акцент. 2013. № 2. С. 97–108.
- Кувакин В.А., Берте А.* Человек Ф. Достоевского: все и ничто // Русская философская мысль. М., 2013. С. 283–291.
- Кулешова И.В.* Понятие предметности в философии творчества И.А. Ильина // Русская философская мысль. М., 2013. С. 454–471.

- Лазарев В.В.* На пути к синтезу распавшихся сторон: (моменты развития мировоззрения Герцена) // Филос. науки. 2013. № 2. С. 46–56.
- Либерализм и социализм: Запад и Россия: К 200-летию со дня рожд. А.И. Герцена / Под ред. *М.И. Воейкова*. М.: ЛЕНАНД, 2013.
- Лисеев И.К.* Философские идеи В.И.Вернадского и современная научная картина мира (К 150-летию В.И.Вернадского) // Вопр. философии. 2013. № 11. С. 174–184.
- Лобанова И.В.* Историсофская концепция Владимира Соловьева. М., 2013.
- Лев Михайлович Лопатин / Под ред. *Ермишина О.Т.* М.: РОССПЭН, 2013. 319 с.
- Лосев А.Ф.* Диалектические основы математики. М.: Academia, 2013. 800 с.
- Малинов А.В.* Основные принципы неокантианской философии истории А.С. Лаппо-Данилевского (К 150-летию со дня рождения) // Вопр. философии. 2013. № 12. С. 89–95.
- Малинов А.В.* Очерки по философии истории в России: В 2 т. СПб., 2013.
- Малинов А.В.* Русская философия: исследования, история, историография. СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2013.
- Малинов А.В., Троицкий С.А.* Русская философия под запретом (к 90-летию «философского парадокса») // Новое литературное обозрение. 2013. № 119. С. 53–66.
- Мартынов В.А.* У истоков «русской идеи»: жизнь и судьба С.П. Шевырева. М.: Форум, 2013.
- Маслин М.А.* История русской философии как научная дисциплина во второй половине XX – начале XXI вв. // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 2. С. 104–112.
- Маслин М.А.* Кафедра истории русской философии: очерк развития // Вестн. МГУ. 2013. № 6. С. 3–15.
- Маслин М.А.* Русская философия как диалог мировоззрений // Вопр. философии. 2013. № 1. С. 43–48.
- Маслин М.А.* Школа истории русской философии // Русская философская мысль. М., 2013. С. 8–20.
- Маслин М.А.* Интеллектуальные портреты зарубежных историков русской философии: Анджей Валицкий и Фредерик Коплстон // Русская философская мысль. М., 2013. С. 657–667.
- Меделян С.Я.* Интер-Толстой, или Традиции восточной философии в творчестве Л.Н.Толстого. М.: Спутник+, 2013.
- Межуев Б.В.* Второе «соловьевство» младосимволистов 1909–1911 гг. // Русская философская мысль. М., 2013. С. 325–335.
- Мелих Ю.Б.* Формы причинности в трансцендентальной философии С.И.

Гессена // Вестн. РХГА. 2013. Т. 14. № 4. С. 182–194.

*Мелих Ю.Б.* Евразийцы как «осознаватели культурно-исторического своеобразия России» // ИФЕ'2012. М., 2013. С. 296–327.

*Мелих Ю.Б.* Метаморфозы русской философии за границей // Русская философская мысль. М., 2013. С. 472–491.

*Мелих Ю.Б., Хоружий С.С.* Философия Карсавина в Серебряном веке и в наши дни // Вопр. философии. 2013. № 4. С. 76–87.

*Мотовникова Е.Н.* «Под знаменем марксизма» – «Мысль»: герменевтическая коллизия 1922 г. // Вопр. философии. 2013. № 11. С. 123–136.

*Моцелков Е.Н.* В.О. Ключевский как политический мыслитель // Русская философская мысль. М., 2013. С. 232–251.

*Назарова О.А.* Ежегодник по истории русской мысли (рец. на ежегодник «Исследования по истории русской мысли» 2006–2007, отв. ред. М. Колеров и Н. Плотников. 2009) // ИФЕ'2012. М., 2013. С. 328–344.

Неокантианство в России: Александр Иванович Введенский, Иван Иванович Лапшин / Под ред. *Брюшинкина В.Н., Поповой В.С.* М.: РОССПЭН, 2013.

*Осинов И.Д.* Экзистенциальная диалектика Эвальда Ильенкова // Вестн. СПбГУ. 2013. № 4. С. 29–34.

*Павлов А.Т.* К истории философского образования в Московском университете // Вестн. МГУ. 2013. № 1. С. 100–113.

*Панова О.Б.* Русская философия о природе и сущности языка. Ст. 1. «Оправдание» логоса // Филос. науки. 2013. № 3. С. 85–97.

*Панова О.Б.* Русская философия о природе и сущности языка. Ст. 2. Эстетика Невыразимого // Филос. науки. 2013. № 4. С. 53–68.

*Панова О.Б.* Русская философия о природе и сущности языка. Ст. 3. Поэзия и память // Филос. науки. 2013. №5. С. 66–79.

*Пономарев В.Н.* Основные принципы философского мировоззрения М.В. Ломоносова // Русская философская мысль. М., 2013. С. 158–172.

*Попов А.А.* Формирование славянофильских воззрений Ю.Ф. Самарина в 1840–1844 гг. // Русская философская мысль. М., 2013. С. 193–209.

*Пушкин С.Н.* К.Леонтьев о судьбах России // Полигнозис. 2013. № 1–4. С. 100–108.

*Пуцаев Ю.В.* История и теория Загорского эксперимента. Начало // Вопр. философии. 2013. № 3. С. 132–147.

*Пуцаев Ю.В.* История и теория Загорского эксперимента // Вопр. философии. 2013. № 10. С. 124–134.

*Рахманинова М.Д.* Кропоткин и Штирнер: современность как точка встречи полюсов анархизма // Вопр. философии. 2013. № 4. С. 99–111.

Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом: Сб. научн. ст., посвященный 70-летию кафедры истории русской философии / Под ред. *В.А. Кувакина и М.А. Маслина*; сост. *М.А. Маслин*. М.: МГУ, 2013. – 688 с.

*Пчелина О.В.* Философия культуры Д.С. Мережковского в контексте мировоззренческих поисков Серебряного века. М., 2013.

Русский марксизм: Георгий Валентинович Плеханов, Владимир Ильич Ульянов (Ленин) / Под ред. *Бузалина А.В., Пружинина Б.И.* М.: РОССПЭН, 2013.

*Савин А.Э.* Характер истолкования философских идей Герцена Густавом Густавовичем Шпетом // Александр Иванович Герцен и исторические судьбы России. М.: Канон+, 2013. С. 171–178.

*Самойлов Д.В.* Русская духовно-академическая философия конца XIX – начала XX в. о нравственном учении И. Канта // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 6-2 (32). С. 152–157.

*Северикова Н.М.* Великий борец за справедливость // Филос. науки. 2013. № 2. С. 68–78.

*Семенов Ю.И.* Введение в науку философии: В 6 кн. Кн. 6: Трудная судьба философии диалектического материализма (кон. XIX–нач. XXI в.). М.: ЛИБРОКОМ, 2013.

*Семиконов Д.В.* Из истории русской религиозной мысли (философские эссе и портреты). Н.Новгород, 2013.

*Сендеров В.А.* «Православие. Самодержавность. Народность». Европейский проект для России // Вопр. философии. 2013. № 10. С. 116–123.

*Сербиненко В.В.* Философская модель университетского образования С. Гессена // Русская философская мысль. М., 2013. С. 421–428.

*Сердюкова Е.В.* Ф.М. Достоевский и русская философия // Русская философская мысль. М., 2013. С. 273–282.

*Сиземская И.Н.* Т.Н.Грановский о научных основаниях соединения философии с историческим знанием // Филос. науки. 2013. № 9. С. 67–78.

*Сиземская И.Н.* Истоки евразийства. П.Н.Савицкий // Филос. науки. 2013. № 3. С. 49–51.

*Сиземская И.Н.* Философский дискурс анархизма // Филос. науки. 2013. № 4. С. 5–7.

*Сикорский И.И.* Небо и небеса: Собр. религиозно-философских работ. М.: ВИКОР МЕДИА, 2013.

*Скорородова С.И.* Философия истории Ю.Ф. Самарина в контексте русской философской мысли XIX – первой четверти XX веков. М.: Прометей, 2013.

*Скэнлан Дж.* Марксистские исследования Д.Ю. Квитко о философии Льва Толстого // Русская философская мысль. М., 2013. С. 563–577.

*Смирнов В.А. (Марк Смирнов).* Последний Соловьев. Жизнь и творчество поэта и священника Сергея Соловьева (1885–1942) // Соловьевские исследования. 2013. № 1 (37). С. 83–122. № 2 (38). С. 43–93. № 3 (39). С. 6–47.

№ 4 (40). С. 52–114.

*Соловьев Э.Ю.* Философско-исторические воззрения Герцена как проблема истории западноевропейской философии // Александр Иванович Герцен и исторические судьбы России. М., 2013. С. 135–146.

Соловьевские исследования. Иваново, 2013. Вып. 1 (37).

Соловьевские исследования. Иваново, 2013. Вып. 2 (38).

Соловьевские исследования. Иваново, 2013. Вып. 3 (39).

Питирим Александрович Сорокин / Под ред. *Сапова В.В.* М.: РОССПЭН, 2013.

*Степун Ф.А.* Письма. М.: РОССПЭН, 2013.

*Судьин Г.Г.* «Слово о полку Игореве» в русской философской культуре // Русская философская мысль. М., 2013. С. 126–139.

*Сухов А.Д.* П.А. Крпоткин в истории русской философии // Филос. науки. 2013. № 4. С. 33–45.

*Суходуб Т.Д., Аляев Г.Е.* Исследование истории русской философии в Украине (постсоветский период) // Русская философская мысль. М., 2013. С. 668–675.

Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции: К 120-летию со дня рождения и 25-летию со дня смерти: Материалы Междунар. науч. конф. XIV «Лосевские чтения» / Ч. 1-2. Сост. Тахо-Годи Е.А. М., 2013.

*Фатенков А.Н.* Экзистенциальный реализм А.И.Герцена // Филос. журнал. 2013. № 2. С. 98–109.

Философия. Литература. Искусство: А.Белый – В.Иванов – А.Скрябин / Под ред. *Исупова К.Г.* М.: РОССПЭН, 2013.

Философские идеи В.И.Вернадского и современность: Сб. ст. / Сост. *Лисеев И.К.* М.: Техника, 2013.

Павел Александрович Флоренский / Под ред. *Паршина А.Н., Седых О.М.* М.: РОССПЭН, 2013.

*Флоровский Г.В.* Философия и религия // Филос. науки. 2013. № 10. С. 100–105.

*Фролова Е.А.* Философия права неокантианства в России (конец XIX – начало XX вв.) // Право и государство: теория и практика = Law a. state: theory a. Practice. 2013. № 1. С. 127–133.

*Хохлов А.М.* Лев Шестов и Пауль Тиллих: аналитика экзистенциальной тревоги // Филос. науки. 2013. № 7. С. 105–115.

*Хохлов А.М.* Тяжба об иррациональном: Лев Шестов и Альбер Камю // Вестник РГГУ. 2013. № 11 (112). С. 81–89.

*Чемурзиев А.У.* Феномен Востока в концепции всечеловечества В.С. Соловьева. М., 2013.

*Черняев А.В.* Рецепция идей Г.В.Флоровского: современный контекст // Филос. науки. 2013. № 10. С. 71–76.

*Черняев А.В.* Наследие А.И.Герцена в духовной эволюции Г.В. Флоровского // Вестн. МГУ. 2013. № 1. С. 3–11.

*Черняев А.В.* Русское богословие в поисках собственной парадигмы // Вопр. философии. 2013. № 8. С. 129–138.

*Черняев А.В.* Русское «ученое монашество»: архимандрит Киприан (Керн) и прот. Георгий Флоровский // Вестн. славянских культур. 2013. № 1 (27). С. 5–13.

*Шевцов А.В.* Проблема истины в философии М.И. Каринского // Вестн. МГУ. 2013. № 1. С. 54–59.

*Широкова М.А.* Значение славянофильства в создании самостоятельной русской философии // Философские дескрипты: Сб. Барнаул, 2013. Вып. 11. С. 161–171.

*Шитов А.М.* Б.В.Яковенко и его «история великой русской революции» // Филос. науки. 2013. № 2. С. 18–22.

*Щедрина Т.Г.* Продолжение разговора: новые письма Э. Гуссерля Г.Шпету // Вопр. философии. 2013. № 4–1. С. 114–120.

Густав Шпет и шекспировский круг. Письма, документы, переводы / Отв. ред. Т.Г.Щедрина. М.: СПб.: Петроглиф, 2013.

Эпистемологический стиль в русской интеллектуальной культуре XIX–XX веков: От личности к традиции / Под ред. *Б.И. Пружинина, Т.Г. Щедриной*. М.: РОССПЭН, 2013. 447 с.

*Яковенко Б.В.* Предисловие к «Истории великой русской революции» // Филос. науки. 2013. № 2. С. 23–32.

*Составители библиографии:*

*Е.С. Муравлев, М.А. Солопова, М.Л. Хорьков, А.В. Черняев*

## Авторы выпуска

- Степанова Анна Сергеевна**, доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и истории философии Государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, ул. Набережная реки Мойки, 48, Санкт-Петербург, 191186 Россия. E-mail: a-step@mail.ru.
- Хорьков Михаил Львович**, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, ул. Волхонка, 14/1, Москва, 119991 Россия. E-mail: mkhorkov@mail.ru
- Лысенко Виктория Георгиевна**, доктор философских наук, заведующая сектором восточных философий Института философии РАН, ул. Волхонка, 14/1, Москва, 119991 Россия. E-mail: vglyssenko@yandex.ru.
- Прокофьев Андрей Вячеславович**, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, ул. Волхонка, 14/1, Москва, 119991 Россия. E-mail: avprok2006@mail.ru.
- Хинске Норберт**, профессор философии, доктор теологии, почетный доктор теологического факультета Университета г. Трир, Германия. E-mail: theofak@uni-trier.de.
- Жворонков Алексей Геннадьевич**, кандидат философских и филологических наук, преподаватель Потсдамского университета, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam, Германия. E-mail: outdoors@yandex.ru
- Длугач Тамара Борисовна**, доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН, ул. Волхонка, 14/1, Москва, 119991 Россия. E-mail: dlugatsch@yandex.ru
- Ванчугов Василий Викторович**, доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Ломоносовский проспект, 27, корп. 4, ГСП-1, Москва, 119991 Россия. E-mail: vanchugov@gmail.com.
- Гаврилюк Павел Леонидович**, профессор богословия и философии теологического факультета Университета св. Фомы Аквинского, г. Сент-Пол, Миннесота, США, 2115 Summit Ave/JRC 153, Saint Paul MN 55105 USA. E-mail: plgavrilyuk@stthomas.edu.
- Быкова Марина Федоровна**, доктор философских наук, профессор Университета Северной Каролины, Райли, США, Raleigh, NC 27695, USA; почетный член Института философии РАН, ул. Волхонка, 14/1, стр. 5, Москва, 119991 Россия. E-mail: mfbykova@unity.ncsu.edu.

## Contributors

- Stepanova Anna Sergeevna**, DSc in philosophy, professor at the Herzen State Pedagogical University of Russia, 48, Moika Emb., Saint-Petersburg, 191186, Russia. E-mail: a-step@mail.ru.
- Khorkov Mikhail L'vovich**, PhD in philosophy, senior research fellow at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Volkhonka, 14/1, bld. 5, Moscow, 119991, Russia. E-mail: mkhorkov@mail.ru.
- Lysenko Viktoria Georgievna**, DSc in philosophy, Head of the Department of Oriental Philosophies at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Volkhonka, 14, bld. 5, Moscow, 119991, Russia. E-mail: vglyssenko@yandex.ru.
- Prokofyev Andrey Vyacheslavovich**, DSc in philosophy, leading research fellow at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Volkhonka, 14/1, bld. 5, Moscow, 119991, Russia. E-mail: avprok2006@mail.ru.
- Hinske Norbert**, Ehrendoktor der Theologischen Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier, Germany. E-mail: theofak@uni-trier.de.
- Zhavoronkov Alexey**, PhD in philosophy and philology, visiting assistant professor at the Potsdam University, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam, Germany. E-mail: outdoors@yandex.ru
- Dlugatch Tamara Borisovna**, DSc in philosophy, chief research fellow at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Volkhonka, 14/1, bld. 5, Moscow, 119991, Russia. E-mail: dlugatsch@yandex.ru
- Vanchugov Vasily Viktorovich**, DSc in philosophy, professor at the Lomonosov Moscow State University, MSU, Faculty of Philosophy, Lomonosovsky prospekt, 27-4, GSP-1, Moscow, 119991 Russia. E-mail: vanchugov@gmail.com.
- Gavrilyuk Pavel**, Professor of Theology and Philosophy at the Theology Department of the University of St Thomas, 2115 Summit Ave/JRC 153, Saint Paul MN 55105. E-mail: plgavrilyuk@stthomas.edu.
- Bykova Marina**, DSc in philosophy, professor at the North Carolina State University, Raleigh, NC 27695, USA; honorary member at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Volkhonka, 14/1, bld. 5, Moscow, 119991. E-mail: mfykova@unity.ncsu.edu.

## К сведению авторов

- «Историко-философский ежегодник» – специализированное периодическое издание Института философии РАН, публикующее историко-философские исследования разного характера (авторские статьи, новые переводы философской классики, архивные материалы, рецензии). К публикации не принимаются разделы диссертаций, тексты учебно-образовательного и научно-популярного характера.
- Автор принимает на себя обязательство не публиковать рукопись ни полностью, ни частично в каком бы то ни было ином издании без согласования с редакцией издания. Ссылка на «Историко-философский ежегодник» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Рукописи принимаются в электронном виде в формате MS Word по адресам электронной почты редакции (см. ниже).
- Объем авторской статьи – от 0,5 до 1,5 а.л., учитывая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Для переводов и архивных публикаций – до 3 а.л., включая вводные статьи и комментарии.
- Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта основного текста – 12, сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,6; поля: 2,5 см со всех сторон. Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.
- Помимо основного текста рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы на русском и английском языках:
  1. Сведения об авторе:
    - фамилия, имя и отчество автора (авторов);
    - ученая степень, ученое звание;
    - место работы;
    - полный почтовый адрес места работы;
    - адрес электронной почты автора.
  2. Название статьи;
  3. Аннотация (от 200 до 250 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», выполняется в соответствии с требованиями ГОСТа;
  2. Список, озаглавленный «References», выполняется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в транслитерации (с использованием латинского алфавита), при этом к транслитерации заглавия добавляется в квадратных скобках перевод заглавия на английский язык.
- Для транслитерации русскоязычных источников рекомендуется 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 международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.
  - Более подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и проч. содержатся в «Требованиях к рукописям статей, поступающим в «Историко-философский ежегодник» на сайте журнала по адресу: <http://iph.ras.ru/histph.htm>.
  - Решение о публикации принимается редакцией в соответствии с решениями редколлегии, главного редактора и оценкой экспертов. Решение принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи.
  - Плата за публикацию рукописей не взимается.
  - Страница «Историко-философского ежегодника» на сайте Института философии РАН: <http://iph.ras.ru/histph.htm>.
  - Адрес редакции: 119991, г. Москва, ул. Волхонка, д. 14/1, стр. 5. Институт философии РАН. Сектор истории западной философии.
  - Контакты: [motroshilova@yandex.ru](mailto:motroshilova@yandex.ru) (главный редактор),  
[msolopova@yandex.ru](mailto:msolopova@yandex.ru) (ответственный редактор),  
[x.vorozhikhina@gmail.com](mailto:x.vorozhikhina@gmail.com) (ученый секретарь).

# СОДЕРЖАНИЕ

## АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

**Степанова А.С.**

Благо, зло и безразличное в учении Эпиктета  
о свободе выбора . . . . . 5

**Хорьков М.Л.**

Дискуссии об активном интеллекте в начале XIV в.  
и «Базельский компендий» . . . . . 18

**Аноним**

«Заключается ли блаженство в активном интеллекте?»  
Компендий учений об активном интеллекте начала XIV в.  
(ms. UB Basel, cod. В III 22, ff. 182ra-183vb) (Перевод  
с латинского *М.Л. Хорькова*) . . . . . 42

## ФИЛОСОФИЯ СТРАН ВОСТОКА

**Лысенко В.Г.**

Восприятие и язык в адвайта-веданте: исследование  
и перевод «Веданта-парибхаша» Дхармараджи . . . . . 71

**Дхармараджа Адхвариндра**

Веданта-парибхаша. С комментарием «Артхадипика-тика-  
вибхушита» Шридханапатисури Суташивадатта  
(Перевод с санскрита *В.Г. Лысенко*) . . . . . 101

## ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

**Прокофьев А.В.**

Вопрос об иерархии нравственных требований  
в этике Ф. Хатчесона . . . . . 132

**Хинске Н.**

Кантианство, кантоведение и кантофилология.  
Размышления об истории рецепции кантовской мысли . . . . . 154

**Жаворонков А.Г.**

Кант, Ницше и Великая французская революция . . . . . 174

## ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

**Длугач Т.Б.**

Диалог в современном мире:  
М. Бубер – М. Бахтин – В. Библер . . . . . 191

## РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

### **Ванчугов В.В.**

Архимандрит Гавриил (Воскресенский) – профессор философии Казанского университета . . . . . 243

### **Архимандрит Гавриил (Воскресенский)**

Программы философских и богословских курсов . . . . . 268

### **Гаврилюк П.Л.**

Парадигмальный сдвиг в историософии  
Г.В. Флоровского: об истории создания курса лекций  
«Философия Вл. Соловьева» . . . . . 284

### **Флоровский Г.В.**

Философия Вл. Соловьева. Лекции, читанные  
в Русском Институте, Прага 1922–1923 гг. . . . . 303

### **Флоровский Г.В.**

Творческий путь Владимира Соловьева. Публичная лекция . . . . . 327

### **Флоровский Г.В.**

[Рецензия] В. Соловьев. Письма. Под ред. Э.Л. Радлова.  
Изд. «Время». Петербург. 1923 . . . . . 350

## РЕЦЕНЗИИ

### **Быкова М.Ф.**

Новое слово в мировом кантоведении: о двуязычном издании  
сочинений Иммануила Канта на немецком и русском языках . . . 362

## БИБЛИОГРАФИЯ

Новые исследования и переводы по историко-философской  
тематике, опубликованные на русском языке в 2013 году  
(*Е.С. Муравлев, М.А. Солопова, М.Л. Хорьков, А.В. Черняев*) . . . . . 381

**Авторы выпуска** . . . . . 424

**К сведению авторов** . . . . . 426

**Содержание** . . . . . 428

**Contents** . . . . . 430

# CONTENTS

## ANCIENT AND MEDIEVAL PHILOSOPHY

### *Anna Stepanova*

- The Good, the Evil and the Indifferent  
in Epictetus' Conception of Freedom of Choice ..... 5

### *Mikhail Khorkov*

- Discussions on the active intellect in the early 14th century  
and the «Basle Compendium» ..... 18

### *Anonymous*

- «Whether beatitude consists in the active intellect»?  
A compendium of the teachings on the active intellect  
from the beginning of the 14th century (ms. UB Basel,  
cod. B III 22, ff. 182ra-183vb) (Transl. from Latin by *M. Khorkov*) ... 42

## ORIENTAL PHILOSOPHY

### *Victoria Lysenko*

- Perception and Language in Advaita-Vedanta:  
A Study of Dharmaraja's "Vedanta-paribhasha" ..... 71

### *Dharmaraja Adhvarindra*

- "Vedanta-paribhasha" with commentary "Arthadipika-tika-  
vibhusita" (Transl. from Sanskrit by *V. Lysenko*) ..... 101

## MODERN PHILOSOPHY

### *Andrey Prokofyev*

- The Question of the Hierarchy of Moral Requirements  
in the Ethics of Francis Hutcheson ..... 132

### *Norbert Hinske*

- Kantianism, Kant philology and Kant scholarship ..... 154

### *Alexey Zhavoronkov*

- Kant, Nietzsche and the French Revolution ..... 174

## 20th CENTURY PHILOSOPHY

### *Tamara Dlugatch*

- Dialogue in the Contemporary World:  
M. Buber – M. Bakhtin – V. Bibler ..... 191

## RUSSIAN PHILOSOPHY

### *Vasily Vanchugov*

Archimandrite Gavriil (Voscresensky) –  
professor of philosophy of the University of Kazan . . . . . 243

### *Archimandrite Gavriil (Voscresensky)*

Program of philosophical and theological courses . . . . . 268

### *Pavel Gavriilyuk*

A Paradigm Shift in Georges Florovsky’s Evaluation  
of Russian Religious Thought: His Unpublished Lectures  
“The Philosophy of Vladimir Solovyov” . . . . . 284

### *Georges Florovsky*

The Philosophy of Vladimir Solovyov.  
Lectures in Russian Institute, Prague, 1922–1923 . . . . . 303

### *Georges Florovsky*

The Creative Path of Vladimir Solovyov. A lecture . . . . . 327

### *Georges Florovsky*

[Review] V. Solovyov. Letters. Ed. by E.L. Radlov.  
Izd. “Vremya”. Petersburg. 1923 . . . . . 350

## REVIEWS

### *Marina Bykova*

A Pioneering Contribution to Kant Scholarship:  
On the Russian-German Bilingual Edition  
of Immanuel Kant’s Works . . . . . 362

## BIBLIOGRAPHIES

New Research and Translations in the History of Philosophy,  
Published in Russian in 2013 (compiled by *Y. Mouravlev*,  
*M. Solopova*, *M. Khorkov*, and *A. Cherhyaev*) . . . . . 381

**Contributors** . . . . . 425

**Contents** . . . . . 430

# ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ЕЖЕГОДНИК 2015

ОТВЕТСТВЕННЫЕ РЕДАКТОРЫ ВЫПУСКА

Неля Васильевна МОТРОШИЛОВА  
Мария Анатольевна СОЛОПОВА  
Анатолий Владимирович ЧЕРНЯЕВ

*Утверждено к печати  
Институтом философии РАН*

Свидетельство ПИ №ФС77-61229 от 03.04.2015 г.

Подписной индекс **42050** Объединенного каталога «Пресса России»

Адрес редакции  
Москва, 119991, ул. Волхонка, д. 14/1, стр. 5, комн. 507  
Тел.: +7 (495) 697-91-98  
Электронная почта: [msolopova@yandex.ru](mailto:msolopova@yandex.ru)  
Адрес в Интернете: <http://iph.ras.ru/histph.htm>

Оригинал-макет подготовлен в издательстве «Аквилон»

Издательство «Аквилон»  
Москва, 119313, ул. Гарибальди, д. 6–29  
Тел. +7 968 924–97–30  
e-mail: [aquilopress@gmail.com](mailto:aquilopress@gmail.com)

Подписано в печать 20.07.2015  
Формат 60×90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная. Печать цифровая.  
Усл. печ. л. 27,0 Уч.-изд. л. 25,0 Тираж 1000 экз. Зак. № 54552.

Отпечатано в типографии Onebook.ru  
ООО «Сам Полиграфист»  
Москва, Протопоповский пер., д. 6.  
Электронная почта: [info@onebook.ru](mailto:info@onebook.ru)  
Адрес в Интернете: [www.onebook.ru](http://www.onebook.ru)  
Тел.: +7 (495) 545–37–10

ISSN 0134-8655