
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2019. Том 24. Номер 1

Главный редактор

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

Редакционная коллегия

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

Международный редакционный совет

Джеффри Эндрю Бараиш (Пикардийский университет им. Жюль Верна, Амьен, Франция), *Аудриус Бейнориус* (Вильнюсский университет, Вильнюс, Литва), *И.С. Вдовина* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.Н. Громов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Моник Кастийо* (Университет Париж-ХII, Франция), *Н.В. Мотрошилова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Николай Плотников* (Восточноевропейская коллегия, Северный Рейн-Вестфалия; институт русской культуры им. Ю.М.Лотмана, Рурский университет Бохума, ФРГ), *А.В. Смирнов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.Т. Степаняц* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Мишель Юлен* (Сорбонна, Париж, Франция)

Учредитель Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

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

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

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» – 94118

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

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

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

HISTORY OF PHILOSOPHY

(ISTORIYA FILOSOFII)

2019. Volume 24. Number 1

Editor-in-Chief

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

Editorial Board

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

Editorial Council

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

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

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

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

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

<i>М.Н. Варламова.</i> Аристотель – историк философии? История как метод наведения на первые начала.....	5
<i>Д.А. Федчук.</i> Единство Первой Причины и множественность сущего в философии Альберта Великого.....	18
<i>А.В. Прокофьев.</i> Полемика о содержании моральной добродетели в британской философии XVIII в.....	31
<i>П.Н. Кондрашов.</i> Эпикур и Карл Маркс: точки соприкосновения.....	44
<i>К.В. Ворожжихина.</i> Лев Шестов как публицист и литературный критик (1895–1900 гг.). Неизвестные статьи философа.....	58
<i>Ю.В. Клепикова.</i> Историк или философ истории? Георгий Федотов о причинах революции и предназначении России.....	72
<i>Я.Э. Мановас.</i> «Я есть другое» (Хайдеггер и Федье).....	83
<i>С.А. Гашков.</i> Мишель Фуко и Клод Лефор: к постклассической философии истории.....	89
<i>В.С. Белимова.</i> Межкультурная и сравнительная философия: некоторые современные дискуссии.....	101

ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

<i>К.Й. Мьёр, А.С. Цыганков.</i> Изучение русской мысли в Норвегии: основные вехи и представители (предисловие к переводу).....	112
<i>К.Й. Мьёр.</i> Образ России в учении славянофилов.....	122

МАТЕРИАЛЫ НАУЧНЫХ МЕРОПРИЯТИЙ

<i>П.В. Рябов.</i> На родине Михаила Бакунина возрождается традиция вольномыслия (краткий обзор Прямухинских чтений 2001–2018 гг.).....	135
--	-----

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

<i>О.И. Кусенко.</i> Кант и русская философия. Итальянский взгляд.....	141
Информация для авторов.....	147

TABLE OF CONTENTS

WORLD PHILOSOPHY: THE PAST AND THE PRESENT

<i>Maria N. Varlamova</i> . Aristotle as a Historian of Philosophy. History as a Method of Inductive Reasoning of the First Principles.....	5
<i>Dmitry A. Fedchuk</i> . The Unity of the First Cause and the Multiplicity of Existence in the Philosophy of Albert the Great.....	18
<i>Andrey V. Prokofyev</i> . Polemics on the Content of Moral Virtue in British Philosophy of the 18th Century.....	31
<i>Pyotr N. Kondrashov</i> . Epicurus and Karl Marx: Points of Contact.....	44
<i>Ksenia V. Vorozhikhina</i> . Lev Shestov as a Publicist and Literary Critic (1895–1900). Unknown Articles.....	58
<i>Julia V. Klepikova</i> . Historian or Philosopher of History? George Fedotov about the Causes of Revolution and Mission of Russia.....	72
<i>Yanina E. Manovas</i> . “I am the Other” (M. Heidegger and F. Fedier).....	83
<i>Sergey A. Gashkov</i> . Michel Foucault and Claude Lefort: Toward a Post-classical Philosophy of History.....	89
<i>Vlada S. Belimova</i> . Intercultural and Comparative Philosophy: Some Contemporary Discussions.....	101

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

<i>Kåre Johan Mjør, Alexander Tsygankov</i> . The Study of Russian Thought in Norway: Major Milestones and Representatives (Foreword to Translation).....	112
<i>Kåre Johan Mjør</i> . The Slavophile Idea of Russia.....	122

MATERIALS OF SCIENTIFIC EVENTS

<i>Pyotr V. Ryabov</i> . The Tradition of Free Thought is Reviving in the Birthplace of Mikhail Bakunin (a Brief Outline of the Pryamukhino Readings 2001–2018).....	135
---	-----

REVIEWS

<i>Olga I. Kusenko</i> . Kant and Russian Philosophy. Italian perspective.....	141
Information for Authors.....	147

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

М.Н. Варламова

Аристотель – историк философии? История как метод наведения на первые начала*

Варламова Мария Николаевна – кандидат философских наук, научный сотрудник. Социологический институт РАН. Российская Федерация, 190005, г. Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14; e-mail: boat.mary@gmail.com

Ряд своих философских трактатов Аристотель предваряет описанием мнений предшествующих философов. Современные исследователи сходятся в том, что описание нельзя назвать историей философии – его целью была не доксография, а размышление о предмете собственной философии на материале взглядов предшественников, которые он интерпретировал из собственного философского контекста. Скорее всего, Аристотель использовал описание мнений как часть собственного философского метода: метода продвижения от явного для нас к явному по природе. Этот метод включает в себя две части: наведение на то, что начала *есть*, из мнений предшественников; поиск ответа на вопрос о том, *что именно* есть начала, через диалектический разбор мнений философов. Использование этого метода связано с аристотелевским пониманием истории философии в рамках телеологии: как способа достижения истины.

Ключевые слова: Аристотель, метафизика, история, наведение, начала, диалектика

Введение

Ряд своих наиболее значимых трактатов – «Метафизика», «Физика», «О душе» – Аристотель предваряет описанием различных мнений, высказанных о началах. Это описание имеет следующие черты: описываются не персоналии, но именно философские идеи; порядок и контекст обсуждения задан общим вопросом, который разбирает Аристотель; описание мнений сопровождается их критикой. Все обсуждения касаются того предмета, о котором Аристотель планирует рассуждать в дальнейшем: в «Метафизике» он приводит мнения о первых началах сущего, в «Физике» – о началах возникновения, в «О душе» излагаются различные мнения о душе. Существует несколько исследовательских позиций по поводу того, насколько достоверными можно считать аристотелевские историко-философские описания. Так, Чернисс

* Статья написана при поддержке гранта РФФИ № 18–011–01086 «Два исторических начала метафизики: первая философия Аристотеля и онтология Иоанна Дунса Скота».

и Мак-Диармид согласны в том, что Аристотель интерпретирует учения предшественников, исходя из собственных положений, переформулирует теории предшественников в собственных философских терминах, искажает детали и фундаментальные основания учений прежних философов. Он использует учение досократиков как материал для диалектического и риторического утверждения собственных положений [Cherniss, 1935, p. 347–348; McDiarmid, 1953, p. 86]¹. Исходя из этого, оба автора настаивают, что описание досократиков у Аристотеля – это результат переработки, адаптации и интерпретации их учений в контексте авторской философии [Афонасин, 2017, с. 580], и потому аристотелевские описания не могут быть достоверным источником информации о мнениях досократических философов. Гатри, напротив, утверждает, что интерпретация Аристотеля заслуживает доверия: во-первых, Аристотель не нуждается в том, чтобы намеренно исказить слова предшественников для подтверждения собственных положений; во-вторых, любое историко-философское описание исходит из авторских предпосылок, продиктованных его пониманием истории и философии [Guthrie, 1957, p. 36–37]. Стивенсон, разбирая мнения упомянутых исследователей, полагает, что мы не можем отвечать за достоверность всех доксографических описаний в целом, но должны обсуждать достоверность каждого отдельного высказывания, исходя из общего контекста и доступных нам знаний [Stevenson, 1974, p. 141]. Несмотря на различие позиций, все исследователи сходятся в одном: Аристотель не был доксографом и не писал историю философии, но привлекал слова предшественников для обсуждения собственных вопросов [Cherniss, 1935, p. 347; Guthrie, 1957, p. 36; Stevenson, 1974, p. 139–140]. Таким образом, дискуссии относительно достоверности аристотелевской доксографии упираются в вопрос о цели, ради которой Аристотель исследует мнения предшественников. Ряд авторов настаивают на необходимости рассматривать философскую историографию в рамках аристотелевской телеологии [Collobert, 2002] как метод научного исследования [Афонасин, 2017, с. 585], сочетающий в себе определенные пропедевтические и метафилософские функции [Marchinkowska-Rosot, 2016].

На мой взгляд, для ответа на вопрос о цели философской историографии у Аристотеля необходимо обратиться не только к его обсуждению мнений предшествующих мудрецов, но и к самой фигуре мудреца, как ее понимает Аристотель. Мудростью он в первую очередь называет первую философию, которая направлена на познание первых причин и начал, и формулирует ряд характеристик, которые должны быть присущи мудрости и мудрецу (Met. 981a24–981b10; 981b 27–29 982a 10–22): 1) первая мудрость знает о наиболее кафолическом, а не о частном²; 2) предмет познания первой философии наиболее труден, поскольку он наиболее удален от чувственного восприятия; 3) мудрость существует не для пользы, но ради себя самой и ради познания начал; 4) мудрость является наиболее общим знанием, поскольку она занята наиболее кафолическими началами; 5) первые и наиболее кафолические начала являются основанием для остальных наук и потому они более всего достойны познания; 6) первая философия наиболее точна, потому что обращается к ограниченному числу начал, наиболее явных по природе; 7) обладающий первой мудростью способен не только узреть начала, но и научить этой науке.

¹ Более подробную критику Аристотеля см.: [Cherniss, 1935, p. 339, 341–343, 352–357].

² В переводах Аристотеля на русский язык τὸ καθόλου переведено как «общее», а τὰ καθ' ἑκάστην – как «единичное». Е.В. Орлов предложил переводить τὸ καθόλου как кафолическое, противопоставляя его не единичному, но частному [Орлов, 1996, с. 23, 25]. Частное в противоположность кафолическому – это скорее не ответ на вопрос «что» (говоря о единичном нечто, Аристотель использует τὸδε τί, «вот это»), а ответ на вопрос, «как» существует нечто: сущее есть либо кафолически, т. е. как общее для многих вот этих (единичных), либо частным образом. Частное противопоставляется кафолическому также в оппозиции опыта и знания: искусство и научное знание называются кафолически, тогда как опыт есть знание частным образом об этих-вот сущих.

Итак, мудрец – это тот, кто занимается наукой ради познания наиболее кафолических начал, которые являются основанием для других наук. Говоря о таких началах, Аристотель вводит отличие явного для нас от явного самого по себе, состоящее, с одной стороны, в наибольшей общности начал, с другой – в трудности для познания или усмотрения начал в силу того, что явное по природе удалено от того, что явно нам в чувстве (Met. 982a 23–25). Эту удаленность и трудность он описывает либо через метафоры расстояния – чтобы достичь истины, необходимо проделать путь (Phys. 184a 14–18), излишне яркого света – свет истины для нас столь же невыносим, сколь свет солнца для летучих мышей (Met. 993b 9–11), либо через метафору касания – поиск начал сравнивается с касанием или продвижением на ощупь (θιγεῖν καὶ φάναί) (Met. 1051b 23–25)³. Соответственно, мудрец – это человек, который идет по пути истины с целью усмотреть первые начала, но продвигается скорее на ощупь; кроме того, мудрец способен научить собственному знанию, следовательно, у него можно учиться.

Итак, Аристотель пишет, что разыскание начал необходимо начать с обсуждения мнений мудрецов⁴ со следующей целью:

1) подкрепить достоверность собственных утверждений либо найти что-то, что упущено в рассуждении (Met. 983B 1–6);

2) извлечь полезные доводы и познания о началах и избежать ошибок предшествующих философов (De An. 403B 20–23);

3) обратиться к мудрецам, которые уже встали на путь познания истины, чтобы научиться у них тому, что они уже усмотрели (Met. 993b 11–19)].

В целом Аристотель предлагает использовать идеи предшественников как подспорье на пути к истине, как способ удостоверения собственных положений и как учебный материал для диалектического обсуждения.

Марчинковска-Росот рассматривает вопрос о применении доксографии Аристотеля в его текстах более широко и выделяет следующие функции историко-философского описания [Marchinkowska-Rosot, 2016, p. 52–53]:

1) информативная: введение различных теорий, которые обсуждались до Аристотеля;

2) пропедевтическая: объяснение различных терминов и теорий проблем;

3) эвристическая: философская рефлексия и постановка философских проблем на базе историографического материала;

4) оценочная: показать важность сформулированных вопросов и проблем; подтвердить собственные выводы с помощью сравнения с прежними теориями; продемонстрировать превосходство собственной теории;

5) метафилософская: размышление о понятии философии, объекте, методах и цели этой науки.

Все эти функции действительно играют важную роль для аристотелевского текста, однако главная цель обсуждения мнений предшествующих философов заявлена самим Аристотелем – а именно, обращение к предшественникам необходимо как первый шаг в усмотрении начал, явных по природе. Вопрос в том, каким образом мнения предшественников, которые Аристотель часто считает ошибочными или не вполне верными, служат для этой цели?

Обращение к мудрецам всегда происходит в контексте поиска начал данной науки либо определения ее предмета. Кажется, что Аристотель не опирается на предшественников в поиске начал, но, скорее, критикует их и настаивает на истинности и уникальности собственной позиции. Тем не менее возможно предположить, что

³ Кривелли полагает, что под касанием понимается аффирмативное утверждение о несоставном [Crivelli, 2004, p. 106–107].

⁴ Аристотель настаивает, что для разыскания начал необходимо разобрать как мнения о началах, так и те трудности, которые предшественники оставили без внимания (Met. 995a 24–27).

само это обсуждение является существенной частью поиска и исполняет ту функцию, которая только и может привести нас к началам, – наведение. Наведение – это существенная функция аристотелевского обращения к истории философии, которая редко оказывается в фокусе внимания исследователей именно в контексте доксографии и тем не менее имеет большое значение для аристотелевских текстов⁵. Философская историография служит для наведения слушателя на истину начала через обсуждение мнений предшествующих мудрецов.

Ступени познания

В «Метафизике» и в трактатах «Органона» Аристотель разделяет ступени познания: так, он выделяет чувственное восприятие, называя его способностью к различению, как первую способность, необходимую для всякого познания (An. Post. 99B 32–37); за способностью различать в чувстве следует способность сохранять чувственные впечатления, т. е. память (An. Post. 100a 1–3). Сохранение чувственных впечатлений приводит к опыту (ἐμπειρία) (An. Post. 100a 3–5; Met. 980a26–980b30), который сохраняется в душе как нечто общее и единое во многом (An. Post. 100a 5–8; 100a15–100b5; Орлов 2013, с. 28). А через опыт, благодаря способности к различению и логосу, возникают наука и искусство (ἐπιστήμη καὶ τέχνη) (Met. 981a 1–3; An. Post. 100a3–100b14). Опыт, основанный на чувстве и памяти, Аристотель определяет как знание частного (τῶν καθ' ἕκαστόν γινώσις), тогда как искусство и наука есть знание общего (τῶν καθόλου γινώσις) (Met. 981a 15–17). Тем не менее опыт сам по себе есть нечто общее, которое сказывается о каждом, однако он не является знанием, поскольку не имеет дела с причинами (Met. 981a 28–30). Чувства и опыт – это первая ступень познания, которая предшествует не только науке, но и знанию первых начал (An. Post. 71a 5–9). Из опыта, который определяется как знание частного и потому еще не может в полной мере называться знанием, возникают искусство и наука, которые определяются как знание общего. Знание отличается от опыта не только общностью, но тем, что и искусство, и наука обладают знанием причин (Met. 981a 24–30). Искусство отличается от науки в первую очередь тем, что цель искусства – это польза, в то время как наука, а особенно наука об умозрительном (θεορητικαί), направлена на саму себя и существует ради знания, а не ради пользы (Met. 981b 19–30). Целью такой науки является познание и определение первых причин и начал (ἀρχαί καὶ αἰτίαι) (Met. 982a 1–3).

Наше знание начинается с чувства и опыта, которые имеют дело с каждым этим-вот сущим, и потому то, что связано с чувством, обладает для нас некоторой очевидностью, или явностью⁶. Начала же Аристотель характеризует как нечто наиболее кафолическое – в силу своей всеобщности начала удалены и от единичных вещей, и от чувств (An. Post. 71b 33–72a5). Тем не менее начала соотносятся с каждой единичной вещью как причины бытия каждого сущего. В отличие от сущего, которое возникает и уничтожается, начало есть всегда одним и тем же образом, и потому Аристотель называет его первым и наиболее известным по природе (πρότερον καὶ γνωστότερον τῆ φύσει). В силу наибольшей всеобщности начала наиболее удалены от чувств, потому явность начал следует отличать от явности или

⁵ Напр., Коллоберт понимает диалектическое обсуждение учений предшественников как способ достижения истины и соотносит эту диалектику с аристотелевским представлением о телеологии как самой философии, так и истории философии [Collobert, 2002, p. 293–295].

⁶ Орлов считает, что под явным для нас Аристотель понимает не чувство как таковое, но кафолическое в душе, т. е. опыт, тогда как явное само по себе – это кафолическое по природе [Орлов, 2013, с. 26, 44].

очевидности, данной нам в чувстве и в опыте. Дело мудреца – отличать одно от другого, поскольку о чувствуемых вещах истина высказывается иначе, чем о началах (Met. 1051b 33–1052a4).

Сущее как истинное

В «Метафизике» IX.10 Аристотель утверждает, что основное значение сущего – это истинное и ложное (τὸ δὲ κυριώτατα ὄν ἀληθές ἢ ψεῦδος) (Met. 1051b 1–2). Вслед за этим он различает два вида истины: истина, которой противоположна ложь, и истина, которой противоположно незнание. Истинное или ложное сказывается о чувствуемых, или составных, вещах как соединение и различие (Met. 1051b 2–6), истиной здесь будет утверждение различия и сходства там, где эти различие и сходство имеются в вещах, а ложью – утверждение сходства вместо различия или наоборот. О вещах, которые подлежат различению и сходству, можно строить силлогизмы, и потому достоверность или истинность знания об этих вещах основана на аподиктическом силлогизме, т. е. знание достижимо через доказательство (An. Post. 72a 25–27). О несоставных (τὰ ἀσύνθετα) началах, которые существуют только в действительности и потому не могут быть иным образом, чем они уже есть, истина и ложь не могут высказываться через связывание и разделение, и потому относительно них нельзя ошибиться⁷ [см. Орлов, 2013, с. 39]. Истиной здесь будет усмотрение и познание таких начал, а противоположным истине будет не ложь, но незнание: «τὸ δὲ ἀληθὲς τὸ νοεῖν ταῦτα; τὸ δὲ ψεῦδος οὐκ ἔστιν» (Met. 1052a 1–2). Поскольку истина начал не противоположна лжи, она не может быть доказана с помощью силлогизма (An. Post. 76a 30–35), но, напротив, сами эти начала являются первыми посылками для доказательства и, следовательно, основой теоретической эпистемы (An. Post. 71b 19–25; 100b 13–14).

Итак, доказуемая истина сказывается о чувствуемых вещах, которые являются явными для нас, недоказуемая истина – о началах, которые наиболее удалены от чувств. Истина начал обладает явностью по своей природе – эти начала не нуждаются в доказательстве, поскольку они просты, всеобщы и неизменны, т. е. всегда тождественны себе. В силу удаленности от чувств явность этой истины трудна для умозрения. Тем не менее усмотрение начал как первых посылок необходимо для построения силлогизма, а значит, без знания о началах невозможно научное доказательство и научное познание.

Знание и предпознание

Таким образом, для существования доказательного знания или эпистемы, началом которой Аристотель называет логос (An. Post. 100a 2), необходимы два условия: во-первых, чувство и опыт (An. Post. 100a 6–8), во-вторых, усмотрение первых непосредственных посылок (An. Post. 72a 25–30), или истинных и недоказуемых начал. Сами начала эпистемы имеют разную общности, поэтому через большую или меньшую кафоличность выстраивается не только иерархия ступеней познания, но и иерархия наук по отношению к первой философии. Науки получают свои посылки от первой философии, тогда как сама первая философия оказывается знанием о наиболее общих началах – сущего как такового. Начала сущего как такового причиняют бытие всякого сущего вообще: нечто есть, поскольку оно едино и тождественно собственной сущности. Поскольку знание –

⁷ Об истине несоставных см. [Орлов, 2013, с. 39; Irwin, 1988, p. 131–132].

это знание причин (почему нечто есть, почему нечто движется и т. д.)⁸, то эти начала являются посылками доказательного знания; таким образом, первая философия, которую Аристотель называет мудростью, занимается не только началами сущего, но и основанием человеческого знания.

Выше мы различили ступени познания у Аристотеля и выяснили, что знание и истина есть только об общем, а не о частном или единичном. Тем не менее чувство, имеющее дело с каждым этим-вот сущим, как и опыт, который определяется как общее о единичных [Орлов, 2013, с. 28], должны быть предположены знанию. С другой стороны, само по себе теоретическое знание исходит из недоказуемых начал, которые усматриваются и полагаются в качестве первых посылок. Таким образом, теоретическому знанию должно предшествовать и чувство, и усмотрение первых посылок.

И то, и другое Аристотель называет предпознанием⁹: «Всякое обучение и всякая учеба, связанная с размышлением, возникают из предпознания (ἐκ προύλαρ-χούσης)... Сходно же и для доводов, и для тех, что через силлогизмы, и для тех, что через наведение: ибо при обоих [типах доводов] обучение совершается через предпознаваемое (προϋνωσκομένῳν): в одном случае принимаемое как от понимающих, в другом случае показывающее кафолическое через ясность единичного (τὸ καθ' ἕκαστον)» [71a 1–9, пер. Е.В. Орлова, см. Орлов, 2013, с. 276]. Чувство ведет к знанию частного, на основании которого усматривается общее; с другой стороны, для определения и доказательства общего как предмета познания необходимо усмотрение первых посылок, причем эти посылки Аристотель предлагает принять от знающих.

Таким образом, для эпистемологии Аристотеля характерна отсылка к предпознанию как основанию какого-либо знания вообще: как обучение, так и диалектические доводы, будь то силлогизм или наведение, опираются на некое предварительное знание. Это предпознание двойственно по виду: с одной стороны, научному знанию предшествует чувство и опыт, на основе которых складывается представление об общем, с другой стороны – научному доказательству предшествует знание первых недоказуемых посылок, причем для того, чтобы доказательство было истинным, и сами эти посылки должны быть истинны. Если способность к чувству или к усмотрению явного самого по себе присуща человеку по природе, то знание первых посылок, как настаивает Аристотель, человеку по природе не присуще (Met. 992a 24–993b 2; An. Post. 22–29), т. е. это знание должно быть найдено. Нахождение или усмотрение такого знания и есть дело мудреца, ради которого необходимо пройти путь от явного для нас к явному по природе. Тем не менее и в отношении посылок Аристотель также разделяет два вида познания: «Двояко же необходимо предпознавать: в одном случае необходимо пред[варительно] принять, что *есть*, в другом же случае надо понимать, *что* есть называемое» [An. Post. 71a 11–13, пер. Е.В. Орлова, см. Орлов, 2013, с. 277]. Т. е. начала как посылки доказательства необходимо не только принять, но и определить. Если для того, чтобы признать бытие начал, необходимо наведение, то определить начала возможно с помощью диалектики.

Аристотелевская проблема определения знания и предпознания состоит в том, что всякому знанию должно быть пред-положено нечто недоказуемое – будь то чувство или начало. Это недоказуемое, с одной стороны, выходит за пределы знания,

⁸ An. Post. 90a 30–35; Phys. 184a 10–12.

⁹ Орлов различает предпознание и предшествующее знание. Если предпознание – это опыт или усмотрение первых посылок, необходимое для доказательства, то предшествующее знание – это знание ранее доказанного положения, на основании которого строится дальнейшее доказательство [Орлов, 2013, с. 285]. Можно обобщить, что предшествующее знание – это знание, которое существует в рамках научного доказательства, тогда как предпознание выходит за границы научного доказательства и в то же время делает это доказательство возможным.

с другой – делает само доказательство, саму теорию, возможной. Проблема состоит в том, как соотносится знание и предзнание: как соотносится знание о католическом с частными чувственными восприятиями; как возможно познание начал, предлагающее всякую науку. И в том, и в другом случае: и между частным и общим, и между первыми посылками и силлогизмом – есть некий разрыв, который обозначается через невозможность построения силлогизма. Для того чтобы преодолеть этот разрыв, – который в целом может быть определен как разрыв между католическим и частным, – Аристотель предлагает процедуру наведения, которое служит для указания на общее через частное, данное в чувстве [Gasser-Wingate, 2016, p. 6–7].

Наведение

Аристотель различает два вида доводов: силлогизм и наведение (ἐπαγωγή). Силлогизм – это способ познания составных вещей, тогда как наведение – способ познания простых первых посылок. Этот довод ведет от того, что явно для нас, к тому, что явно по природе: от частного к общему (Top. 105a 13–19; An. Pr. 68b 15–29, An. Pr. 68b 35–7). В своих трактатах Аристотель использует два вида наведения: наведение из чувства или опыта и наведение из искусства, которое хотя и характеризуется как общее, все же является более явным для нас, чем природа, поскольку причины искусственного сущего находятся в человеческой деятельности¹⁰. Наведение не заменяет доказательство, но служит лишь для указания на что-то, отличное от чувственно воспринимаемого: его можно сравнить с указанием пальцем – с помощью такого указания можно сделать очевидным то, что нечто *есть*, но нельзя показать, что именно есть, т. е. нельзя определить то, на что указывается (An. Post. 92a 37–38)¹¹.

Как показал Орлов, наведение используется не только для усмотрения общего из единичного, но и для узнавания единичного как того, что принадлежит какому-то определенному общему: благодаря наведению возможно как прийти к католическому эйдосу треугольника, общему для каждой из треугольных фигур, так и узнать треугольник вот в этой фигуре и указать на то, что вот эта единичная фигура и есть треугольник [Орлов, 2013, с. 265–267]¹². Поэтому наведение можно рассматривать как процедуру, необходимую для преодоления разрыва между общим, о котором есть знание, и этим-вот единичным, о котором знания нет: благодаря наведению возможно обращение от одного к другому.

Итак, наведение – это тот метод, который позволяет преодолеть разрыв между явным для нас и явным по природе, способ сделать нечто явное по природе очевидным для нашего умозрения. Но достаточно ли такого указания, чтобы получить первые посылки науки? И что именно мы должны использовать в качестве указателя?

В «Физике» 1.1 Аристотель сообщает, что познание начал – это некоторый путь (ἡ ὁδός), и этот путь ведет от составных и слитных вещей, известных нам через чувство, к явному по природе (Phys. 184a 14–18). Продвижение по этому пути происходит от слитных вещей, которые очевидны для нас, к началам и элементам, явным по природе. Переходить от этих вещей к началам и элементам Аристотель предлагает через различение или разделение (διάκρισις) слитного (συυκεχυμένα) и целого (ὅλον), которое познается чувством, на части (Phys. 184a 21–26). Однако если обычно наведение определяется как указание на католическое через частное, то здесь происходит

¹⁰ Наиболее часто у Аристотеля встречаются примеры со строительством дома, статуей, медным шаром или деревянным ложем.

¹¹ О наведении как способе схватывания начал, который не позволяет определить, что именно есть начала, но делает это определение возможным: см. [Gasser-Wingate, 2016, p. 3–4; см. также p. 16–17].

¹² По поводу узнавания см. также (An. Post. 71a 17–29; An. Pr. 67a 8–30).

ровно наоборот: Аристотель называет кафолическими, т. е. общими для всех, именно слитные и явные для нас вещи и указывает, что предложенный им путь проходит от общего к частному: «необходимо переходить от кафолического к частному» (*διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προίέναι*) (Phys. 184a 23–24). Слитное, которое познается чувством, он называет целым, это целое является кафолическим, т. е. общим для многого, а путь к началам заключается в переходе от такого кафолического целого к *καθ' ἕκαστα* (Phys. 184a 24–26). Стоит отметить, что, хотя здесь речь идет о переходе от очевидного для нас к явному по природе, который возможен лишь с помощью наведения, само это наведение описывается иначе, чем в «Аналитиках» и в «Топике»: здесь явное для нас, т. е. данное нам в чувстве, обозначается как кафолическое, а переход к явному по природе описан как переход от кафолического к частному¹³. Разбор последующих слов Аристотеля может разрешить эти затруднения. Итак, он говорит, что слитное и целое относится к разделенным частям как имя к логосу. Имя обозначает вещи слитно и общим образом, тогда как определение раскладывает эту вещь на составные части (Phys. 184a26–184b2). В качестве примера такого перехода он предлагает имена «мама» и «папа», которые дети, по его мнению, употребляют сначала слитно, обращаясь ко всем женщинам и мужчинам, и лишь затем эти имена связываются с определенным значением (Phys. 184b 12–14).

Имя дано нам в чувстве, но если чувство всегда имеет дело с этой-вот вещью, которая есть *καθ' ἕκαστα*, то имя не называет одно это-вот, но обозначает многие эти-вот вещи. Будучи обозначением для многого, оно может быть названо кафолическим, тем не менее оно не является простым и явным по природе – скорее, оно противоположно такой явности. Именно поэтому Аристотель называет имя слитным: оно не указывает на какую-то отдельную вещь, но, с другой стороны, оно и не содержит общего логоса. Имя является слитным и кафолическим по отношению к этим-вот вещам и слитным целым – по отношению к кафолическому логосу или определению, под которое подпадают эти-вот вещи. Будучи слитным, имя само по себе не содержит логоса, но лишь обозначает сразу и вещь, и логос. Будучи целым и слитным, оно обозначает логос как что-то неразличенное, и потому различение поименованного слитного может быть передано через разделение целого на части. И здесь части логоса оказываются частными по отношению к имени – как части по отношению к целому. Итак, Аристотель предлагает путь от имени вещи, которое включает в себя множество единичных, к собственно ее определению, – если имя само по себе не дает нам знания о вещи, то определение, или логос, являются знанием, – и указывает, что этот путь и есть путь от явного для нас к явному по природе.

Поскольку от явного для нас к явному по природе нельзя прийти с помощью силлогизма, предложенный путь является вариантом наведения. Это наведение также исходит из чувств, но не через восприятие единичной вещи, а через восприятие имени или речи о чем-либо: наведение происходит от имени, которое дано нам в чувстве, к тому, что именно обозначает это имя. Наведение от слитного имени позволяет указать на то, что существует нечто поименованное, а принятие существования поименованного позволяет диалектическим образом выяснить, чем именно является поименованная вещь¹⁴.

¹³ Аристотель не употребляет термин «наведение» в этой главе, однако, скорее всего, здесь идет речь именно о наведении. Он различает два вида доводов: силлогизм и наведение, указанный переход от слитного и целого к различенному не может быть следствием силлогизма – скорее, само слитное используется для указания, т. е. для наведения.

¹⁴ Аристотель настаивает, что знание о бытии вещи должно быть предположено ее определению [An. Post. 93a 20; см. также Орлов, 2013, с. 27].

История как диалектика

Похожее рассуждение об усмотрении истины как целого и слитного и переходе от целого к части содержится в *Метафизике*: «Исследовать истину в одном отношении трудно, в другом легко. Это видно из того, что никто не в состоянии достичь ее надлежащим образом, но и не терпит полную неудачу, а каждый говорит что-то о природе, и поодиночке, правда, ничего или мало добавляет к истине, но, когда все это складывается, получается заметная величина. Поэтому, если следовать пословице: “Кто же не попадет в ворота?”, то исследовать истину легко, однако, что, не обладая некоторым целым, можно быть не в состоянии владеть частью, – это показывает трудность исследования истины» [Met. 993a 30–993a 7, Аристотель, 1976, с. 94].

Под слитным именем или слитной речью, которая высказывает истину и в то же время не высказывает ее, и в «Физике», и в «Метафизике» имеется в виду речь предшественников Аристотеля о началах. Все мудрецы следуют по пути к истине, и все они усматривают ее и не ошибаются в этом усмотрении. Но существует различие между усмотрением и высказыванием: Аристотель обозначает его как различие между указанием на то, что есть, и усмотрением того, что именно есть, или как различие имени и определения¹⁵ (An. Post. 71a 11–17; 89b 24–25, 34–35; 92b 4–35). Философы не ошибались в усмотрении начал, но ошибались в их определении [Crivelli, 2004, p. 111]. Называя начала, они схватывали некую истину [ibid., p. 114–115], но схватывали ее слитно и потому давали началам разные имена.

В качестве явного для нас или данного в чувстве можно рассматривать не только различные чувствуемые вещи, но и речи мудрецов о началах¹⁶. Пока мы не знаем начал, в этих речах мы слышим только имена, и эти имена, данные в чувстве, служат для наведения на бытие начал. Следуя за философами, мы принимаем, что начала есть, потому что все философы говорят о началах, и тем самым становимся на путь, ведущий к истине. Путь этот происходит через наведение, но это наведение отправляется от данных нам в чувстве мнений тех, кто уже стоит на этом пути. Само обращение к словам мудрых указывает верное направление.

Имя обозначает истину как нечто целое и слитное – оно указывает в направлении истины, но не дает нам определения. Приняв, что начала есть, мы можем искать, что именно есть начала и каковы они по числу. Этот поиск определения Аристотель предлагает совершать через диалектический разбор мнений мудрецов¹⁷. Диалектическая проблема ставится и разрешается ради достижения истины (Top. 104b 1–2)¹⁸; цель диалектики о началах – нахождение истины и определение начал через разделение слитной речи философов на части: лишь тот, кто владеет частью логоса, может иметь логос (а не просто слитную речь) о целом. Таким образом, происходит различение имени на отдельные логосы о началах, и с этими логосами Аристотель имеет дело для того, чтобы ухватить нечто о количестве начал и о том, что именно они есть. Путь, который необходимо пройти для познания начал, – это путь от имени, которое мы принимаем от знающих, к определению, которое мы ищем на ощупь, рассматривая различные имена.

¹⁵ Подробнее о том, что нельзя ошибиться в усмотрении начал, но можно ошибиться в их определении, см. [Crivelli, 2004, p. 110–112].

¹⁶ Аристотель принимает историю и общие мнения как эмпирическую основу для наведения, но рассматривает эти мнения как проблемы, которые требуют разрешения: см. [Irwin, 1988, p. 30–31].

¹⁷ История философии у Аристотеля понималась как диалектика, а диалектика использовалась в рамках телеологии [Collobert, 2002, p. 294–295]. О диалектичности первой философии см. [Irwin, 1988, p. 14].

¹⁸ См. также [Collobert, 2002, p. 292–293].

Само наведение не может привести к определению начал или непосредственных посылок¹⁹. Но к такому определению нельзя прийти и через доказательство: «определение непосредственных посылок – это недоказуемое положение о сути» (An. Post. 94a 9–10; см. также An. Post. 90b 23–27), тем не менее суть можно сделать очевидной с помощью силлогизма (An. Post. 93b 16). Если в отношении вещей, которые имеют причину в ином, к определению можно прийти через доказательный силлогизм (An. Post. 93b 15–28), то в отношении первых непосредственных начал к определению можно прийти через диалектический силлогизм (An. Post. 93a 14–15)²⁰. В любом случае для определения начала необходимо предпознание о бытии начал (An. Post. 93a 19–29), которое мы получаем через наведение. Диалектика – это способ рассуждения о первых и непосредственных посылках (см. An. Post. 91a 33–91b 11), способ нахождения сути не через указание, но через логос. Опираясь на мнения мудрецов, мы принимаем, что есть начала, но для того, чтобы продвинуться к истине, необходимо диалектическим образом различить слитную речь о началах, что и делает Аристотель, когда обсуждает и критикует мнения предшественников. Сама эта диалектика тоже служит для наведения – критика не только убеждает слушателя в правильности положений Аристотеля (и в ошибочности ряда высказываний предшественников), но скорее служит для указания: что именно есть начала. Начала нельзя доказать, их можно только усмотреть собственным умом, и задача мудреца, который взялся учить философии, состоит в том, чтобы ученик не только принял, что начала есть, но и был способен определить начала. Таким образом, в отношении первых начал структура наведения несколько изменяется: наведение происходит не из этого-вот к общему, но из общего, явного для нас и данного нам в чувстве, к общности и простоте начала через различение²¹.

Заключение

В заключение вернемся к предложенной выше цитате: «Исследовать истину в одном отношении трудно, в другом легко. Это видно из того, что никто не в состоянии достичь ее надлежащим образом, но и не терпит полную неудачу, а каждый говорит что-то о природе, и поодиночке, правда, ничего или мало добавляет к истине, но, когда все это складывается, получается заметная величина» (Met. 993a 30–993a 4). Здесь Аристотель говорит о пути к истине как об общем деле всех мудрецов, в которое каждый вносит свой небольшой вклад. Продвижение по этому пути он рассматривает не как индивидуальный опыт философского умозрения, но как сумму усилий всех мудрецов, и поэтому продвижение по пути к явному по природе может быть описано как история мнений о началах. Таким образом, начала сущего как явное по природе в рамках истории соотношены с началами философии, явными для нас через мнения предшественников, потому Аристотель видит путь к явному для нас не только как путь слушателя, который Аристотель предлагает пройти для наведения на начала, но и как путь самой философии. Из аристотелевского обсуждения

¹⁹ Тем не менее наведение является необходимым шагом, без которого невозможно определение: см. [Gasser-Wingate, 2016, p. 18].

²⁰ Поскольку к знанию первых принципов нельзя прийти через доказательство, между диалектическим обсуждением принципов и их определением остается зазор, который делает проблематичным нахождение такого определения, см. [Irwin, 1988, p. 17–18]. По мнению Ирвина, эта проблематичность разрешается в центральных книгах «Метафизики» [ibid., p. 20–21].

²¹ Возможно, наведение всегда происходит из общего, явного для нас, к общему, явному по природе, поскольку отправной точкой наведения является не чувство как таковое, но общее в душе [ср. Орлов, 2013, с. 44]. Гассер-Вингейт, напротив, считает, что общее в душе возникает именно благодаря индукции [Gasser-Wingate, 2016, p. 9–10].

в «Метафизике» можно отметить и стадии этого пути. Так, в качестве начал сперва усматривали материальные причины, затем движущее и ум, затем цель (хотя не вполне отличали ее от движущего), а затем сущность и неподвижные эйдосы.

Рассмотрение аристотелевской истории философии в связи с представлением о пути от явного для нас к явному по природе ставит перед нами вопрос не только о функции доксграфии в аристотелевском тексте, но и об аристотелевском понимании истории как способа прохождения по этому пути. В «Физике» он говорит о детях, которые поначалу употребляли имена «мама» и «папа» слитно, а затем – раздельно (Phys. 184b 12–14), в «Метафизике» же он говорит о философах, чьи рассуждения были похожи на детский лепет, потому что философия тогда была у своего начала (Met. 993a 15–17). Начала сами по себе, или истина сама по себе, рассматриваются как цель познания, потому история философии должна рассматриваться как путь к этой цели. Путь от явного для нас к явному самому по себе – это путь не только слушателя, который пришел обучаться философии, но и путь самой науки: путь от детского лепета к различенному представлению о том, что именно есть начала. Природное стремление к познанию является движущей причиной, а истина – целью этого пути²²; будучи целью, она понимается Аристотелем как причина движения, поэтому он говорит о том, что сама истина побуждает философов идти дальше (Met. 984b 10). Обращение к этой истории необходимо для того, чтобы ступить на тот же путь и, обсуждая мнения предшественников, принимая удачу и находя ошибки, а также обсуждая те трудности, которые они оставили без внимания, продвигаться вперед²³.

Список литературы

- Аристотель 1976 – *Аристотель*. Метафизика / Пер. с древнегреч. А.В. Кубицкого // *Аристотель*. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Наука, 1976. С. 63–367.
- Афонасин, 2017 – *Афонасин Е.В.* «Следы» прошлого. Аристотель – историк философии // СХОАН. Филос. антиковедение и классическая традиция. 2017. Т. 11. Вып. 2. С. 579–586.
- Ахутин, 2007 – *Ахутин А.В.* Античные начала философии. СПб.: Наука, 2007. 783 с.
- Орлов, 1996 – *Орлов Е.В.* Кафолическое в теоретической философии Аристотеля. Новосибирск: Наука, 1996. 219 с.
- Орлов, 2013 – *Орлов Е.В.* Аристотель о началах человеческого разумения. Новосибирск: Изд-во Сибирского отд. РАН, 2013. 302 с.
- Aristotle, 1831a – *Aristotelis Analytica Priora* // *Aristotelis Opera Omnia* / Ed. Bekkeri. T. I. 1831. P. 24–70.
- Aristotle, 1831b – *Aristotelis Analytica Postreiora* // *Aristotelis Opera Omnia* / Ed. Bekkeri. T. I. 1831. P. 71–100.
- Aristotle, 1831c – *Aristotelis Topica* // *Aristotelis Opera Omnia* / Ed. Bekkeri. T. I. 1831. P. 100–164.
- Aristotle, 1924 – *Aristotle's Metaphysic. A revised Text with Introduction and Commentary.* Oxford: Oxford University Press, 1924. 312 p.
- Aristotle, 1978 – *Aristotelis Physics.* Leipzig: Teubner, 1879. 211 p.
- Cherniss, 1935 – *Cherniss H.* Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1935. 418 p.

²² А.В. Ахутин считает, что Аристотель понимает философию как общее дело всех философов, цель этого дела – поиск истинных начал [Ахутин, 2007, с. 59–61]. Скорее всего, Аристотель рассматривал свою философию не как завершение пути, но как один из этапов его прохождения [Collobert, 2002, p. 287].

²³ Коллоберт считает, что, понимая историю философии как способ достижения истины, Аристотель не делал различия между историей и философией и рассматривал историю скорее как диалектический метод для решения философских задач, поэтому его нельзя назвать историком философии. См.: [Collobert, 2002, p. 294–295]. Стоит добавить, что аристотелевское представление об истории знания отличается от современного, поскольку для Аристотеля невозможно представление об историчности самих начал.

- Collobert, 2002 – *Collobert C.* Aristotle's Review of the Presocratics: Is Aristotle finally a Historian of Philosophy? // *Journal of the History of Philosophy*. 2002. Vol. 40. No. 3. P. 281–295.
- Crivelli, 2004 – *Crivelli P.* Aristotle on Truth. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 340 p.
- Gasser-Wingate, 2016 – *Gasser-Wingate M.* Aristotle on Induction and First Principles // *Philosophers' Imprint*. 2016. Vol. 16. No. 4. P. 1–20.
- Guthrie, 1957 – *Guthrie W.K.C.* Aristotle as Historian of Philosophy // *The Journal of Hellenic Studies*. 1957. Vol. 77. Part 1. P. 35–41.
- Irwin, 1988 – *Irwin T.* Aristotle's First Principles. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1988. 702 p.
- Marchinkowska-Rosot, 2016 – *Marchinkowska-Rosot M.* Philosophical Usage of the History of Philosophy // *Diametros*. 2016. Vol. 49. P. 50–67.
- Stevenson, 1974 – *Stevenson J.G.* Aristotle as Historian of Philosophy // *The Journal of Hellenic Studies*. 1974. Vol. 94. P. 138–143.

Aristotle as a Historian of Philosophy. History as a Method of Inductive Reasoning of the First Principles*

Maria N. Varlamova

The Sociological Institute, Russian Academy of Sciences. 25/14 7th Krasnoarmeiskaya Str., 190005, St. Petersburg, Russian Federation; e-mail: boat.mary@gmail.com

Aristotle prefaces a range of his philosophical treatises with the description of views of his predecessors. The modern researchers agree on that the description should not be recognized as a history of philosophy, for its purpose was not doxography but reflection and consideration of the subject and principles of his own philosophy. Most probably, Aristotle's account of the predecessors is a part of his own philosophical method. His method can be described as a proceeding from what is clearer and more knowable to us, to what is clear and more knowable by nature. This method is composed of two parts: induction to *the existence* of the principles on the basis of predecessors' accounts; investigation and acquiring the *definition* of the principles by the dialectical analysis of the predecessor's views. The usage of this method depends on the Aristotelian conception of history of philosophy within the frames of teleology.

Keywords: Aristotle, metaphysics, history of philosophy, induction, principles, dialectic

References

- Afonasin E.V. "Sledy" proshlogo. Aristotel – istorik filosofii [The "Relics" of the Past. Aristotle – the Historian of Philosophy], *ΣΧΟΛΗ*, 2017, vol. 11, is. 2, pp. 579–586. (In Russian)
- Ahutin A.V. *Antichnye nachala filosofii* [The Ancient Principles of Philosophy]. St.-Petersburg: Nauka Publ., 2007. 783 p. (In Russian)
- Aristotle. *Aristotelis Analytica Postreiora*. In: *Aristotelis Opera Omnia*, ed. Bekkeri, T. I, 1831, pp. 71–100.
- Aristotle. *Aristotelis Analytica Priora* & In: *Aristotelis Opera Omnia*, ed. Bekkeri, T. I, 1831, pp. 24–70.
- Aristotle. *Aristotelis Physics*. Leipzig: Teubner, 1879. 211 p.
- Aristotle. *Aristotelis Topica*. In: *Aristotelis Opera Omnia*, ed. Bekkeri, T. I, 1831, pp. 100–164.
- Aristotle. *Aristotle's Metaphysic*. A revised Text with Introduction and Commentary. Oxford: Oxford University Press, 1924. 312 p.
- Cherniss H. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1935. 418 p.
- Collobert C. Aristotle's Review of the Presocratics: Is Aristotle finally a Historian of Philosophy? *Journal of the History of Philosophy*, 2002, vol. 40, no. 3, pp. 281–295.
- Crivelli P. *Aristotle on Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 340 p.

* This article has been prepared for publication with the financial support from The Russian Foundation for Basic Research, grant № 18–011–01086.

Gasser-Wingate M. Aristotle on Induction and First Principles, *Philosophers' Imprint*, 2016, vol. 16, no. 4, pp. 1–20.

Guthrie W.K.C. Aristotle as Historian of Philosophy, *The Journal of Hellenic Studies*, 1957, vol. 77, part 1, pp. 35–41.

Irwin T. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1988. 702 p.

Marchinkowska-Rosot M. Philosophical Usage of the History of Philosophy, *Diametros*, 2016, vol. 49, pp. 50–67.

Orlov E.V. *Aristotel o nachalax chelovecheskogo razumenia* [Aristotle on Principles of Human Thought]. Novosibirsk: Siberian department of RAS Publ., 2013. 302 p. (In Russian)

Orlov E.V. *Kafolicheskoe v teoreticheskoi filosofii Aristotelia* [The Problem of Katholou in Aristotle's Theoretical Philosophy]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1996. 219 p. (In Russian)

Stevenson J.G. Aristotle as Historian of Philosophy, *The Journal of Hellenic Studies*, 1974, vol. 94, pp. 138–143.

Д.А. Федчук

Единство Первой Причины и множественность сущего в философии Альберта Великого

Федчук Дмитрий Аркадьевич – кандидат философских наук, доцент, докторант. Дальневосточный федеральный университет. Российская Федерация, 690922, Приморский край, г. Владивосток, о. Русский, п. Аякс, д. 10, кампус ДВФУ; e-mail: fedchukd@list.ru

Целью статьи служит демонстрация в метафизике и космологии Альберта Великого необходимой зависимости *esse primum creatum* (первого сотворенного бытия) и сущего от Первой Причины как достаточного основания бытия универсума. Для этого требуется решить следующие задачи: (1) экспликация смысла понятия «первое сотворенное бытие»; (2) анализ различий между бытием вещи и бытием Бога у Альберта; (3) раскрытие смысла истечения бытия и сущего от Единого и объяснение происхождения многого. Метод исследования состоит в изучении написанных на латинском языке оригинальных источников, а также связанных с ними работ по истории философии, и герменевтике полученных результатов. В качестве основных выводов исследования можно указать следующее. Первое сотворенное бытие проистекает от Бога и не находится в потенции к вытекающему из него сущему. Процесс эманации происходит из акта в акт. Действующая Причина передает через бытие и постепенное уменьшение степени его интенсивности существование остальным сущим. Поток бытия ограничивается и становится более конкретным. Множественность конкретных форм бытия сводится к единству их объективных смыслов (*rationes*), а различие *rationes* – к единству Первой Причины. Отказ от Единого как всеобщей причинности должен был привести к пересмотру концепции классической метафизики, что и имело место в XVIII веке.

Ключевые слова: Альберт Великий, Единое, первое сотворенное бытие, сущность, сущее, многое, истечение, акт, потенция

1. Влияние «Книги о причинах» и арабской философии на мысль Альберта Великого

Метафизика и космология Альберта Великого представляют собой пример соединения аристотелевской философии, неоплатонизма и идей арабских философов, в первую очередь Авиценны. Именно в таком синтетическом контексте ведется разработка смыслов бытия, сущего и единства мира как следствия Первой Причины. С одной стороны, мышление Альберта существует в общем для схоластики XIII в.

концептуальном пространстве и на понятийном уровне от нее мало чем отличается; с другой, Альберт создает собственную оригинальную онтологию, заимствуя из неоплатонической «Книги о причинах» идею истечения, эманации сущего из Единого. Известно, что «Книга о причинах» (“*Liber de causis*”) представляла собой арабскую компиляцию «Первооснов теологии» Прокла и ряда положений философии Плотина. В XII в. она была переведена с арабского на латынь Жераром из Кремоны. Изначальное латинское название, данное Жераром и соответствовавшее арабскому, – “*De expositione bonitatis pure*” («Об описании благодати в чистом виде»). Название “*Liber de causis*” появилось только в XIII веке. Альберт этого не знал и считал ее автором Аристотеля. Трактат «Об интеллекте и интеллигибельном (1.1.2)» свидетельствует о том, что Альберту были известны из «Книги о первой философии» Авиценны авторы и литературные источники «Книги о причинах»¹. Некий еврей по имени Давид собрал высказывания не только из сочинений Ибн Сины, Аль-Газали, Аль-Фараби, но также и из якобы принадлежащего Аристотелю текста под названием “*Epistula de principio universi esse*”². Ошибка в переводе трактата Авиценны, получившем название на латинском «Книга о первой философии», стала виновницей того, что авторство “*Epistula*” было приписано Аристотелю, в то время как сами арабы атрибутировали его Александру Афродисийскому. После того как Вильям из Мёрбеке в 1268 г. перевел «Первоосновы теологии» Прокла, Фома Аквинский доказал, что «Книга о причинах» имеет своим прообразом именно этот трактат. Как считает Тереза Бонен, в целом на позицию Альберта в отношении происхождения «Книги о причинах» повлияли следующие факторы: доставшийся ему от арабов платонизированный образ Аристотеля; чрезмерная увлеченность “*Epistula*”; осознание того факта, что между «Книгой о причинах», Ибн Синой, Аль-Фараби и Аль-Газали много доктринальных сходств; оставленные в изучаемых Альбертом манускриптах заметки³. Альберт, как и большинство его современников, не читавших на арабском, не знал, что сочинение Аль-Газали «Намерения философов» было направлено против неоплатонизма и, соответственно, против учения об эманации. Кроме того, средневековые схоласты полагали, что не все книги аристотелевской «Метафизики» переведены на латинский, что есть еще десять книг, неизвестных им. Самому Альберту на момент написания им комментария к «Метафизике» были доступны только 11 книг из четырнадцати. Одним словом, идея, что трактат Аристотеля лишен части, посвященной теологии, была достаточно распространена уже с поздней античности и через арабов дошла до Средних веков. Мы знаем, что в 30-х годах XIII в. изучение «Метафизики» в университетах делилось на три части. В первой, *Metaphysica vetus*, изучалось сущее как сущее; во второй, *Metaphysica nova*, обсуждались божественные вещи и первые начала вещей; а в третьей – рассматривалась «Книга о причинах», в которой идет речь о божественных субстанциях постольку, поскольку они суть принципы бытия, или истечения одной вещи в другую⁴. Альберт утверждал, что «Книга о причинах», как наука о Боге и интеллигенциях, венчает собой метафизику: она есть ее совершеннейшая часть [Albertus Magnus, 1891, p. 434]. Правда, следует сделать оговорку, что не все здесь были единодушны. Например, Иоанн Дакийский полагал, что «Книга о причинах» не может входить в корпус трактатов по метафизике, поскольку последняя не занимается субстанциями в аспекте причинного воздействия одной на другую. Также следует помнить, что Авиценна и Аверроэс не оставили после себя комментариев

¹ См.: [Albertus Magnus, 1890 b, p. 479]: «Это же рассуждение полностью извлечено из некоего послания Аристотеля, написанного о начале мира, о котором упоминает Авиценна в “Метафизике” [т. е. в «Книге о первой философии»]. “*Naec autem disputatio tota trahitur ex epistula quadam Aristotelis quam scripsit de universitatis principio, cujus mentionem in Metaphysica facit Avicenna*”.

² «Письменное послание о начале бытия мира».

³ См.: [Bonin, 2001, p. 3, 84]; [Доброхотов, 1990]; русский перевод трактата: [Книга о причинах, 1990].

⁴ Об этом подробнее см.: [Bonin, 2001, p. 4, 86].

к «Книге о причинах», поэтому Альберт не мог из них заимствовать, но он в целом использовал сочинения Аль-Фараби, Аль-Газали и Авиценны в качестве инструментов экзегетики [Вопін, 2001, р. 5].

Прямая пересадка концепции Прокла на философскую почву тесно связанной с христианством философии Средних веков привела бы к противоречию в понимании отношений между Богом и творением. У неоплатоников последовательное истечение сущего из Единого по определенным законам принципиально отличается от идеи сотворения универсума *ex nihilo*, согласно которой Бог создает вещи актом воли – т. е. свободно. Из неоплатонического представления о мировой душе вытекает пантеизм, тогда как ни в христианстве в целом, ни у Альберта Великого никакого пантеизма быть не может. Бог хотя и рассеивает себя на все, но не растворяется в конечном сущем, сохраняя трансцендентность по отношению к конечному. Но он Един в абсолютном смысле понятия единства: во-первых, поскольку существует только один Бог, а во-вторых – поскольку он прост в себе, не составлен, лишен образующих единство через внешнее соединение компонентов. В одних текстах Альберта эти положения доказываются, в других они принимаются как известные предпосылки: ведь единство Бога есть усвоенная многими через веру идея.

Альберт Великий зависит от Авиценны, влияние которого на европейских теологов XIII – начала XIV вв. было достаточно сильным. Фома Аквинский следует ему в своих ранних работах⁵, а, например, Дунс Скот во многих частях своей доктрины откровенно опирается на метафизику Ибн Сины. Альберт не видел, скорее всего, особых препятствий для введения эманации в объясняемую им христианскую космологию: эманация и есть взятый в своем высшем проявлении креативный божественный акт. Помимо Авиценны Альберт читал и Маймонида, и «Источник жизни» Ибн-Гебиры, ряд положений которого по поводу эманации он несколько раз опровергает в своем парафразе на “Liber de causis”.

«Книга о причинах» утверждает: от Единого может произойти только единое, поэтому единственная вещь, творимая Богом, – это бытие, *esse*⁶. *Esse primum creatum*, первое сотворенное бытие изначально одно, но впоследствии умножается путем дифференции, происходящей в результате отношения бытия к самому себе, а не к Первому Сущему; рассмотренное как таковое, бытие есть потенция остального сотворенного. *Potentia* (способность) здесь следует понимать как «могущество произведения сущего», а не в пассивном значении. «Оно [бытие] восприимчиво к этой множественности не из-за отношения к Первому, но благодаря себе самому; ведь благодаря себе самому оно является потенцией всего, что из него следует. ...Как в потенции истечения, так и в остальных благостях бытие могущественнее всего остального» [Albertus Magnus, 1891, р. 472]⁷.

Бытие в качестве идеи изначально существовало в Боге. Тереза Бонен в статье «Трактат “De causis” Альберта и сотворение бытия» [Вопін, 2013, р. 690–694] предлагает три способа понимания *esse* как идеи:

- 1) Существовая в Боге, идея мыслится абсолютно тождественной простоте Творца;
- 2) Идея рассматривается согласно тому, что она воспринята образующими множеством сущими;

⁵ Например – в трактате «О сущем и сущности», где Фома пишет, следуя за Авиценной, что бытие – это акциденция.

⁶ В IV главе (37 тезис) «Книги о причинах» написано [Книга о причинах, 1990, с. 192]: “Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud” («Первая из сотворенных вещей есть бытие, и нет до него другого сотворенного»).

⁷ “Multiplicitatis autem illius non est susceptibile secundum relationem ad primum, sed secundum seipsum: secundum enim seipsum est potentia quodlibet sequentium. ...tam in potentia influendi quam in reliquis bonitatibus potentius est omnibus aliis”.

3) Идея бытия рассматривается на пути ее истечения, т. е. между бытием в Боге и в вещах. Она уже не тождественна Творцу, но еще и не размножена в сущих.

Esse обладает универсальностью, так как к нему причастны все сущие. Общность бытия, как известно, – это общность по аналогии, ибо в разных смыслах говорится о существовании Бога, человека или блага. В фазе своего истечения от Бога бытие «находится» в состоянии, когда оно еще не воспринято вещами, и этот статус соответствует *esse primum creatum*. Альберт вряд ли допускает, в духе неоплатонизма, актуальное существование чего бы то ни было между Богом и конечным сущим. В его текстах речь идет о мышлении идеи *esse* согласно понятию, о ментальном рассмотрении. Поэтому вряд ли можно считать, что первое сотворенное бытие, с точки зрения Альберта, пребывает каким-то образом между Богом и миром. Хотя, согласно неоплатонизму и «Книге о причинах», следует именно такой вывод: бытие – между Первой Причиной и вещами. Но, дабы примирить с ним перипатетиков, Альберт Великий, по всей видимости, идет на компромисс с аристотелизмом, отрицая внематериальное существование бытия в онтологическом промежутке между Творцом и творением. Скорее всего, это происходит потому, что две концепции – аристотелевская и неоплатоническая – в этом пункте философии Альберта практически несовместимы без насилия над их содержанием. Но я повторюсь: «Книга о причинах», в глазах Альберта, была сочинением Аристотеля, поэтому согласование ее положений с метафизикой и физикой Стагирита представлялось неизбежным.

2. *Esse* как первое сотворенное и истечение сущего

Перейдем к главной теме – происхождению сущего из Единого. Требуется объяснить два следующих момента: во-первых, как различие вещей появляется в бытии, проистекающем от Первого посредством Интеллигенций и других первых причин; во-вторых – причинность в порядке материального сущего (т. е. в сфере вторичных причин и следствий), находящегося под влиянием причин первичных.

Сформулируем и поясним несколько скрыто присутствующих в текстах Альберта положений, на фоне которых разворачивается аргументация⁸:

1) *praehabere formarum*, предсуществование форм: все формы существуют в первой субстанции, обладающей ими до того, как они получают реальное существование⁹;

2) *via eminentiae*, т. е. «путь превосходства», которым мы должны пользоваться в познании первых причин. Понятие *eminentia* следует разобрать подробнее.

Теологи в Средние века размышляли о способах именованья Бога. Проблема восходит в христианской традиции по меньшей мере к трактату Дионисия Ареопагита «О божественных именах» [Дионисий Ареопагит, 1990]. Именованье имеет отношение к познанию природы вещи, поэтому, называя Бога, мы как-то приближаемся к бесконечной божественной сущности. Однако в какой степени налагаемые на Бога имена выражают его сущность и помогают схватить разумом? Какие способы именованья наиболее адекватны Творцу? – Поскольку Бог превосходит тварь абсолютно, то любые позитивные формы именованья через понятия конечных совершенств не достигают цели. Поэтому, помня о максимальной простоте Первой (т. е. высшей) Субстанции, лучше использовать имена свойств, включающих в себя отрицание конечности и составленности, как-то: «бесконечная», «нематериальная», «несотворенная», «беспричинная» и т. п. Как известно, это получило название негативной теологии: чем больше мы будем отрицать в Первом конечных характеристик, тем полнее

⁸ См.: [Moulin, Twetten, 2013, p. 694–721].

⁹ См.: [Albertus Magnus, 1890a, p. 624].

мы очистим его от того, что вносит в бесконечную природу сложность и ограниченность. Так происходит приближение к пусть и неадекватному, но более верному мышлению Бога. Можно обратиться и к позитивному именованию, когда первой субстанции атрибутируются совершенства конечных сущих, но согласно бесконечной степени их интенсивности. Например, если говорят: «Бог благ», то подразумевают максимальную интенсивность блага; если утверждается, что Бог мудр и всемогущ, то имеется в виду неограниченная мудрость и могущество. Иначе быть не может, так как Высшая Субстанция превосходит достоинством, благостью и могуществом все, что от нее существует. Бог по природе превосходит любое имя, налагаемое на него конечным интеллектом, причиной бытия которого он является и в который он как бы вливает свой свет¹⁰. Однако этими именами Бог схватывается не в его совершенстве и превосходстве (*secundum perfectionem et eminentiam*), а лишь способом, соразмерным постигающему его интеллекту¹¹. Допустим, мы говорим, что Бог – это субстанция, но при этом сразу же утверждаем его несубстанциальность, а именно: Бог – не конечная субстанция, так как он не образует с другой субстанцией единый род. Наоборот, Бог превосходит любую субстанцию (*eminens supra omnem substantiam*). Это относится ко всем даваемым Творцу именам. Обозначаемое ими в первую очередь существует в Боге, а во вторую – в остальных сущих, но в умаленном по сравнению с простотой Высшей Причины виде. Ее мы и познаем на пути эминентности, превосходства;

3) *per modum causae* («согласно способу бытия причины»): все, что существует в следствии, присутствует в причине согласно модусу ее бытия;

4) *quidquid recipitur* или *virtus recipiendi* («каждая субстанция воспринимает в соответствии со своей собственной способностью»). Данное положение можно понять на примере: разумная материальная субстанция мыслит что-либо согласно своей ограниченной способности познания, а ангел – в соответствии со способностью восприятия, уже превышающей человеческую;

5) действующее действует на подобное себе.

«Сущее есть то, что причиняется первым», – пишет Альберт в комментарии на «Метафизику» Аристотеля [Albertus Magnus, 1890a, 4.2]. Обратим внимание: говорится о сущем, не о бытии. «Книга о причинах» то же самое утверждает о бытии, и Альберт позднее ее повторяет. Концепция бытия как первого сотворенного вместе с теорией эманации, происхождения сущего (за исключением бытия) от Бога разрабатывается им в *Liber de Causis et processu universitatis* («Книга “О причинах” и происхождении универсума»). Список первичных причин дается Альбертом Великим в начале второй книги:

– Первая Причина как действующий, формальный и конечный исток всей реальности;

– Интеллигенция, приводящая в движение нижестоящие сущие через вливаемое в них желание;

– Благородная Душа, движущая первое небесное тело с помощью желания, которое она испытывает к Интеллигенции: благородная душа движет небесные сферы, каждое же небо движется, согласно перипатетикам, собственной душой;

– природа как рассеянная по всем небесам форма и сила, как врожденный принцип их движения и жизни [Albertus Magnus, 1891, p. 436–437]¹².

¹⁰ Просвещение человеческого ума Божественным Светом – божественная иллюминация, о которой писал Аврелий Августин. Идея, безусловно, заимствована у неоплатонизма и творчески переработана. См.: [Аврелий Августин, 2001; Майоров, 1979].

¹¹ См.: [Albertus Magnus, 1890a, p. 621–622].

¹² «...Рассеянная в первых природных принципах, устанавливающих все [сущее в его] начале, движении и совершенном природном бытии».

Проблема касается в первую очередь бытийного модуса *esse primum creatum* (первого сотворенного бытия): оно находится в акте или в потенции? Альберт в разных сочинениях¹³ пишет о том, что первое сотворенное бытие есть субъект, субстрат для того, что из бытия следует. По Аристотелю, субстрат существует в возможности и нуждается в актуализирующей его форме. Действительно, мыслимое так бытие должно находиться в потенции к тому, что благодаря ему станет существовать *in natura rerum*. *Esse primum creatum* как первое сотворенное еще не конкретизировано, оно неопределенно, тогда как актуальность и существование всегда связаны с конкретным сущим. Однако в трактате *Problemata determinata* («Определенные проблемы») утверждается актуальность первого сотворенного бытия. Сотворение через Высшую Причину не представляет собой выведение акта из потенции, поскольку связано с возникновением *ex nihilo*, и поэтому *esse* как первое следствие проистекает «от Его (то есть Бога) креативного “Да будет!”»¹⁴. Стоящее в кавычках, конечно, не претендует на строгую аргументацию, но у Альберта имеются и более убедительные соображения. У бытия Первой Причины нет начальных и последних границ, потому что она вечна. Вечное бытие не имеет пределов. Пределами, границами бытия служат потенция и акт; ограниченное протяжено между ними как в пространственном, так и в темпоральном смысле: у него есть «до» и «после», следовательно, оно измеряется временем. Существоющее вне указанных пределов либо лишено границ начал как вне, так и внутри себя, либо имеет границу своего начала от внешнего сущего. Первое – бытие Первой Причины; второе – это бытие (производное) следствий Первого, оно принадлежит интеллигенции и душе. Второе бытие, охватываемое светом Первой Причины, не претерпевает никаких изменений и целиком существует в акте: в вечных сущих тождественны возможность быть и быть (*esse et posse*)¹⁵.

Но природу *esse primum creatum* можно понять и с другой стороны – с позиции «сложности – простоты». Как бы там ни было, но сотворенное Богом бытие не столь просто, как его Причина. – Почему? Потому что оно: а) удалено от Причины; б) со стороны *id quod est* («то, что есть»)¹⁶ произошло из «ничего»; в) у него двойное отношение: к «ничто», из которого *esse* возникло, и к могуществу Первого, в чьем интеллекте оно находилось до актуализации. Перечисленные характеристики суть знаки потенциальности бытия, которое конкретизируется одновременно через отношения с «ничто» и Первой Причиной. Термин *potentia* как модус *esse* используется здесь Альбертом только с целью указания на связь бытия с Богом: в Нем бытие

¹³ См.: [Albertus Magnus, 1890a; Albertus Magnus, 1893].

¹⁴ Цит. по: [Sweeney, 1980, p. 602].

¹⁵ [Albertus Magnus, 1891, p. 446–447]: «...целое бытие заключено между пределами. Пределы же его суть потенция и акт: ведь в потенции бытие начинается и в акте ограничивается. <...> То же, что находится вне этих границ, – двояко. Либо оно не имеет предела [своему] началу ни вне себя, ни внутри себя, и это сущее является полностью вечным – такое бытие есть бытие только Первой Причины. Либо оно имеет границу своего начала вне себя, а внутри – не имеет, каковым и является причиненное Первой Причиной – бытие интеллигенции и благородной души. <...> В вечных вещах одно и то же – быть и мочь». “...Totum esse inter terminus sit comprehensum; termini autem esse sunt potentia et actus: in potentia enim esse inchoatur, et in actu terminatur. ...Quod autem extra terminus istos est, dupliciter est. Aut enim terminus inchoationis est nec extra se habet, nec intra se, et istud penitus aeternum est, et tale esse est tantum causae primae. Aut habet terminus suae inchoationis extra se, sed infra se non habet, sicut est causatum a causa prima, quod est esse intelligentiae et animae nobilis. <...> In rebus aeternis idem est esse et posse”.

¹⁶ *Id quod est* в метафизике Альберта Великого понимается как суппозит, субстрат бытия и сущности. *Suppositum* означает субъекта, индивида, подпадающего под понятие. «То, что есть» воспринимает сущность, которая есть бытие, акт сущности, или точнее – сущность в акте. Так как *id quod est* получает форму, сущность в акте, то его сложно назвать самостоятельным, не зависящим от иного сущим. Здесь, на мой взгляд, видна размытость смыслов терминов «сущее», «сущность», «бытие» у Альберта.

содержалось до творения, а затем было сотворено в виде первого следствия¹⁷. Бытие имеет отношение к потенции, могуществу (а именно так надо переводить этот термин в данном случае) Первого, ибо оно существует не само по себе, а благодаря потенции Божественного Начала. «Бытие как таковое находится в потенции (*secundum seipsum est in potentia*)» означает: бытие есть благодаря действию Первого. «Потенция» употребляется лишь для указания на отношение первого сотворенного бытия к божественному могуществу, его познающему и творящему¹⁸.

Чтобы обосновать единство Начала, требуется поставить творение в максимальное подчинение ему. А это значит – доказать, что сотворенные сущие обладают большей зависимостью от Первой Причины, чем от вторичных. Последние хотя и *вливают*, передают следствию от большего числа причин, чем Первая, тем не менее все то, что имеет вторичная, она берет от высшей, где полнота обладания присутствует наиболее могущественным и превосходным образом. Однако влияние вторичной причины определеннее Первой, оно специфицирует сущее – т. е. ограничивает и индивидуализирует. Вносимое ею в большей мере детерминировано формой, чем вносимое первичной [Albertus Magnus, 1891, p. 441].

Разговор о бытии можно вести и в связи со способами присутствия *esse* в конечном, когда оно подвергается ограничению, модификации со стороны формы. Речь идет о таких модусах бытия, как жизнь, ощущение, мышление. Жизнь – более общий способ бытия, чем другие два, он распространяется на большее количество сущих. Ощущение уже касается их меньшего числа, а мышление принадлежит только человеку. С позиции строгого аристотелизма следовало бы признать, что к этим модусам *esse* находится как бы в потенции, ибо в реальном сущем оно умалется, стягивается к определенности, приобретая конкретные формы. Однако бытие не должно быть в возможности ни в каком отношении. Ведь как его модусы, так и оно само – акты непрерывные, исходящие из Первого Бытия, Первой Жизни и Первой Интеллигенции. Жизнь, ощущение или мышление не актуализируют *esse*, которое до модификации в них было бы потенциальным. Бытие всегда актуально. Ведь быть, по Альберту, – не обязательно быть живущим, чувствующим или мыслящим. Обоснование этого тезиса можно найти в смыслах понятий *influere* (дословно «втекание») и *fluere* («истечение»), введенных Альбертом в качестве аналогов «эманации».

Втекание происходит всегда из чего-то во что-то. То, во что втекает, обладает способностью воспринять то, что втекает. Субъект течения совпадает по форме с источником истечения и с тем, в чем он течет: например, вода – одного вида с рекой и ее источником. В этом случае говорят об унивокальной причине¹⁹. «...Течение есть эманация формы от первого источника, который для всех форм служит источником и началом. Поэтому Платон такое начало называл *Подателем форм*. И если

¹⁷ См.: [Sweeney, 1980, p. 627].

¹⁸ [Albertus Magnus, 1891, p. 462]: «Хотя бытие есть наиболее простое среди причиненного, однако оно не достигает высшей простоты Первой Причины. И это потому, что оно удалено от Первой Причины. Согласно тому, что бытие есть, оно – из ничего, а само по себе бытие есть в потенции, и таким образом оно определено по отношениям: ведь бытие обладает отношением к “ничто”, от которого оно есть, и отношением к потенции Первого, в каковой бытие пребывало, прежде чем оно было бы согласно своему понятию». “Verumtamen sit simplicius inter causata, tamen non pervenit ad finem simplicis causae primae. Et hoc est propter hoc, quia est secundum distans a causa prima. Et secundum id quod est, ex nihilo est, et secundum seipsum in potentia est, et sic est concretum habitudinibus. Habet enim habitudinem ad nihil ex quo est, et habitudinem ad potentiam primi in qua fuit antequam esset secundum intellectum”.

¹⁹ Что не всегда имеет место в отношениях между причиной и ее следствием, ибо причина бывает и эквивокальная. Причина унивокальна следствию, если она с ней одного рода или вида. Об аналогии сущего и различием между унивокальной и эквивокальной причинами см.: [Salas, 2010; Montagnes, 2004].

оно основывает [нечто] иное после Первого начала форм, то это иное, однако, оно основывает лишь силую вливающего в него первого источника» [ibid., p. 411]²⁰. Отличие описываемого процесса эманации от традиционной причинности, когда, например, форма выводится из материи, заключается в том, что *influere* – это не актуализация потенциального, – что уже должно быть понятным из того, что бытие всегда актуально. Истечение от источника и втекание во вторичное сущее идет не из потенции в акт, а из акта в акт. Первая Причина себя сообщает по аналогии, но без умаления собственного совершенства [ibid.]. Это процесс, который всегда в актуальном состоянии становления, осуществления: *semper est in fieri*, – и Первая Причина производит эманацию. Важно то, что эманация, в отличие от исхождения форм в сотворенном мире, интеллигибельна и проста – как по бытию, так и по сущности. Таким образом, первое сотворенное бытие, пришедшее из Первой Причины как Акта, тоже есть акт – акт сущего. Соответственно, жизнь (*vivere*) – это бытие живущего, а мышление (*intelligere*) – бытие мыслящего. Они акты, бытие, но в менее совершенном виде²¹. Как удачно объясняет Л. Суини, *esse primum creatum* – это «поток (*flux*) в его изначальном, но устойчиво-длящемся моменте» [Sweeney, 1980, p. 612]. Онтологически бытие представляет собой эманационную простую форму, соответствующую самому потоку.

Альберт Великий дополняет понимание бытия через традиционное в христианстве отождествление *esse* со светом. Бытие есть простая интеллигенция, произведенная от света действующего разума. К этому свету редуцируется любая вещь, как к собственному конститутивному принципу. Здесь указывается на причинный источник реальной зависимости сущего, на который можно указать, когда мы ищем первую причину актуального существования вещи в соответствии с реальностью, а не согласно понятию²². Свет действующей интеллигенции – также и первая форма, и первая субстанция (сущность), имеющая во всем сущем форму мыслящего. Ясно, что этот чистый умопостигаемый свет и есть присутствующий во всем Бог.

Падающий от Действующего Разума свет-бытие постепенно – от духовных к физическим вещам – утрачивает свою интенсивность, а сами вещи становятся источником потенциальности. Бытие *influit* (втекает) в сущее: «...втекать же – значит связывать такой поток с чем-либо способным его воспринять» [Albertus Magnus, 1891, p. 412]²³. От причины передается истечение, которое в первой фазе есть *esse primum creatum*, а в следующих – жизнь, ощущение, мышление. То, что бытие получает, то его воспринимает и ограничивает. Поток-бытие становится как более определенным изнутри, так и ограниченным снаружи через свой реципиент: *esse* становится *hoc esse*. В процессе эманации бытие трансформируется до определенных стяженных форм, посредством которых сущее существует. На томистском языке, Бытие превращается в получаемый вещью акт бытия.

Esse primum creatum всегда в акте и не может быть в потенции. Но является ли сам Бог Бытием, Актом в естественной теологии Альберта Великого?

О Боге как Акте написано: «...в Нем нет ничего в потенции, но то целое, которое в Нем имеется, есть чистый и простой акт» [ibid., p. 391–392]²⁴. Бог именуется «действующей Интеллигенцией вообще», что служит для него лучшим именованием.

²⁰ “...Fluxus est emanatio formae a primo fonte, qui omnium formarum est fons et origo. Propter quod Plato talem originem *datorem formarum* vocavit. Et si aliud fundit post primam originem formarum, hoc tamen non fundit nisi virtute primi fontis influentis in ipsum”.

²¹ См.: [Albertus Magnus, 1891, p. 461, 466].

²² Согласно понятию (*secundum rationem*), таким первым может быть только понятие, а не актуальное сущее – понятие *ens*, или *esse*.

²³ “influire autem est fluxum talem alicui innectere receptibili”.

²⁴ “sui nulli habet in potentia sed totum quod in ipso est, actus purus est et simplex”.

Однако я замечу, что идея эманации бытия из Бога как первого Чистого Акта вносит определенную путаницу в схоластическое понимание смыслов *esse*. В томизме, как правило, различали Первый Акт, т. е. Абсолютное Бытие, и бытие общее (*esse commune*). Первое – это Бог, второе – формальное бытие всего сущего (*esse formale omnium*). Во втором значении бытие служит связкой в суждении либо предцируется конечному сущему в экзистенциальных высказываниях типа: «лошадь есть», «Сократ есть». Фома Аквинский понимал, что между Бытием Бога и экзистенцией твари имеется формальная связь, состоящая в том, что существование конечной вещи – тоже акт бытия, но полученный ею в результате ограничения Первого Чистого Акта. Из рассмотренных выше текстов Альберта Великого напрашивается вывод, что Чистый Акт нельзя называть бытием, потому что *esse* – это первое сотворенное, и даже если оно пребывало в Боге до актуализации, то оно не может сказываться о Нем. Действительно, бытие Творца и творения – вещи разные. Но если Бог – не акт (т. е. он не реально существующий), тогда и *esse primum creatum* тоже не могло бы быть бытием: актуальное происходит только от актуального. Понятно, что в рамках естественной теологии XIII в. так рассуждать нельзя. Скорее всего, в дискурсе Альберта отсутствует какая-то важная составляющая, способная раскрыть смысл *esse* яснее. Первая Причина, поскольку из нее эманурует бытие, должна быть актом, бытием, иначе ни о каком *esse creatum* не может идти речь в принципе. Бытие мыслилось в традиции, начиная с греков, как энергия, *actus, actualitas* – что же останется от смысла *esse*, если его не отождествить с бытием? Рассуждать, по всей видимости, необходимо следующим образом. Поскольку бытие есть акт, а акт происходит только от акта, то Первая Причина, творящая первое бытие, должна быть актом. Но поскольку она не сотворена, а вечна, то ее бытие есть Первый Чистый Акт. Мы вынуждены додумывать за Альберта то, что он оставил не до конца разработанным, а именно связь между сущностью Бога и бытием конечного сущего. Поэтому прав и Лео Суини, когда он замечает, что смысл *esse* остается непроясненным в парафразе Альберта к «Книге о причинах». В Боге бытие есть само по себе, поскольку он не обладает им от иного: «В Первом же, по причине того, что оно не имеет бытие от иного, бытие есть через него самого. И вопрос “есть ли?” здесь не уместен. ...Ведь то, что есть само, и бытие его – одно и то же» [Albertus Magnus, 1891, р. 377]²⁵. Аналогом томистского конечного акта бытия в философии Альберта служат различные формы ограничения *esse primum creatum* как опосредующего элемента между Первой Причиной и творением. Но этот элемент все-таки не существует вечно в зазоре между Богом и миром, а тоже творится. Бытие ограничено, потому что лишено простоты и могущества Бога, как выше уже было замечено. Теперь необходимо посмотреть, как происходит распространение *esse* на универсум.

3. Порядок порождения многого

Итак, бытие для живущих сущих есть жизнь, для мыслящих – мышление, но все они происходят из *esse primum creatum*. Само по себе бытие – ничто, поскольку его бытие – а именно так пишет Альберт (т. е. бытие бытия) – не является абсолютным чистым и простым, как бытие первой причины²⁶. Нельзя сказать, что бытие есть; наоборот, другое есть посредством эманации бытия. Так как порождение следствий из ничего есть сотворение, а творение понимается как причинение самого бытия –

²⁵ “In primo autem propter hoc quod esse non habet ab alio, esse per se est. Et quaestio an est locum nullum habet. <...> Hoc enim quod ipsum est, et esse suum unum est”.

²⁶ О каком бытии бытия может в принципе идти речь – непонятно. Я отношу это к неаккуратному способу выражения.

порождение Богом первого сотворенного бытия *ex nihilo*, то эманация и является творением как таковым²⁷. Бытие ближе всего к Богу, но ни одно из следствий не обладает чистым бытием, в том числе и *esse primum creatum*. Бытие Бога и бытие твари не синонимичны – не принадлежат одному роду. Когда говорят, что Первая Причина *есть* и следствие *есть*, то общность существования между ними – это общность аналогии. В Причине бытие присутствует само по себе и в собственном смысле, в остальном же сущем – через подражание. Бытие, как было сказано выше, – первое для сущего не как род, а как начало. И Альберт подчеркивает особо, что первое сотворенное должно называться именно бытием, а не сущим (*ens*) или бытийностью (*entitas*), потому что *esse* обозначает изначальный процесс как акт сущего (*actus entis*). Оно «в возможности» только из-за собственного отношения к потенции Первого Начала до того, как само стало актуальным.

В свете сказанного вернемся к идее редукции сущего к его началу. Редукция – это сведение к первому сотворенному бытию, простому и, в ряду имманентных миру вещей, последнему в регрессе от конкретного сущего к его первому актуальному принципу. В свою очередь, как любая вещь сводится к бытию, так любое понятие – к понятию *esse (ens)*. Из-за простоты «бытию» не дать дефиниции. Как простая интеллигенция, или концепт, *esse*, в некотором смысле, все же включает внутренние дифференции. Их причина – различие вытекающих из первого сотворенного бытия интеллектов. Бытие присутствует в следствиях через свою потенцию, могущество, так как является их первичной внутренней причиной. Но даже потенция *esse* активна: в нее включены жизнь, ощущение и мышление, чьей причиной существования в сущих оно может стать.

Исхождение многого из Единого можно описать в следующих словах. Множественные по бытию и материи вещи находятся в Боге имматериальным и идеальным способом – как объективные смыслы (*rationes*). Затем они изливаются на вторичные причины, а через них – на нижестоящие и т. д. Само *esse primum creatum*, как мы помним, также претерпевает «трансформацию» от ограничения бесконечного существования конечными формами: из бытия становится мышлением, жизнью и ощущением (*intelligere, vivere, sentire*). Можно говорить о превращении актов присутствия сущего: от абстрактного быть (*esse*) к конкретным мыслить, жить и чувствовать. Их Альберт именуется совершенствами. Все совершенства изначально присутствуют в Боге, но не во взаимном отличии, а в единстве понятий и божественной природы: многообразие конкретных форм мышления, жизни и ощущений сведено к единству их объективных смыслов, а различие *rationes* – к единству Первой Причины, Богу. Сам Бог – Бытие несотворенное, но причиняющее *esse primum creatum*. Поскольку Бог есть и жизнь, то он создает конечный акт бытия, являющийся жизнью; а поскольку он еще и Свет, то причиняет жизнь, являющуюся актом мышления и ощущения. Таким образом, формы, до чувственного воплощения и разделения в материи, имеют три модуса экзистенции: в Боге, где их объективные смыслы объединены; в распространяющем их бытии, в котором они различаются только понятием; в бытии, ограничивающем и учреждающем существующее, в котором они различаются реально. От божественного действующего Интеллекта исходит свет, а формы в нем суть акты, идущие от Акта. Они также – и в первом сотворенном бытии и именуется Альбертом активными потенциями (*potentiae activae*) дальнейших следствий. Но все акты возводятся к Акту как к несотворенному Бытию (*esse increatum*), универсально действующему разуму (*intellectus universaliter agens*).

²⁷ См.: [Albertus Magnus, 1891, p. 462]: «Следовательно, Первое причиняет из ничего. Следовательно, его причинение есть сотворение».

Подытожим сказанное. Первая причина и творение различаются способом действия, потому что они различаются способом бытия. В Боге бытие и «то, что есть» тождественны, и Он действует через то, чем Он является, тогда как в конечном сущем бытие и *id quod est* различаются. В Боге нет потенции, а в творении она присутствует, ибо конечное сущее сохраняет отношение к «ничто», от которого произошло, и достигает активности в результате получения бытия от иного, а не в соответствии с тем, чем оно само является. Присутствие потенциальности в сущем свидетельствует о его открытости внешним причинам. В этом видна схожесть понимания бытия как акта в томизме и в философии Альберта Великого: как все творения проистекают от Бога, так все начала проистекают из бытия.

Метафизическая космология Альберта, как и Средневековья в целом, не может сохраниться в случае элиминации из нее Единого и идеи экзистенциальной зависимости сущего от Первой Причины. Когда в философии стало дурным тоном апеллировать в аргументации к Богу, то постепенно – с XVIII по XX вв. – «Единое» превратилось в нелегитимный термин, основания «догматической» онтологии были пересмотрены, а тезис Парменида о единстве сущего, в прошлом поддерживавшийся всей античной и средневековой традициями, сменился тезисом Алена Бадью «Единое не существует».

Список литературы

Аврелий Августин, 2001 – *Аврелий Августин. Монологи // Блаженный Августин. Творения: в 4 т. Т. 1.* СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2001. С. 313–372.

Дионисий Ареопагит, 1990 – *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника.* СПб.: Алетейя; Изд-во Олега Абышко, 2002. 854 с.

Доброхотов, 1990 – *Доброхотов А.Л.* К публикации перевода «Книги о причинах» // Историко-философский ежегодник, 1990. С. 188–189.

Книга о причинах, 1990 – *Книга о причинах // Историко-философский ежегодник, 1990.* С. 189–210.

Майоров, 1979 – *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М.: Мысль, 1979. С. 181–340.

Albertus Magnus, 1890a – *Albertus Magnus. Metaphysica // Albertus Magnus. Opera Omnia / Ed. by A. Borgnet. T. 6.* Paris: L. Vivès, 1890.

Albertus Magnus, 1890b – *Albertus Magnus. De intellectu et intelligibile // Albertus Magnus. Opera Omnia / Ed. by A. Borgnet. T. 9.* Paris: L. Vivès, 1890. P. 477–525.

Albertus Magnus, 1891 – *Albertus Magnus. Liber de causis et processu universitatis // Albertus Magnus. Opera Omnia / Ed. by A. Borgnet. T. 10.* Paris: L. Vivès, 1891. P. 361–628.

Albertus Magnus, 1893 – *Albertus Magnus. In I Sententiarum // Albertus Magnus. Opera Omnia / Ed. by A. Borgnet. T. 25.* Paris: L. Vivès. 669 p.

Bonin, 2001 – *Bonin T.* Creation as Emanation: the Origin of Diversity in Albert the Great's On the Causes and the Procession of the Universe. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2001. 188 p.

Bonin, 2013 – *Bonin T.* Albert's De causis and the Creation of Being // *A Companion to Albert the Great / Ed. by Irven V. Resnick.* Leiden, Boston: BRILL, 2013. P. 688–694.

Montagnes, 2004 – *Montagnes B.* The Doctrine of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas / Transl. into English by E. M. Macierowsky. Milwaukee: Marquette University Press, 2004. 208 p.

Moulin, Twetten, 2013 – *Moulin I., Twetten D.* Causality and Emanation in Albert // *A Companion to Albert the Great / Ed. by Irven V. Resnick.* Leiden, Boston: BRILL, 2013. P. 694–721.

Salas, 2010 – *Salas V.* Albertus Magnus and Tomas Aquinas of the Analogy between God and Creatures // *Medieval Studies.* 2010. No. 72. P. 283–313.

Sweeney, 1980 – *Sweeney L.* Esse Primum Creatum in Albert's the Great's Liber de Causis et Processu Universitatis // *The Thomist: A Speculative Quarterly Review.* 1980. No. 4. P. 599–646.

The Unity of the First Cause and the Multiplicity of Existence in the Philosophy of Albert the Great

Dmitry A. Fedchuk

Far Eastern Federal University. 10 FEFU Campus, Ajax Bay, Russky Island, Vladivostok, 690922, Russian Federation; e-mail: fedchukd@list.ru

The purpose of the article consists in demonstration in the metaphysics and cosmology of Albert the Great that the *esse primum creatum* (first created being) and the beings have the necessary dependence from the First Cause as sufficient basis of being of the Universe. In order to achieve these purposes it is necessary to solve the following tasks: (1) explication of meaning of the concept “the first created being”; (2) an analysis of the differences between thing’s being and being of God by Albert; (3) to disclose the meaning of the influence of the beings and their existence from One and the explanation of the origin of multiplicity. The method of research consists in studying of the original Latin sources, as well as related works on the history of philosophy, and with the hermeneutics of obtained results. The main conclusions of researches can be specified as follows. The first created being derives from God and is not in potency to that what flows from him. The process of outflow comes from the act in act. The Efficient Cause transmits the existence to other things through being and by way of gradually decreasing the degree of being’s intensity. The flow of being is limited and becomes more specific. The multiplicity of specific forms of being is reduced to the unity of their objective meanings (*rationes*), and the difference of *rationes* is reduced to the unity of the First Cause. The rejection of the One as a universal causality had to lead to revision of the principles of classical metaphysics as was the case in the 18th century.

Keywords: Albert the Great, One, first created being, essence, existence, multiplicity, emanation, act, potency

References

- Albertus Magnus. De intellectu et intelligibile. In: Albertus Magnus. *Opera Omnia*, ed. by A. Borgnet. T. 9. Paris: L. Vivès, 1890, pp. 477–525.
- Albertus Magnus. In I Sententiarum. In: Albertus Magnus. *Opera Omnia*, ed. by A. Borgnet. T. 25. Paris: L. Vivès, 1893. 669 p.
- Albertus Magnus. Liber de causis et processu universitatis. In: Albertus Magnus. *Opera Omnia*, ed. by A. Borgnet. T. 10. Paris: L. Vivès, 1891, pp. 361–628.
- Albertus Magnus. *Metaphysica*. In: Albertus Magnus. *Opera Omnia*, ed. by A. Borgnet. T. 6. Paris: L. Vivès, 1890.
- Aurelius Augustinus. *Monologi* [Soliloquies]. In: Blazhennyj Avgustin. *Tvoreniya*, 4 t. [Selected Works, 4 vols.], vol. 1. St.-Petersburg: Aletejya Publ.; Kiev: UCIMM-Press Publ., 2001, pp. 313–372. (In Russian)
- Bonin T. Albert’s De causis and the Creation of Being. In: *A Companion to Albert the Great*, ed. by Irven V. Resnick. Leiden, Boston: BRILL, 2013, pp. 688–694.
- Bonin T. *Creation as Emanation: the Origin of Diversity in Albert the Great’s On the Causes and the Procession of the Universe*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2001. 188 p.
- Dionisius the Areopagite. *Sochineniya* [Works]. *Tolkovaniya Maksima Ispovednika* [Commentaries of Maximus the Confessor]. St.-Petersburg: Aletejya Publ.; Izdatel’stvo Olega Abyshko Publ., 2002. 854 pp. (In Russian)
- Dobrohotov A.L. K publikacii perevoda “Knigi o prichinah” [To the Publication of the Translation of the Book of Causes]. In: *Istoriko-filosofskij ezhegodnik* [Historical and Philosophical Yearbook], 1990, pp. 188–189. (In Russian)
- Kniga o prichinah [The Book of Causes]. In: *Istoriko-filosofskij ezhegodnik* [Historical and Philosophical Yearbook], 1990, pp. 189–210. (In Russian)
- Majorov G. G. *Formirovanie srendevkovoj filosofii. Latinskaya patristika* [The Formation of Medieval Philosophy. Latin Patristic]. Moscow: Mysl’ Publ., 1979, pp. 181–340. (In Russian)

Montagnes B. *The Doctrine of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas*, transl. into English by E. M. Macierowsky. Milwaukee: Marquette University Press, 2004. 208 p.

Moulin I., Twetten D. Causality and Emanation in Albert. In: *A Companion to Albert the Great*, ed. by Irvn V. Resnick. Leiden, Boston: BRILL, 2013, pp. 694–721.

Salas V. Albertus Magnus and Tomas Aquinas of the Analogy between God and Creatures, *Medieval Studies*, 2010, no. 72, pp. 283–313.

Sweeney L. Esse Primum Creatum in Albert's the Great's Liber de Causis et Processu Universitatis, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 1980, no. 4, pp. 599–646.

А.В. Прокофьев

Полемика о содержании моральной добродетели в британской философии XVIII в.*

Прокофьев Андрей Вячеславович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора этики. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; доцент. Тульский государственный педагогический университет имени Л.Н. Толстого, 300026, Российская Федерация, г. Тула, пр-т Ленина, д. 125; e-mail: avprok2006@mail.ru

В статье проанализирована полемика британских философов XVIII в. по поводу набора обязанностей, исполнение которых делает человека добродетельным. Современное представление о морали сфокусировано на обязанностях по отношению к другому человеку (обществу, человечеству). Оно наследует отождествлению морали и благожелательности, которое в разной степени присутствовало у Э. Эшли Купера (Третьего графа Шефтсбери), Ф. Хатчесона, Дж. Гэя. Однако целый ряд британских мыслителей, включающий Дж. Батлера, Дж. Бэлгай и Р. Прайса, выступил против такого отождествления. В их рассуждениях критика зауженного понимания морали сопровождалась критикой некоторых протоутилитаристских идей их оппонентов. В цели данной статьи входят: 1) выявление взаимосвязи этих двух направлений критики, 2) реконструкция отдельных аргументов против ограничительной трактовки содержания моральной добродетели, 3) установление конкретных адресатов критики, которые, как в случае с Дж. Батлером, не всегда очевидны.

Ключевые слова: британская философия XVIII в., моральная добродетель, обязанности перед собой, обязанности перед другими, доброжелательность, Шефтсбери, Дж. Гэй, Дж. Батлер, Дж. Бэлгай, Р. Прайс

В современном теоретическом и обыденном словоупотреблении понятие «мораль» используется по отношению к тем ценностям и требованиям, основная часть которых сосредоточена вокруг специфического отношения к другому (другому человеку, совокупности других людей, отчасти – к иным живым существам). Это отношение можно обозначить как «содействие благу другого». Оно может принимать формы невреждения, честности, помощи и заботы. Руководствующийся моральными ценностями и требованиями деятель пытается добиться того, чтобы улучшить положение другого человека, а в случае, когда имеются конфликтующие интересы многих людей, – отнестись к ним честно. Однако в качестве морально значимых

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект 18–011–00297 А «Моральная философия раннего Нового времени: ключевые характеристики, основные идеи и тенденции».

действий часто рассматриваются и те, которые не связаны с потерями или приобретениями другого. Речь идет о поступках, которые изменяют положение лишь самого деятеля. В качестве безнравственных могут рассматриваться разного рода зависимости, половая распущенность, лень, трусость (не связанная с защитой другого человека), лживость (без учета причиняемого ею вреда обманутым людям) и т. д. Поэтому правильным описанием современной ситуации было бы такое: этическая теория и общераспространенный моральный опыт имеют тенденцию к маргинализации ценностей и требований, не связанных с благом другого¹. Анализ полемики о содержании моральной добродетели в британской философии XVIII в. позволяет выявить некоторые интеллектуальные корни этой тенденции и отдельные эпизоды ее формирования.

Моральная добродетель как содействие благу другого:

Энтони Эшли Купер (Третий граф Шефтсбери), Френсис Хатчесон, Джон Гэй

Именно британскими философами XVIII в. был выдвинут тезис о тождестве нормативного содержания морали с установкой на содействие благу другого (благожелательностью (*benevolence*)). Этот тезис присутствовал в трудах Шефтсбери в виде отдельных характеристик добродетели и добродетельного человека («когда... все аффекты и страсти соответствуют общему благу и благу человечества... то естественный нрав всецело хорош», «только в том случае мы называем создание достойным или добродетельным, если оно может иметь идею общественного интереса» и т. д.) [Shaftesbury, 2001, p. 15, 18], хотя в его этической системе оставалось определенное пространство для добродетелей и обязанностей, не ориентированных на благо другого [ibid., p. 50–52]². Френсис Хатчесон придал обсуждаемому тождеству концептуальный характер, а понятие «благожелательность» превратил в главное обозначение должного отношения к другому человеку. Он рассматривал благожелательность в качестве базового содержания морального блага, морального чувства и моральной добродетели. Такой взгляд на мораль вел к частичному пересмотру системы обязанностей, но в большей мере – к объяснению обязанностей, прямо не связанных с содействием благу другого человека, скрытым проявлением благожелательности в отношении конкретных людей или общества в целом (см. подробнее: [Прокофьев, 2018]).

Другим, менее известным, но, может быть, еще более ярким выразителем тождества между моралью (добродетелью) и озабоченностью благом другого, был

¹ Если вести речь об этической теории, то эта тенденция ярко отражается в судьбе известной трехчастной классификации моральных обязанностей (перед Богом, перед собой, перед другими). С конца XVIII в. два первых ее элемента все чаще и чаще попадают под вопрос и даже исключаются из общей системы морального долга. Появление этических теорий, ориентированных не столько на соблюдение обязанностей, сколько на защиту прав, также способствует отождествлению морали и стремления к благу другого человека. Кульминацией процесса стало формирование во второй половине XX в. концепций «моральной точки зрения» [см., напр.: Baier, 1958] и «общераспространенной морали» [см., напр.: Gert, 2004]. Если обращаться к живому моральному опыту, то о существовании данной тенденции свидетельствуют значительные изменения в моральной оценке употребления наркотических веществ, гомосексуальности и т. д. Не случайно психологи, изучающие моральный опыт, сосредоточены прежде всего на различных сторонах неагрессивного, помогающего и честного поведения. Некоторые из них, как, например, Джонатан Хайдт, пытаются показать, что моральное чувство представителей западной культуры не освободилось полностью от «модулей морали», не связанных с честностью и заботой [Haidt, 2013]. Однако сама необходимость доказывать это свидетельствует о том, что для современного европейца или американца именно эти два модуля являются центральными в нормативном пространстве морали.

² Исследователи фиксируют как первое [Gill, 2006, p. 141–142], так и второе обстоятельство [McNaughton, 1995, p. 207].

англиканский священник Джон Гэй. В своем «Предварительном рассуждении об основополагающем принципе добродетели и моральности» он прямо писал: «Добродетель – это соответствие правилу жизни, направляющему действия всех разумных созданий в отношении счастья друг друга, подчиняться которому обязан каждый и во всех случаях; и каждого, кто подчиняется, [другие люди] должны за это одобрять, ценить и любить... Добродетель... предполагает некоторое отношение к другим; там, где имеется в виду собственное я, человек может быть благо-разумен, но не добродетелен, а действие, которое непосредственно касается Бога, именуется религиозным» [Gay, 1731, р. XVII]. Гэй определял «обязанности добродетели» как те, которые возникают в связи с положительным качеством поступка, заслуживающим одобрение и высокую оценку окружающих [ibid.]. Таким качеством обладают лишь те действия, которые не просто способствуют счастью других людей, но и имеют это счастье в качестве своей непосредственной цели, совершаются ради него. Собственное счастье деятеля вполне может быть конечной целью таких действий и даже дополнительной непосредственной их целью, но если действие вообще не нацелено на счастье другого, то оно находится вне круга поступков, которые можно назвать добродетельными или моральными [ibid., р. XXIV–XXVI] (см. подробнее: [Lustila, 2018]).

Ограничение сферы морали регулированием поступков, которые затрагивают интересы и потребности другого человека, а равно переживаний и черт характера, ведущих к таким поступкам, вызвало в британской философии XVIII в. череду критических откликов. Авторы этих откликов видели в таком ограничении неоправданное пренебрежение традиционным словоупотреблением и общепринятыми формами оценки поведения. Одновременно они считали его неверным выводом из общих оснований практической философии. Критика этого недостатка этических теорий Шефтсбери, Хатчесона и Гэя была тесно переплетена с критикой другой их особенности. Некоторые фрагменты из трудов Шефтсбери и Хатчесона и этические воззрения Гэя в целом не без оснований принято называть «протоутилитаристскими», т. е. провозглашающими в качестве основного принципа морали содействие наибольшему суммированному счастью затронутых поступком людей или – шире – суммированному счастью человечества. Утилитаризм является не столько позицией в отношении смысловых границ понятий «моральность» и «добродетель», сколько результатом поиска правильной формулы морали, ориентированной на благо другого. Однако по своим последствиям он похож на ограничение нормативного содержания морали особым отношением к другому человеку. Сходство состоит в том, что в свете протоутилитаристской интерпретации обязанностей перед другими некоторые интуитивно очевидные моральные оценки также попадают под вопрос. Таковы, например, оценки, связанные с распределительной честностью и индивидуальными правами. Поэтому неудивительно, что критики Шефтсбери, Хатчесона и Гэя, внимательно относившиеся к содержанию моральных интуиций, выражали свое несогласие с концепциями своих оппонентов, критикуя параллельно их ограниченное понимание морали и утилитаристский уклон³.

В ходе своего дальнейшего историко-философского анализа я сосредоточусь на вкладе в дискуссию, спровоцированную трудами Шефтсбери, Хатчесона и Гэя, трех теоретиков: Джозефа Батлера, Джона Бэлгая и Ричарда Прайса.

³ Критика протоутилитаризма оказалась для историков философии интересней, чем критика сужения границ моральной добродетели (исключения: [Gill, 2104], [Heydt, 2014]).

«Пятнадцать проповедей, прочитанных в Роллс Чэпел» Джозефа Батлера

В проповеди «О любви к ближнему твоему», входящей под номером XII в «Пятнадцать проповедей, прочитанных в Роллс Чэпел», Батлер предпринимает первое усилие по определению границ добродетели и сферы моральных оценок. Теологический контекст проповеди задан утверждением апостола Павла о том, что все заповеди «закключаются в сем слове: люби ближнего твоего, как самого себя» (Рим. 13:9). Однако рассуждение Батлера об агапической любви погружено и в иной контекст – контекст современной ему моральной философии. Об этом свидетельствует прежде всего словоупотребление проповедника. С самого начала он вводит тождество понятий «любовь к ближнему» и «благожелательность» [Butler, 2006a, p. 119], а затем использует термин «благожелательность» в качестве основного (в небольшом тексте проповеди он употреблен 25 раз). В итоге проблема IV раздела XII проповеди получает у Батлера такое оформление, которое прямо включает его аргументы в текущую философскую полемику. Он пытается определить, является ли «благожелательность» сущностью всех добродетелей», а также «включает ли в себя благожелательность все благое и достойное» [ibid., p. 125, 126]. При этом следует иметь в виду и то обстоятельство, что обязанности по отношению к другим людям Батлер воспринимает не просто как неопределенную заботу о них, а как содействие их счастью («мы не обязаны никому ничего иного, кроме содействия его счастью в меру наших способностей») [ibid., p. 125]. Это создает еще одно пересечение теоретического дискурса Батлера с дискурсом Шефтсбери, Хатчесона и Гэя.

Содержание IV раздела XII проповеди создает впечатление, что Батлер дает положительный ответ на вопрос о том, можно ли считать благожелательность единственным основанием морали. Он утверждает, что все другие добродетели, предписания, обязанности, хотя бы в выводном порядке, являются воплощениями любви к ближнему: «...общие добродетели и общие пороки человечества можно возвести к доброжелательности или ее отсутствию». К примеру, «привычная неумеренность, беспутный образ жизни предполагают пренебрежение обязанностями перед нашими друзьями, нашими семьями и нашей страной» [ibid., p. 126]. Именно этот ход мысли широко использовался Хатчесоном [Прокофьев, 2018, с. 50–53]. Однако уже в основном тексте проповеди есть фрагменты, которые заставляют отказаться от столь категоричного вывода. Так, проповедник напоминает о том, что каждый человек «вверен самому себе» (по всей видимости, Богом) и несет в этой связи ответственность за должную заботу о себе [Butler, 2006a, p. 123]. Если же обратиться к третьему примечанию к XII проповеди, призванному раскрыть «опасения и ограничения», связанные с апостольским изречением, то сходство позиций Батлера и Хатчесона оказывается поверхностным.

Обсуждаемые Батлером ограничения вытекают из того, что, хотя Бог имеет целью благо всего творения, он реализует эту цель, накладывая на людей не обязанность прямо подражать ему, а так называемые «частные обязанности». Исполнение некоторых из них не всегда делает счастливым отдельного «нашего собрата» или «весь мир». В числе таких обязанностей – обязанности «верности», «чести» и «строгой справедливости». Они требуют совершения поступков, прямо влияющих на положение других людей. Однако иные примеры Батлера касаются уже тех действий, которые не влияют на положение другого или влияют минимально. Таковы проявления «непристойности» (*indecencies*) («ужасной и отвратительной для человеческой природы») и «мелочности» (*meanpess*) («вызывающей осуждение, отличающееся от того презрения, которое люди склонны выражать по отношению к простому неразумию (*folly*)»). В отношении статуса перечисленных «частных обязанностей» Батлер не занимает однозначной позиции.

Они могут быть отдаленными производными благожелательности, малозначительными добродетелями и пороками или прямым исключением из общего правила [ibid., p. 126–127].

«Рассуждение о природе добродетели» Джозефа Батлера

Историки философии не имеют единого мнения по поводу места третьего примечания к XII проповеди Батлера в реальном полемическом процессе. Естественно, что в тексте «Пятнадцати проповедей...», изданных в 1726 г., не могло содержаться ответа на «Предварительное рассуждение...» Гэя, опубликованное в 1731 г. как анонимное введение к переводу книги Уильяма Кинга «Опыт об источнике зла». Однако это примечание могло быть связано с вышедшим в 1725 г. «Исследованием о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах» Ф. Хатчесона и с предварявшим его небольшим журнальным анонсом, появившимся в 1724 г. Некоторые исследователи считают именно так, воспринимая батлеровское примечание как первый опыт критики одной из основных идей этики Хатчесона [McNoughton, 2017, p. 195]. Другие авторы полагают, что в период написания «Пятнадцати проповедей...» Батлер не был знаком с первыми трудами Хатчесона, но даже если бы и был, то не стал бы подвергать их критике. Он имел обыкновение критиковать не последователей, а основной источник какой-то мысли [Теппант, 2011, p. 27]. В таком случае его мишенью в «Пятнадцати проповедях...» является непосредственно Шефтсбери, упоминаемый в предисловии к этой книге.

Вероятность того, что следующий текст Батлера, затрагивающий проблематику данного исследования, был ответом Хатчесону или Гэю, заметно выше. Имеется в виду небольшое приложение к трактату Батлера «Аналогия религии, естественной и данной через откровение, с устройством природы и тем, что происходит в ней» (1736), имеющее название «Рассуждение о природе добродетели». Аарон Гарретт считает, что текст содержит критику Гэя, а не Хатчесона, поскольку у Хатчесона мы не находим критикуемой Батлером позиции по вопросу об обязанностях к близким людям [Garrett, 2019]. Однако против этого предположения свидетельствует фраза Батлера о том, что он обсуждает возможные выводы «неосторожных читателей» из трудов «великих и выдающихся» авторов [Butler, 2006b, p. 313]. Гэй, чье авторство небольшого вводного текста к чужому трактату оставалось неизвестным до 1752 г., не мог восприниматься как «великий и выдающийся». Непонятно, могли так восприниматься Хатчесон. Есть некоторая вероятность того, что Батлер видел в Хатчесоне и Гэе или в ком-то одном из них именно «неосторожного читателя» трудов «великого и выдающегося» Шефтсбери. Но она невелика. Таким образом, приоритетной гипотезой остается тезис о том, что в «Рассуждении о природе добродетели» Батлер критикует Шефтсбери, но сохраняется небольшая возможность того, что он откликается на ранние работы Хатчесона⁴.

Итак, Батлер опасается того, что «неосторожные читатели» могут «вообразить, что вся добродетель заключается лишь в стремлении, насколько им это позволяет способность суждения, содействовать счастью человечества в его нынешнем состоянии; а весь порок – в совершении действий, которые, как они предвидят или могли бы предвидеть, ведут к перевесу несчастья» [ibid., p. 313]. Эта «ужасная

⁴ Против этого порядка вероятности гипотез могло бы свидетельствовать то обстоятельство, что Батлер обсуждает благожелательность, которую редко упоминает Шефтсбери, но помещает в центр учения Хатчесона. Однако Бэлгай, о котором речь пойдет ниже, в своем первом «Письме Деисту», вышедшем в 1726 г. и содержащем полемику с Шефтсбери по вопросу о значении христианской религии для обретения добродетели, также систематически использует именно понятие «благожелательность» [Balguay, 1726].

ошибка» является прямым следствием отождествления добродетели с доброжелательностью, а также степени добродетельности и порочности поступков со степенью доброжелательности, выраженной в них. Совершающий «ужасную ошибку» склонен пренебрегать долгом дружбы и благодарности, а также терпимо относиться к нарушению прав собственности или ожиданий, связанных с заслугами, во всех случаях, когда доступный к совершению поступок производит больше счастья, чем несчастья [ibid., p. 312–313]. Для того чтобы показать недопустимость таких нормативных выводов, Батлер не просто апеллирует к интуиции, а вновь прибегает к образу универсально благожелательного Бога, который лучше нас знает, подчинение каким нормам дает наибольшее счастье существу, имеющему человеческую природу [ibid., p. 313]. Батлер акцентирует ограниченность представлений человека о последствиях своих действий и настаивает на необходимости поставить деятельной благожелательности внешние деонтологические пределы. «Наше дело и наша обязанность, – пишет он, – в пределах правдивости и справедливости действовать облегчению страданий, удобству и даже веселью и развлечениям наших собратьев» [ibid.]. Среди деонтологических границ стремления к мировому счастью Батлер упоминает требования правдивости и справедливости, а также нормы, запрещающие неспровоцированное насилие, нарушение обещаний и супружескую неверность.

Другая область несовпадения добродетели и доброжелательности выявляется, по мнению Батлера, тогда, когда мы пытаемся ответить на вопрос: дозволено ли человеку «с моральной точки зрения» «делать себя несчастным без причины» и «пренебрегать своим большим благом ради малозначительного удовольствия в настоящем»? Ответ на него уже не настолько неопределен, как в «Пятнадцати проповедях...». Благоразумие, или должная забота о собственном интересе и собственном счастье, является добродетелью, а его противоположность должна считаться предосудительной. Осуждение самого себя в случае неблагоприятных поступков отличается от простого переживания несчастья, которое они приносят. То же самое касается осуждения других людей, совершающих неблагоприятные поступки, и простого сочувствия их страданию. Это осуждение имеет заметно меньшую интенсивность в сравнении с осуждением несправедливости, лжи и жестокости, поскольку естественное препятствие для совершения неблагоприятных поступков в виде врожденной любви к себе и неизбежности неприятных последствий неблагоприятного поведения является гораздо большим, чем в случае причинения вреда другим людям. Однако это подлинно моральное осуждение, выраженное у самого деятеля в виде «раскаяния», а у внешних наблюдателей – «негодования» [ibid.]. Основным примером Батлера связан не с аддиктивным поведением, разрушающим личность, как можно было бы ожидать в связи с упоминанием столь интенсивных эмоциональных реакций, а с разорением, являющимся результатом экстравагантного образа жизни [ibid.].

«Основание морального блага» Джона Бэлгая

Трактат Бэлгая «Основание морального блага», первая часть которого имеет характерный подзаголовок «Дальнейшее исследование о происхождении нашей идеи добродетели» (1728), имел целью показать несостоятельность сентименталистского понимания морали, предложенного Хатчесоном. В нем Бэлгай, отталкиваясь от критики центральных идей Хатчесонова «Исследования о происхождении наших идей красоты и добродетели...», разворачивает альтернативную, интеллектуалистскую теорию моральной способности. Разум, по его мнению, фиксирует «необходимое и неизменное» соответствие между «моральными объектами и их

качествами» [Balguay, 1728, p. 55]. А это значит, что предвзятый характер беспричинного причинения боли обладающему разумом созданию так же очевиден, как и «разница между прямой и кривой линиями» [ibid., p. 38]⁵.

Завершая первую часть трактата, Бэлгай приводит два наиболее важных вывода из своего описания истоков блага и добродетели: первый – о существенной роли обучения и наставления в моральном совершенствовании, второй – о неверности усеченных трактовок содержания добродетели. Впрочем, второй вывод неоднократно предваряется им и в основной части текста, посвященной критике теории «морального чувства». Хотя главными примерами моральной добродетели здесь, как и в трактате Хатчесона, являются различные проявления благожелательности, Бэлгай вскользь упоминает обязанности двух типов: «социальные» и «перед собой» [ibid., p. 24], а тезис «мораль... занимается только нашим поведением в отношении к обладающим разумом существам» сопровождает оговоркой: «Я не исключаю при этом самого деятеля» [ibid., p. 30].

Если обратиться к специально посвященным обязанностям перед собой заключительному замечанию трактата, то Бэлгай утверждает в нем, что философ-сентименталист просто вынужден отождествлять всю моральную добродетель с обязанностями перед другими, поскольку для него отношение деятеля к самому себе может определяться лишь эгоистическими аффектами, а значит, в этой сфере не может быть ни обязанностей, ни добродетелей. Поступки, затрагивающие интересы и потребности самого деятеля, превращаются в выражение добродетели лишь в связи с их косвенным содействием общему благу. Напротив, интеллектуалистская позиция дает возможность без особого труда интегрировать обязанности перед собой в общую систему морального долга. Если разум «требует от деятеля... заботиться о собственном благе при подчинении этой заботы общему благу», то такое поведение является добродетельным, независимо от вопроса о том, есть ли у него специфический добродетельный мотив [ibid., p. 63].

Обсуждая обязанности перед собой, Бэлгай проводит небольшой мысленный эксперимент. Он предлагает представить человека, который остался один во всей Вселенной и предпринимает максимальные усилия по совершенствованию своих природных способностей и управлению склонностями («запрещает себе все наслаждения, несовместимые с требованиями разума») [ibid.; ср.: Carmichael, 2002, p. 53]. Такое поведение вызывает одобрение всякого, кто о нем узнает. Однако почему? Бэлгай вводит предположение, что оно делает человека более способным выполнять его обязанности перед Богом. По всей видимости, философ считает это предположение верным, но оно, по его мнению, не должно толковаться упрощенно. Обязанности перед Богом не следует понимать как оказание ему услуг или исполнение его воли. Они являются прямым следствием согласия деятеля с «Божественным пониманием» [Balguay, 1728, p. 64]. Выводы из мысленного эксперимента с одиноким человеком Бэлгай предлагает перенести в контекст обычной человеческой жизни, наполненной разными формами взаимодействия с другими людьми. В ней возникает множество дополнительных обязанностей, но их возникновение не уничтожает моральное достоинство некоторых действий, направленных исключительно на себя самого.

Дополнительным аргументом в пользу существования обязанностей перед собой для Бэлгая является то, что целью добродетельного человека служит «универсальное благо», а оно включает благо самого деятеля [ibid., p. 65]. Игнорирование этого факта было бы проявлением неразумия и порока. Данное рассуждение Бэлгая имеет структурное подобие с одним из рассуждений критикуемого им Хатчесона [Прокофьев, 2018, с. 51]. Однако Бэлгай или не замечает этого подобия, или полагает, что их

⁵ Об этическом интеллектуализме Бэлгая см. подробнее: [Schwager, 1974].

расхождение в данном случае гораздо важнее сходства. Ведь Бэлгай не принимает протоутилитаристского разворота мысли своего оппонента. Если для Хатчесона важно показать, что благополучие деятеля в рамках «блага целого» так же важно, как и благополучие других людей, то Бэлгай сосредоточен на том обстоятельстве, что правильное отношение к самому себе увеличивает количество разумных действий в мире.

Вторая часть трактата Бэлгай «Основания морального блага» (1729) не содержит прямого обсуждения проблемы обязанностей перед собой (self-duties) и добродетелей, обращенных на себя (self-virtues). Однако в нем содержится прямое указание на то, какая постановка вопроса о них была бы однозначно неприемлема для автора. В вопросах XXXVII – XL, на которые отвечает Бэлгай, содержится предположение, что порок состоит в потере должного внимания в отношении какого-то из основных предметов желания, или «целей внутренних чувств»: удовольствия, похвалы, блага других, разума, знания, власти. Ни один из этих предметов не должен заслонять от деятеля остальные. В перспективе этого предположения добродетели, не связанные с благом другого, состояли бы в должном внимании к удовольствию, похвале, доводам разума, получению знания и властных полномочий. Ответы Бэлгай на вопросы показывают, что он не поддерживает подобный вывод. Прежде всего, он сводит конечные цели человека к трем предметам: истине, удовольствию и добродетели, для которой стремление к благу других – одна из подчиненных целей. В этой теоретической рамке важнейшей проблемой оказывается вопрос о соотношении добродетели и удовольствия. Бэлгай понимает это, обсуждает данную проблему, но рассматривает игнорирование ценности удовольствия («заботу только о морали») в качестве проявления неразумия, а не порока [Balguay, 1729, p. 95–102].

«Обозрение основных вопросов и трудностей морали» Ричарда Прайса

В своем трактате «Обозрение основных вопросов и трудностей морали» (1758) Ричард Прайс выступает в качестве последователя Батлера⁶. Сильное влияние Батлера чувствуется и в седьмой главе трактата – «О предмете добродетели». Он начинает эту главу серией развернутых цитат из батлеровского «Рассуждения о природе добродетели» [Price, 1758, p. 227–229] и продолжает ссылаться на эту работу далее. Основным объектом критики является прямо упоминаемый в тексте Хатчесон. Содержание седьмой главы подчинено следующей логике: постановка проблемы о внутренней неоднородности добродетели сменяется характеристикой ее видов, а затем – ответом на вопросы о том, в какой мере и за счет чего добродетель сохраняет свое единство и по какой причине очевидность существования основных видов добродетели не порождает такой же очевидности в отношении конкретных добродетельных поступков. Анализ вопроса о предмете добродетели начинается у Прайса с батлеровских и его собственных примеров тех случаев, когда добродетельность и порочность поступка невозможно свести к благожелательности к конкретным людям или стремлению к общему благу. Отсюда следует и общий теоретический вывод о том, что моральная философия не должна поддаваться «любви к единообразию и простоте» и пытаться свести все моральное благо к какому-то одному его виду [ibid., p. 239]. Даже Хатчесон, по мнению Прайса, не смог строго выдержать редукционистский подход к таким добродетелям, как верность и правдивость [ibid., p. 239].

В качестве различных «ветвей добродетели» (они же – «разделы абсолютной нравственности и долга») Прайс выделяет шесть основных явлений, не утверждая, что этот список является завершенным: 1) обязанности перед Богом, 2) обязанности

⁶ Общий обзор этики Прайса см.: [Артемьева, 2011, с. 64–107].

перед нами самими, 3) благожелательность, или заботу о благе других, 4) благодарность, 5) правдивость, 6) справедливость. Три «ветви» имеют непосредственное отношение к моральным требованиям, не направленным на благо другого человека. Это обязанности перед Богом, перед нами самими и правдивость.

Обязанности перед Богом, требующие почтения, поклонения, подчинения и доверия ему, а также сохранения контакта с ним в молитве, являются для Прайса непосредственно очевидными. В посвященном им небольшом разделе он касается исключительно вопросов благочестия. Однако, обсуждая проблему исторической изменчивости представлений о добродетели, он воспроизводит традиционную логику, связывающую с отношениями между верующим и Богом такую фундаментальную обязанность, как обязанность не лишать себя жизни. Обоснование запрета на совершение самоубийства выйдет за пределы этой логики лишь в этике Иммануила Канта [Кант, 1994, с. 464–466]. Прайс же рассматривает суицид в качестве оставления поста, на который поставил человека Создатель [Price, 1758, p. 297; ср.: Pufendorf, 1991, p. 47].

Обязанности перед самим собой Прайс иллюстрирует с помощью двух примеров. Первый – избыточное самопожертвование ради других, представляющее собой забвение собственного интереса. Прайс утверждает, что преобладание «любви к себе» над «добрыми чувствами» в каких-то случаях вполне может быть проявлением добродетели и выполнением обязанности [Price, 1758, p. 259–260]. Хотя, конечно, в этом случае гораздо более органичным был бы язык не обязанностей, а прав. Ситуация напоминает ту, которая складывается в типологии обязанностей Самуэля Пуфендорфа, который посвящает раздел об обязанностях перед собой из трактата «Об обязанностях человека и гражданина по естественному праву» в основном проблемам самообороны и крайней необходимости [Pufendorf, 1991, p. 48–53].

Второй пример обязанностей перед собой касается пренебрежения собственным благом уже не в порядке самопожертвования, а в случаях столкновения «истинной любви к себе» с «более низкими принципами и природными желаниями». Среди «порочных и преступных» явлений, не приносящих вреда никому, кроме самого деятеля, Прайс упоминает «пренебрежение собственным благом», «безрассудство и неблагоразумие», «неумеренность и похотливость», «сладострастие и сумасбродство», «ограничение мыслей низкими и преходящими вещами», «подчинение себя слепым страстям и склонностям, ведущим к нищете и затруднительным жизненным обстоятельствам, и сдачу [этим страстям и склонностям] своей свободы, независимости, внутреннего покоя и удовлетворенности собой, благ этой жизни и перспектив будущего счастья» [Price, 1758, p. 261–262]. В комментарии ко второй части обязанностей перед собой Прайс указывает на то, что их нарушитель предстает в своих собственных глазах и в глазах других как человек «низкий и достойный презрения» [ibid., p. 262]. Однако в этом утверждении не стоит видеть выделение специфической негативной реакции на нарушения, которая позволяет разграничивать между собой разные пороки, как это происходит у Смита. Смит, как известно, считал несправедливость, состоящую в причинении незаслуженного ущерба, законным объектом «негодования» (resentment и indignation, сочетание обоих слов см.: [Smith, 1982, p. 84]), а «неблагоразумие, или... недостаток способности позаботиться о себе... объектом... презрения, но ни в коем случае не ненависти и негодования (indignation)» [ibid., p. 216. Курсив мой. – А.П.]. Прайс же всего лишь одним абзацем ниже отсылает читателя к тексту Батлера и без затруднений использует в отношении неблагоразумия именно слово «негодование» (indignation), которое сам Батлер применял как к неблагоразумию, так и к жестокости и несправедливости [Price, 1758, p. 263].

Как показывает пример кантовской практической философии, ложь вполне может рассматриваться моралистами в качестве нарушения обязанности перед собой – оскорбления достоинства человека в его собственном лице [Кант, 1994, с. 472].

Вместе с тем существует и такой вариант ее понимания, который относит намеренный обман другого человека к случаям причинения ему вреда или ущерба, отождествляя обман с нарушением права обманутого на правду. Например, Пуфендорф определял ложь как нарушение права, которое возникает в связи с тем, что его обладатель управомочен получить те или иные выгоды, опираясь на точное знание о том, что происходит в сознании другого человека [Pufendorf, 1991, p. 79]. Прайс выбирает некий средний путь, позволяющий ему видеть в «правдивости» (veracity) нечто отличное от благожелательности и справедливости, но при этом не считать ее вторичным требованием, которое нацелено на обеспечение другому человеку выгод, находящихся за пределами знания. Для этого он постулирует независимую ценность обладания истиной: «Разумной природе... противно быть введенной в заблуждение и тешить себя тенями» [Price, 1758, p. 267]. Никто и никогда не радуется тому, что он ошибся, хотя подчас радуется последствиям этого. Правдивость, по замечанию Прайса, является очевидной нравственной ценностью для всех, кто предрасположен к тому, чтобы видеть в навязывании им мнений о реальности «обиду» и «оскорбление» [ibid., p. 269]. Это создает противоречие, не осознанное Прайсом. Он считает, что обязанность правдивости в корне отлична от обязанности благожелательности, однако дает ей такое описание, которое позволяет видеть в обмане другого человека специфическую форму причинения ему ущерба.

Заключение

Итак, полемика о содержании моральной добродетели в британской философии XVIII в. являлась важным моментом в процессе формирования современного представления о границах ценностно-нормативных сфер культуры и индивидуального опыта (религиозной, эстетической, моральной), а также об их отличии от пруденциальных или прагматических ориентиров человеческого поведения. Эта полемика внесла свой вклад в появление узкого понимания ценностно-нормативного содержания морали, дальнейшие шаги к оформлению которого были предприняты Кантом, устранившим из числа нравственных обязанностей обязанности перед Богом, и Джоном Стюартом Миллем, соединившим моральные обязанности с исполнением так называемого «принципа вреда». Важность споров британских философов о том, что представляет собой моральная добродетель, состоит не только в том, что Шефтсбери, Хатчесон, Гэй и некоторые другие мыслители артикулировали центральную для новоевропейской культуры тенденцию отождествлять практическое совершенство человека с его способностью к альтруистичному и честному поведению, но и в том, то их оппоненты выявили обстоятельства, препятствующие абсолютизации этой тенденции. Конечно, некоторые аргументы Баглера, Бэлгая и Прайса против отождествления морали и благожелательности коренятся в их теологическом бэкграунде и в частном, интеллектуалистском, взгляде на практическое совершенство человека. Они представляют преимущественно историко-философский интерес. Однако другие – связаны с проницательным исследованием общераспространенных ценностно-нормативных интуиций и сохраняют свою значимость для современной этической теории.

Список литературы

- Артемьева, 2011 – *Артемьева О.В.* Английский этический интеллектуализм XVIII – XIX вв. М.: ИФ РАН, 2011. 196 с.
- Кант, 1994 – *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Соч.: в 8 т. Т. 6. М.: Чоро, 1994. С. 225–543.
- Прокофьев, 2018 – *Прокофьев А.В.* Фрэнсис Хатчесон и возможность моральной добродетели за пределами благожелательности // *Этическая мысль / Ethical Thought.* 2018. Т. 18. № 1. С. 43–56.

- Baier, 1958 – *Baier K.* The Moral Point of View. N. Y.: Cornell University Press, 1958. 326 p.
- Balguy, 1726 – *Balguy J.* A Letter to a Deist. L.: John Pemberton, 1726. 40 p.
- Balguy, 1728 – *Balguy J.* The Foundation of Moral Goodness. L.: John Pemberton, 1728. 68 p.
- Balguy, 1729 – *Balguy J.* The Second Part of the Foundation of Moral Goodness. L.: John Pemberton, 1729. 104 p.
- Butler, 2006a – *Butler J.* Dissertation II: Of the Nature of Virtue // The Works of Bishop Butler. Rochester: University of Rochester Press, 2006. P. 309–314.
- Butler, 2006b – *Butler J.* Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel // The Works of Bishop Butler. Rochester: University of Rochester Press, 2006. P. 33–146.
- Carmichael, 2002 – *Carmichael G.* Natural Rights on the Threshold of the Scottish Enlightenment: The Writings of Gershom Carmichael. Indianapolis: Liberty Fund, 2002. 406 p.
- Garrett, 2019 – *Garrett A.* The History of the History of Philosophy and Emblematic Passages // Natural Law and Politics: Essays in Honor of Knud Haakonssen / Ed. by R. Whatmore. Cambridge: Cambridge University Press, 2019 (forthcoming).
- Gert, 2004 – *Gert B.* Common Morality: Deciding What to Do. Oxford: Oxford University Press, 2004. 208 p.
- Gay, 1731 – *Gay J.* Preliminary Dissertation Concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality // *King W.* An Essay on the Origin of Evil. London: W. Thurlbourn, 1731. P. xi – xxxiii.
- Gill, 2014 – *Gill M.* Moral Pluralism in Smith and his Contemporaries // *Revue Internationale de Philosophie*. 2014. Vol. 269. No. 3. P. 275–306.
- Gill, 2006 – *Gill M.B.* The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 359 p.
- Heydt, 2014 – *Heydt C.* Self-Ownership and Moral Relations to Self in Early Modern Britain // *History of European Ideas*. 2014. Vol. 42. No. 2. P. 222–242.
- Haidt, 2013 – *Haidt J.* The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion. N. Y.: Vintage Books, 2013. 528 p.
- Lustila, 2018 – *Lustila G.L.* John Gay and the Birth of Utilitarianism // *Utilitas*. 2018. Vol. 30. No. 1. P. 86–106.
- McNoughton, 1995 – *McNoughton D.* British Moralists of the Eighteenth Century: Shaftesbury, Butler and Price // *British Philosophy and the Age of Enlightenment* / Ed. by S. Brown. London: Routledge, 1995. P. 203–227.
- McNoughton, 2017 – *McNoughton D.* Butler's Predecessors // *Butler J.* Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel and Other Writings on Ethics. Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 187–196.
- Price, 1758 – *Price R.* A Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals. London: A. Millar, 1758. 488 p.
- Pufendorf, 1991 – *Pufendorf S.* On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 185 p.
- Smith, 1982 – *Smith A.* The Theory of Moral Sentiments // *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*. Vol. 1. Indianapolis: Liberty Fund, 1982. P. 1–342.
- Tennant, 2011 – *Tennant B.* Conscience, Consciousness and Ethics in Joseph Butler's Philosophy and Ministry. Woodbridge: Boydell Press, 2011. 246 p.
- Schwager, 1974 – *Schwager R.L.* John Balguy on Rightness and Moral Goodness // *The Journal of Value Inquiry*. 1974. Vol. 8. No. 4. P. 289–301.
- Shaftesbury, 2001 – Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Earl of. An Inquiry Concerning Virtue and Merit // Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Earl of. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Time*. Indianapolis: Liberty Fund, 2001. P. 1–100.

Polemics on the Content of Moral Virtue in British Philosophy of the 18th Century*

Andrey V. Prokofyev

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; Tula State Lev Tolstoy Pedagogical University, 125 Lenina Av., Tula, 300026, Russian Federation; e-mail: avprok2006@mail.ru

* This article has been prepared for publication with the financial support from The Russian Foundation for Basic Research, grant № 18–011–00297 A.

The paper analyses the eighteenth-century British polemics on the range of duties constitutive to virtue. The contemporary understanding of morality is concentrated on duties to others (individual human beings, society, and humanity as a whole). It is a rightful heir of the well-known identification of moral virtue with benevolence which was characteristic of moral philosophy of Anthony Ashley Cooper (the Third Earl of Shaftesbury), F. Hutcheson, and J. Gay (though, in a different degree). Some British thinkers of the period including J. Butler, J. Balguy, and R. Price vigorously opposed this identification. Their polemical reasoning combined the criticism of the narrow understanding of morality with the criticism of some protoutilitarian ideas of Shaftesbury, F. Hutcheson, and J. Gay. The main goals of this paper are 1) to establish relations between this two kinds of critique, 2) to reconstruct particular arguments against the restrictive interpretation of moral virtue, 3) to identify who was a real target of critical comments (in the case of J. Butler, this is not obvious).

Keywords: British philosophy of the 18th century, moral virtue, self-regarding duties, other-regarding duties, benevolence, Shaftesbury, J. Gay, J. Butler, J. Balguy, R. Price

References

- Artem'eva O.V. *Angliiskii eticheskii intellektualizm XVIII – XIX vv.* (English Ethical Intellectualism of the 18th and 19th Centuries). Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences Publ., 2011. 196 p. (In Russian)
- Baier K. *The Moral Point of View*. New York: Cornell University Press, 1958. 326 p.
- Balguy J. *A Letter to a Deist*. London: John Pemberton, 1726. 40 p.
- Balguy J. *The Foundation of Moral Goodness*. London: John Pemberton, 1728. 68 p.
- Balguy J. *The Second Part of the Foundation of Moral Goodness*. London: John Pemberton, 1728. 104 p.
- Butler J. Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel. In: *The Works of Bishop Butler*. Rochester: University of Rochester Press, 2006, pp. 33–146.
- Butler J. Dissertation II: Of the Nature of Virtue. In: *The Works of Bishop Butler*. Rochester: University of Rochester Press, 2006, pp. 309–314.
- Carmichael G. *Natural Rights on the Threshold of the Scottish Enlightenment: The Writings of Gershom Carmichael*. Indianapolis: Liberty Fund, 2002. 406 p.
- Garrett A. The History of the History of Philosophy and Emblematic Passages. In: *Natural Law and Politics: Essays in Honor of Knud Haakonssen*, ed. R.Whatmore. Cambridge: Cambridge University Press, 2019 (forthcoming).
- Gay J. Preliminary Dissertation Concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality. In: W. King *An Essay on the Origin of Evil*. London: W. Thurlbourn, 1731, pp. xi – xxxiii.
- Gert B. *Common Morality: Deciding What to Do*. Oxford: Oxford University Press, 2004. 208 p.
- Gill M. Moral Pluralism in Smith and his Contemporaries, *Revue Internationale de Philosophie*, 2014, vol. 269, no. 3, pp. 275–306.
- Gill M.B. The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 359 p.
- Heydt C. Self-Ownership and Moral Relations to Self in Early Modern Britain, *History of European Ideas*, 2014, vol. 42, no. 2, pp. 222–242.
- Haidt J. *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*. New York: Vintage Books, 2013. 528 p.
- Kant I. Metafizika нравов [Metaphysics of Morals]. In: I. Kant *Sochineniya* [Works], vol. 6. Moscow: Choro Publ., 1994, pp. 225–543. (In Russian)
- Lustila G.L. John Gay and the Birth of Utilitarianism, *Utilitas*, 2018, vol. 30, no. 1, pp. 86–106.
- McNoughton D. Butler's Predecessors. In: J. Butler. *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel and Other Writings on Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 187–196.
- McNaughton D. British Moralists of the Eighteenth Century: Shaftesbury, Butler and Price. In: *British Philosophy and the Age of Enlightenment*, ed. S. Brown. London: Routledge, 1995, p. 203–227.
- Price R. *A Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals*. London: A. Millar, 1758. 488 p.
- Prokofyev A.V. Frensis Khutcheson i vozmozhnost' moral'noi dobrodeteli za predelami blagozhe-latel'nosti [Francis Hutcheson and the Possibility of Moral Virtue beyond the Scope of Benevolence], *Eticheskaya mysl' / Ethical Thought*, 2018, vol. 18, no. 1, pp. 43–56. (In Russian)

Pufendorf S. *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 185 p.

Schwager R.L. John Balguy on Rightness and Moral Goodness, *The Journal of Value Inquiry*, 1974, vol. 8, no. 4, pp. 289–301.

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Earl of. An Inquiry Concerning Virtue and Merit. In: Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Earl of. *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. Indianapolis: Liberty Fund, 2001, pp. 1–100.

Smith A. The Theory of Moral Sentiments. In: *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, vol. 1. Indianapolis: Liberty Fund, 1982, pp. 1–342.

Tennant B. *Conscience, Consciousness and Ethics in Joseph Butler's Philosophy and Ministry*. Woodbridge: Boydell Press, 2011. 246 p.

П.Н. Кондрашов

Эпикур и Карл Маркс: точки соприкосновения

Кондрашов Петр Николаевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии и права Уральского отделения РАН. Российская Федерация, 620990, Свердловская область, г. Екатеринбург, ул. С. Ковалевской, д. 16; e-mail: pnk060776@gmail.com

В предлагаемой статье предпринята попытка историко-философской экспликации соприкосновения философии Эпикура и философии Карла Маркса. Хотя влияние Эпикура на молодого Маркса не было прямым и непосредственным, тем не менее именно эпикурейская традиция, критически переосмысленная, на глубинном уровне сказалась на многих концептах Маркса. Автор показывает, что идеи Маркса о тотальной историчности мира, единстве субъекта и объекта, свободе, практике, наслаждении, методологическом плюрализме, человеке как исходном пункте и цели философии, соотносительности философии и мира имеют одним из своих источников именно философию Эпикура. Идеи Эпикура о спонтанном отклонении (*παρέγκλισις*) как свободе, об имманентности движения самим атомам, о взаимопроникновении мира и человека, поисках «многих причин», случайности (*τύχη*) и т. д., в критическом синтезе с идеями других мыслителей были в дальнейшем развиты Марксом в учении о человеке как субстанциальной основе социального бытия, человеке как страдающем существе, неразрывности человека и мира, привели его к методологии многофакторного анализа, а также подвигли к формулированию учения о подлинном бытии человека как спонтанной творческой продуктивной деятельности, приносящей наслаждение (*Selbstbetätigung*).

Ключевые слова: К. Маркс, Демокрит, Эпикур, Г.В.Ф. Гегель, историчность, отклонение атома, чувственность, праксис, *εἰσαρμένη* Демокрита и *τύχη* Эпикура, человек как цель философии

Введение

В одном из своих частных писем Карл Маркс писал о том, что он каждое лето перечитывает некоторые любимые тексты из древних классиков на языке оригинала. Более того, в своих работах он постоянно обращался к античной традиции: и философской, и литературной, и мифологической, и исторической. Стало быть, древние греки были для автора «Капитала» не параллельным с его основными научными интересами каким-то сопутствующим увлечением, а чем-то более фундаментальным. Более того, античная мысль стала для него еще и началом его собственной научной деятельности, ведь именно двум древнегреческим философам – Демокриту и Эпикуру – была посвящена его докторская диссертация (1841) [Маркс, 1956а].

Однако при анализе диссертации Маркса историки философии, как правило, ограничиваются лишь указанием на те темы, которые непосредственно, эксплицитно рассматриваются Марксом: *свобода, самосознание* [Kołakowski, 1978, p. 100–107], *обращение к критической и практической значимости философии в мире* [Корню, 1976, с. 293–298; Мегилл, 2011, с. 82, 84], *атеизм* [McCarthy, 1990, p. 24–26, Clarkson, 1973, p. 44–50]. Но при этом, как правило, речи не идет о том, каким образом философия атомистов (в первую очередь, Эпикура, ибо именно ему Маркс в большинстве случаев отдает предпочтение) и ее изучение *сказались на последующих исследованиях самого Маркса*.

Создается впечатление, что штудии античных авторов вообще никак не повлияли на формирование и дальнейшую судьбу Марксова мировоззрения. Однако не бывает такого, чтобы самые ранние научные исследования в той или иной мере не повлияли на последующее развитие мыслителя. Их результаты, а в большей степени, наверное, *сам процесс сущностного исследования*, оставляют неизгладимый след на последующей философии этого мыслителя, хотя, быть может, на первый взгляд никакого явного следа при ближайшем рассмотрении и не видно. Но «следы» эти могут носить хотя и скрытый, латентный, но фундаментальный характер.

Поскольку К. Маркс не оставил систематически изложенного своего философского учения, то в силу этого представляется весьма трудным не только сначала эксплицировать его философские идеи из многочисленных источников, а затем и реконструировать их в виде некоей целостной, внутренне взаимосвязанной системы, но и выявить те *источники*, из которых автор «Капитала» в той или иной степени черпал свои идеи.

В предлагаемой статье мы попытаемся эксплицировать *влияние философии Эпикура на становление собственной философии Карла Маркса*, большей частью опуская те моменты, которые были уже исследованы, прежде всего в отечественном марксоведении [см.: Багатурия, 1968; Корню, 1976, с. 288–318; Лапин, 1986, с. 66–82; Ойзерман, 2011, с. 66–90]. Однако надо учитывать то, что речь идет не столько о прямом влиянии и непосредственной рецепции эпикурейских идей автором «Капитала» (хотя имеют место и такого рода влияния), сколько о тех *интуициях*, которые задал Эпикур и которые впоследствии использовал Маркс при создании своей философии.

И еще один немаловажный момент. Как покажет предлагаемое исследование, интеллектуальные источники марксизма нельзя редуцировать к «трем источникам», как это сделал В.И. Ленин, писавший, что «учение Маркса... есть законный преемник лучшего, что создало человечество в XIX веке в лице немецкой философии, английской политической экономии, французского социализма» [Ленин, 1973, с. 43]. На самом деле Маркс вобрал в свое многогранное мировоззрение и синтезировал в нем множество традиций, и оно, до того как выкристаллизоваться в гармоничную целостность, представляло собою «насыщенный раствор» (С.П. Пургин) самых разных идей. И немаловажное место в этом «растворе» занимали идеи Эпикура.

Общая оценка диссертации К. Маркса

Как нам представляется, анализ учений постаристотелевских философских школ эллинистического периода (стоиков, эпикурейцев и скептиков) при подготовке докторской диссертации дал Марксу в его становлении как создателя материалистического понимания истории больше, чем все остальные древние авторы, исключая Гераклита и Аристотеля. В этом отношении Н.И. Лапин пишет: «На первый взгляд тема [диссертации] сугубо академическая. Но это только на первый взгляд. Заслуга

юного Маркса в том, что он сумел увидеть глубоко актуальное ее содержание. В самом деле, Демокрит – классик древней философии, родоначальник одной из важнейших школ в ней; в этом смысле он занимает в философии древности такое же положение, как Гегель в новейшее время. Эпикур – выдающийся последователь Демокрита, внесший немало нового в учение основоположника школы; в этом смысле его положение аналогично положению наиболее выдающихся последователей Гегеля – современников молодого Маркса. Следовательно, если выявить законы, по которым развивалось отношение Эпикура к Демокриту (на примере соотношения их натурфилософских учений), то можно лучше понять отношение гегельянцев к Гегелю и предвидеть судьбу их учения. Более того, если изложение каждой системы связать с ее историческим существованием, то можно установить общность в тенденциях развития самих исторических эпох – эпохи Демокрита-Эпикура и современной эпохи – и тем самым *проникнуть в тенденции современной эпохи*. Таков сокровенный смысл докторской диссертации Маркса» [Лапин, 1986, с. 63–64].

Что касается общего характера диссертации Маркса, на которую в основном будет опираться наш анализ, то его четко описал Г.А. Багатурия. «Диссертация, – пишет он, – еще в целом идеалистическая, гегельянская. Но детальный анализ ее содержания позволяет выявить некоторые уже потенциально материалистические тенденции во взглядах ее автора: выбор темы, подчеркнутый атеизм и т. д. И дело не просто в том – как это кажется на первый, наивный взгляд, – что Маркс выбирает предметом своего исследования философию древнегреческих материалистов. Ведь его интересует не их материализм, а *действенный* характер философии Эпикура. В центре внимания Маркса – проблема взаимодействия философии и действительности, в сущности – проблема теории и практики. Маркс исходит здесь из той действительной (в противоположность созерцательности всей существовавшей материалистической философии) стороны гегелевской философии, которая, как и две другие ее прогрессивные стороны – диалектичность и объективность, – имманентно противоречила идеалистической основе этой системы и тем самым открывала возможность выхода за ее пределы. Вполне закономерно поэтому, что первые следы критического отношения Маркса к идеализму гегелевской философии относятся уже к университетскому периоду его жизни. Чистым гегельянцем в полном смысле этого слова Маркс никогда не был» [Багатурия, 1968, с. 114].

Гегель и Эпикур: тотальная историчность мира

Одним из фундаментальных положений философии К. Маркса является идея о том, что историчность пронизывает все онтологические уровни и структуры социального бытия, сама оказываясь конститутивным механизмом социальности. В истории философии считается как бы «само собой разумеющимся», что свою концепцию тотальной историчности Маркс взял у Г.В.Ф. Гегеля. Однако это не совсем так.

Действительно, у Гегеля, отбрасывая его объективно-идеалистическую онтологию, Маркс берет «механизм» самодвижения абсолютной идеи в качестве *принципа историчности*: диалектическая динамика развертывания идеи через ступени *отрицания, отрицания отрицания и снятия* пронизывает мировую тотальность насквозь, и поэтому эта динамика, понятая как *развитие*, составляет историчность мира. Однако надо помнить, что у Гегеля *историчен* в прямом смысле только дух, природа же полагается косной материей, лишенной внутренней динамики, не имеющей собственной истории.

С другой стороны, анализируя в докторской диссертации натурфилософию Эпикура, Маркс сталкивается с учением о том, что *мир-в-целом* (*tò pán*) представляет

собой ансамбль движущихся атомов и атомарных структур (τὰ ἄτομα) в пустоте (τὸ κενόν). И важнейшим пунктом здесь является то, что движение имманентно атомам, т. е. динамический принцип присущ самой материи, чего не было у Гегеля.

Синтезируя эти два учения (гегелевский принцип историчности абсолютной идеи, пронизывающей мир, и учение Эпикура об имманентном движении атомов в пустоте), Маркс формирует идею о *тотальной историчности, пронизывающей мир на всех его структурных уровнях* (от природы до духа). Эта интуиция настолько поразила молодого Маркса, что он написал множество восторженных сентенций об Эпикуре (в противоположность его в целом негативной оценке Демокрита) и пронес эту интуицию сквозь всю свою жизнь. Как справедливо заметил Г. Лукач, уже молодой Маркс обратил внимание на то, что «историчность является основной характеристикой всякого бытия» [Лукач, 1991, с. 137].

Анализ отклонения атома (παρέκλισις)

Второй важнейший пункт в учении Эпикура, на который Маркс обращает пристальное внимание, – учение о *спонтанном отклонении (παρέκλισις, clinatēn) атомов от прямолинейного движения (падения)*. Именно в этом пункте состоит радикальное отличие натурфилософии Эпикура от натурфилософии Демокрита, и в нем же фундируются все остальные различия между этими античными атомистами (в методологии, физике, гносеологии и этике) [Маркс, 1956а, с. 39]. Именно это *минимальное отклонение атома*, над которым много потешались еще в древности, не имеющее, по Эпикуру, никакой причины (ἀναίτιως), как раз-то привносит в мир *изменение*, в результате которого из сцепления атомов в пустоте и возникают миры.

До отклонения атомов миров в прямом смысле этого слова, по Эпикуру, существовать не могло (по Демокриту, напротив, прямолинейное движение атомов с *разными* скоростями дает столкновение атомов, и это порождает мир), ибо столкновение атомов *в результате отклонения одного из падающих атомов* детерминирует образование *вихря (δίνη)*, в котором атомы, сталкиваясь и сцепляясь друг с другом, образуют различные атомарные структуры (от планет и звезд до животных, растений и человека). Это означает, что

– до отклонения имело место простое движение (прямолинейное падение), которое можно рассматривать как движение по принципу «дурной бесконечности»;

– *вместе с отклонением* в атомарном движении в буквальном смысле происходит *re-volutio, поворот, переворот*, ибо *спонтанность (τὸ αὐτόματον, «само собой», sponte* [Целлер, 1996, с. 227]) порождает *новое*, чего ранее не существовало в мире свободного падения. Причем это *новое* внутренне бесконечно многообразно, ибо столкновение атомов, порожденное самопроизвольным отклонением, дает возможность реализоваться любой альтернативе. Таким образом, именно самопроизвольное, спонтанное отклонение атома – это *революционное развитие*, а стало быть, и *историчность мира (τὸ πᾶν)*.

Итак, гегелевский принцип историчности (как всеобщий λόγος) воплощается в атомарных структурах и их движении посредством спонтанного, самопроизвольного отклонения. Чтобы понять всю глубину дальнейшего влияния Эпикура на молодого Маркса, необходимо обратить внимание на оба момента этого ре-волюционного движения атомов, привносящих в мир неизменности («дурной бесконечности» прямого падения) *новое*, а именно и на момент *спонтанности*, и на момент *отклонения от прямой линии*.

«Движение падения, – пишет Маркс, – есть движение *несамостоятельности*» [Маркс, 1956а, с. 42]. Стало быть, *самостоятельность* атомы приобретают только в «косом движении», следовательно, прав Лукреций, когда говорит, что именно отклонение (*clinatēn*) прорывает, разрывает «законы рока»:

И коль не могут путем отклонения первоначала
 Вызвать движений иных, разрушающих рока законы,
 Чтобы причина не шла за причиною испокон века... [Лукреций, 1983, с. 65–66].

Это, безусловно, означает, что в моменте *отклонения*, *παρέγκλισις*, полагается свобода. «Эпикур, – пишет Цицерон, – наш избавитель, он дал нам свободу» [Цицерон, 1985, с. 78; ср.: Маркс, 1956а, с. 35]. Диоген Лаэртский, излагая эту мысль Эпикура, также фиксирует: «Необходимость, которая вводится некоторыми в качестве верховной повелительницы, не существует» [Маркс, 1956а, с. 35; ср.: Диоген Лаэртский, 1979, с. 435]. Сам Эпикур в «Письме к Менекею» пишет: «В самом деле, лучше уж верить басням о богах, чем покориться судьбе [*εἰμαρμένῃ*], выдуманной физиками» [Диоген Лаэртский, 1979, с. 436]. Сама же *εἰμαρμένῃ* определяется как «неумолимая неизбежность» [там же], «неумолимая необходимость» [Маркс, 1956а, с. 35].

Итак, в механизмах отклонения полагается свобода, разрывающая цепи «фатальной необходимости [*εἰμαρμένῃ*]». В чем же дана эта свобода? Маркс, следуя за Лукрецием, экстраполирует свободу физических атомов на психологические феномены и говорит: «...отклонение есть именно нечто такое в... груди, что может противоборствовать и сопротивляться» [там же, с. 42]. Олаво де Карвальо пишет, что, по Эпикуру, «мир состоит из атомов, а причина их движения – желание» [Carvalho, 1995, р. 39], при этом он прямо отождествляет отклонение (*παρέγκλισις*, *clinamen*) со *склонностью* (*inclinação*), со спонтанным стремлением уйти от боли [ibid., р. 42].

Вообще у Лукреция мы находим двоякое объяснение: с одной стороны, он психологически объясняет необходимость на атомарном уровне:

... каждому воля служит начальным толчком...
 ... движение рождается в сердце... [Лукреций, 1983, с. 269].

С другой стороны, психические феномены объясняются натурфилософски:

Как и откуда, скажи, появилась свободная воля?
 ... Легкое служит тому первичных начал отклоненье [там же, с. 292].

Маркс в своем истолковании Эпикура следует за Лукрецием, но при этом надо помнить, что диссертация писалась под руководством Бруно Бауэра, для которого проблема *самосознания* стояла очень остро (впрочем, как и для всех младогегельянцев, которых Маркс с Энгельсом уже через несколько лет радикально раскритикуют как раз по этому пункту в «Святом семействе» и «Немецкой идеологии»). Именно через отталкивание атомов друг от друга (которое есть результат отклонения и последующего столкновения) конституируется самосознание: «...*отталкивание*, – пишет Маркс, – *есть первая форма самосознания*» [Маркс, 1956а, с. 45], ибо через отталкивание *один* атом «противостоит» самому себе как атому, но там, по ту сторону того, что противостоит ему, как он сам, суть *другие* атомы. Поэтому атомарный принцип как раз-то и реализуется через механизм отталкивания (иначе говоря, взаимодействия): «...принципом эпикурейской философии [является]... абсолютность и свобода самосознания» [там же, с. 64].

Таким образом, Маркс выделяет три типа движения атомов у Эпикура [там же, с. 39], связывая каждый из них с определенным психическим явлением:

- *падение* – необходимость, жесткая детерминация, не-свобода;
- *отклонение* – желание, свобода;
- *отталкивание* – самосознание.

Очень важно учитывать, что в этой имманентной связке физического и психического мы находим интуицию, которая чуть позже будет положена Марксом в основание учения о *Praxis'e* как единстве материальной и духовной активности человека

(в противоположность младогегельянской концепции активности только духовного праксиса, наиболее ярко выраженной у А. фон Чешковского и восходящей к учению Гегеля об активности и историчности только лишь абсолютной идеи). «Хотя мышление и бытие *отличны* друг от друга, – напишет Маркс тремя годами позже, – но в то же время они находятся в *единстве* друг с другом» [там же, с. 591].

Спонтанность (αὐτόματος) и самоосуществление (Selbstbetätigung)

Спонтанный, самопроизвольный характер отклонения – не менее важный аспект атомарного движения, повлиявший на Маркса, отсылающий к романтикам, Гегелю, И.Г. Фихте, А. Чешковскому (который ввел в младогегельянский дискурс понятие *Praxis*). Однако при всем этом явном влиянии Фихте, Гегеля и Чешковского на молодого Маркса в аспекте становления его теории праксиса бразильский философ Олаво де Карвальо считает, что «марксистский симбиоз теории и практики исходит не от Гегеля – это на самом деле эпикурейское наследие» [Carvalho, 1995, p. 77]. С точки зрения Карвальо, мысль Маркса была уже подготовлена для восприятия младогегельянской концепции праксиса занятиями эпикурейской философией. Со своей стороны мы добавим: Маркс «интериоризировал», усваивал младогегельянские концепции праксиса не *после* занятий Эпикуром, а *параллельно* с таковыми.

Сам Маркс почти ничего не говорит об этой спонтанности отклонения, но, как нам представляется, в этом моменте движения атомов мы находим важнейшую интуицию, которая найдет свое выражение в учении Маркса о *самоосуществлении* (*Selbstbetätigung*), свободной (самопроизвольной) продуктивной, творческой деятельности, в которой конститутивную роль выполняет как раз момент спонтанности, схваченный в префиксе *Selbst-*, *αὐτο-*, *само-*. Дело в том, что *Selbstbetätigung* Маркс мыслит как *подлинную* форму человеческого праксиса (который, в свою очередь, выступает в качестве родовой сущности человека) в противоположность неподлинной, отчужденной деятельности. Падение, направляемое «фатальной необходимостью», εἰς ἀρμόνην, «есть движение несамостоятельности» [Маркс, 1956а, с. 42], в то время как отклонение в своей спонтанности есть движение *свободное, самостоятельное, движение противоборства и сопротивления* [там же], стало быть, движение *подлинное*, ведущее к самосознанию.

Желание, борьба и свобода

Безусловно, здесь мы имеем только интуицию, связанную, наверное, еще и с гегелевским анализом отношений господина и раба, с диалектикой свободной и несвободной деятельности, в которой из *преобразования предметного мира* рабское сознание приходит к самосознанию и свободе (вспомним, что этот знаменитый параграф «Феноменологии духа» как раз находится в главе «Самосознание»). Немаловажно учитывать еще и то, что именно через диалектику господина и раба Гегель иллюстрирует *историчность* человеческого бытия как процесс «сознания свободы». Более того, самосознание раба – это осознание себя рабом в *труде и проектировании себя как не-раба* через *сопротивление и борьбу за признание себя свободным*. А конститутивным в этом осознании является *желание*, о котором говорил О. де Карвальо в связи с отклонением атома.

Итак, у нас складывается следующая картина. У Эпикура (и особенно Лукреция в его увязывании физического с психическим) отклонение атома имеет в своей основе *желание*; отклонения порождают атомарные структуры – миры; отклонение

ведет к столкновению атомов, что дает начало истории мира (миров); через взаимное отталкивание атомов, противоборство и сопротивление конституируется *самосознание*, которое дано в *подлинном* движении – в *свободе*.

У Г.В.Ф. Гегеля в качестве конститутивного феномена человеческого выступает *желание*, которое вынуждает субъектов выходить за пределы самих себя и сталкиваться друг с другом; именно через конфликт желаний конституируется социальная структура, социальность; в конфликтной диалектике господства и подчинения разворачивается социальная историчность; через эту же борьбу конституируется самосознание раба как не-раба, т. е. *свобода*.

У Маркса желания (потребности) ведут к трансцендированию и преобразованию мира в праксисе; в совместной деятельности формируется социальность – классовая структура, данная в классовых конфликтах, – в столкновении классовых интересов («желаний»); в итоге исторических перипетий через классовую борьбу формируется классовое сознание пролетариата, в лице которого «рабы» обретают самосознание (класс-в-себе превращается в класс-для-себя) и в революционной борьбе за признание за собой человеческого достоинства обретают *свободу*.

У всех трех мыслителей мы находим единую мысль: в основе бытия лежит *желание*; через столкновение желаний субъектов формируется структура бытия; *борьба* желаний разворачивается в *историчности* и ведет к конституированию *самосознания* и полаганию *свободы*.

Страдание и наслаждение (ἡδονή, Genuß)

Однако влияние эпикурейско-гегельянского понятия *желания* на молодого Маркса не ограничивается эксплицированными выше моментами. Как нам представляется, оно нашло свое воплощение еще и в понятии *страдания* (*Leiden*), которым Маркс весьма широко пользуется в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.». *Страдание* (*Leiden, Qual*), рассматриваемое Марксом в деятельностной (праксеологической) перспективе, представляет собой *фундаментальное* свойство любого живого существа, имеющего *потребности*. «Быть чувственным, – пишет Маркс, – т. е. быть действительным, это значит быть предметом чувства, быть чувственным предметом, т. е. иметь вне себя чувственные предметы, предметы своей чувственности. Быть чувственным значит быть *страдающим* [Sinnlich sein ist leidend sein]. Поэтому человек как предметное, чувственное существо есть *страдающее* существо [*leidenschaftliches Wesen*]; а так как это существо ощущает свое страдание, то оно есть существо, обладающее страстью. Страсть [Die Leidenschaft, die Passion] – это энергично стремящаяся к своему предмету сущностная сила человека» [Маркс, 1956в, с. 631–632].

При этом надо четко понимать, что *страдание* интерпретируется Марксом в смысле *чувственного претерпевания вообще* (в чем угадывается влияние Аристотеля), но при этом идет от традиции, связывающей всякое страдание такого рода с наличием *потребностей* (*Bedürfnisse*) у живого существа (Антисфен, Аристотель, Эпикур, Спиноза, Фейербах). Безусловно, когда Маркс говорит о человеке как «страдающем существе», у него не идет речи о страдании как *претерпевании мучений, претерпевании боли*. Здесь лучше всего говорить о человеке как существе *неравнодушном* (по отношению к миру), *экзистенциальном*.

Именно из *такого* толкования страдания вытекают две его базовые формы: если потребности *не удовлетворяются*, то живое существо испытывает страдание-мучение (*Qual*), если же, напротив, потребности *удовлетворяются*, то оно претерпевает страдание-удовольствие (*Genuß*). Что касается *мучения*, то у Маркса здесь все вполне традиционно и он, начиная со своего юношеского увлечения Эпикуром,

понимает под таковым физическую и душевную боль. Правда, более существенное развитие эта категория получит у Маркса в связи с выявлением страданий-мучений социального генеза, в первую очередь связанного с *отчуждением*, которого Эпикур не знал.

Но на этом моменте сходство между Эпикуром и Марксом в понимании страдания заканчивается: *ἡδωνή* мыслится Марксом не как нечто пассивное (*блаженство, счастье, εὐδαιμονία* у Эпикура – это отсутствие боли и тревожностей, т. е. *безмятежность духа, ἀταραξία, отсутствие каких бы то ни было потребностей*), а как активное (больше напоминающее Аристиппа), поэтому Маркс в вопросе о наслаждении (*Genuß*) выступает, если можно так выразиться, как *социально ориентированный киренаик*. Собственно говоря, Маркс всегда относился к эпикурейскому идеалу удовольствия (в смысле безмятежности) весьма отрицательно, начиная уже со школьной скамьи. Так, в школьном сочинении по религии он писал, что для верующего «единение с Христом дает радость, которую эпикуреец напрасно пытается найти в своей поверхностной философии» [Маркс, 1975, с. 593].

Поэтому называть Маркса гедонистом ни в античном (особенно эпикурейском), ни в современном смысле неуместно, ибо наслаждение-удовольствие (*ἡδωνή*), тождественное со счастьем (*εὐδαιμονία*), означает у Маркса не отсутствие потребностей, не удовольствие от пьянства, секса и брюхонабивательства, а ощущение полноты бытия и удовлетворение от свободной продуктивной деятельности, от самоосуществления (*Selbstbetätigung*).

Диалектика *εἰμαρμένη* и *τύχη*: методологический плюрализм Карла Маркса

Выше мы уже говорили о том, что Маркс в диссертации практически по всем пунктам поддерживает Эпикура против Демокрита, в том числе и относительно критики понятия *εἰμαρμένη*, *судьбы, фатальной необходимости*. Предшествующий анализ показал, что Маркс был воодушевлен учением Эпикура о спонтанном отклонении атома, в котором как раз-то и преодолевается *εἰμαρμένη*. Казалось бы, Маркс, очарованный Эпикуром, всецело стоит на его точке зрения. Однако здесь, на наш взгляд, не все так однозначно. Как нам представляется, это противостояние *необходимости* и *свободы* было *диалектически* переосмыслено Марксом в его *философии истории*. Дело в том, что Маркс, следуя за Лукрецием в его психологическом толковании физики Эпикура, должен был обратить внимание на преломление механизмов *судьбы* и *случая, εἰμαρμένη* и *τύχη*, в объяснении движущих сил истории античными авторами. К сожалению, прямых письменных свидетельств об этой работе Маркса над греческими историками не сохранилось, остались только косвенные указания на то, что Маркс (даже еще в гимназии) работал над их текстами. Более того, именно эта тема станет одной из ведущих в теоретической работе Маркса на протяжении всей его дальнейшей жизни.

Нам здесь хотелось бы выдвинуть следующую историко-философскую гипотезу: мы считаем, что анализ противоборства между *εἰμαρμένη* Демокрита и «самопроизвольным (спонтанным) отклонением» атома, *случаем (τύχη)* у Эпикура в докторской диссертации Маркса фундаментально повлиял на дальнейшее развитие философских идей автора «Капитала», но не содержательно, а *методологически*. Поясним нашу мысль.

Маркс полагает, что вихрь у Демокрита никак не связан со «случаем», но представляет собою «субстанцию необходимости» [Маркс 1956а, с. 45], и поэтому спонтанность (случайность) Маркс относит только к Эпикуру, считая, вслед за последним, Демокрита сторонником учения о тотальном жестком детерминизме. Именно такое истолкование натурфилософии Демокрита позволило Марксу резко

противопоставить ей физику Эпикура, что являлось стержневым для его диссертации: «Одно, таким образом, исторически верно, – заключает Маркс, – Демокрит признает необходимость, Эпикур – случайность» [там же, с. 36].

В более четкой и артикулированной форме:

(1) концепция *εἰμαρμένη* Демокрита дает указание на поиск одной причины, объяснение из одного принципа (методологический монизм);

(2) концепция *τύχη* Эпикура дает указание на поиск многих причин, одна из которых не имеет преимуществ перед другой (методологический плюрализм);

(3) Маркс как диалектик синтезировал эти две крайние метафизические позиции в своем учении о том, что обстоятельства в той же мере детерминируют человеческое поведение, как и человеческая деятельность порождает сами эти обстоятельства. Это обнаруживает себя в учении об обществе как сложноструктурированной тотальности, в рамках которой имеют место, с одной стороны, фундаментальная детерминация тотальности способом производства и воспроизводства материальной основы общества (принцип *εἰμαρμένη*), а с другой – доминирование в каждой конкретной исторической ситуации (конstellляции причин) той или иной формы социального праксиса (принцип *τύχη*).

Какой же методологический вывод делает Маркс из своего анализа учений Демокрита о необходимости и Эпикура о случайности? Думается, что этот вывод обнаруживает себя у Маркса в диалектическом применении метода многофакторного анализа для объяснения социальных явлений с одновременным выявлением ведущей цепочки детерминаций. Вся человеческая история, по Марксу, представляет собою движение от тотальной жесткой детерминированности внешними условиями бытия (т. е. от *εἰμαρμένη*) к росту самосознания, когда через целеполагания, осуществляющиеся в праксисе, в исторический процесс вносятся альтернативы и история приобретает сознательно управляемый характер. Плюралистичность и многофакторность Марксовой методологии, априорно предполагаемая диалектикой, вовсе не отрицает ее базового материалистического характера – однако этот важнейший вопрос выходит за рамки нашего исследования.

Единство мира и человека: чувственность

В своих новаторских работах Г.М. Преображенский обратил внимание на очень важный момент, связывающий Марксову теорию человека как чувственного существа (и концепцию коммунистической чувственности) с учением Эпикура об атомарном устройстве мира. Он предлагает «прочувствовать» человека в мире мельчайших частиц, в мире атомов и пустоты, τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενόν. Что мы там «увидим»? Думается, что следующие особенности того мира нам сразу же бросятся в глаза:

– во-первых, то, что «это мир легкости и свободы, мир скоростей» [Преображенский, 2007, с. 50];

– во-вторых, мир-как-целое, τὸ πᾶν на атомарном уровне – это мир становления;

– далее, τὸ πᾶν – это еще и мир взаимодействия, иначе бы и самого этого мира не было;

– на этом уровне между телами нет никаких границ, ибо вещи свободно проникают друг в друга, – идея, приводящая к интуиции, в которой мир мыслится как действительно единое (τὸ ἓν) становящееся (γενέσις) целое (τὸ πᾶν);

– отсюда делается логический вывод, что «в этом мире у тела человека нет не только четкой границы (тело его пронцаемо для частиц в силу их малости), но и сущностно отличающегося ядра, обобщенного центра тяжести, поскольку каждый атом есть автономный центр, устроенный планетарно» [там же, с. 50];

– таким образом, если между человеком и миром *нет четких границ* и они *переплетены, перемешаны*, то в такой вселенной *взаимопроникающее касание тел* приобретает фундаментальное значение.

Г.М. Преображенский пишет: «Натуралистически понятый концепт среды становления говорит нам о том, что человек переплетен с миром, спаян с ним неразрывными узлами, вплетен в его ткань всем своим телесным составом. Чувственность человека тактильна и зависит от степени его включенности в мир, открытости ему, от того, насколько многогранно и многоаспектно человек укоренен в мире, входит во взаимодействие с ним» [там же, с. 51].

Не отсюда ли идет представление Маркса о том, что «человеческая действительность столь же многообразна, как многообразны *определения* человеческой *сущности* и человеческая *деятельность*» [Маркс, 1956в, с. 592], а также идея о том, что ограничение (герметизация) взаимосвязей с миром приводит к деградации и отчуждению и что необходимо *всестороннее* развитие человека?

Из феномена переплетения человека и мира на атомарном уровне вытекает еще ряд интуиций, которые в будущем сыграют важную роль в становлении собственно Марксовой философии. Выделим только одну из них – концепцию *единства субъекта и объекта*. В силу того, что, с точки зрения Маркса, сущность человека – *праксис* – включает в себя не только преобразующую активность субъекта (*внутреннее*), но и объектный мир (*внешнее*), «втянутый» в эту активность, то *праксис* представляет собой *тотальную совокупность необходимых субъектных и объектных условий и структурных элементов этой активности в их диалектическом взаимодействии*. Человек, таким образом, это уже не вещь, обладающая сознанием/самосознанием и ограниченная пределами своего собственного тела, но он есть действительная диалектическая неразрывность *субъектной и объектной* сторон практики. Человек есть не только в-себе-сущее, «*внутреннее*» (комплекс тело/душа), но он постоянно находится *вне себя* в прямом смысле этого слова: предметный мир оказывается *действительным, практическим продолжением его сознания и его тела*. Именно поэтому «*предметное бытие*», согласно Марксу, является «*раскрытой книгой человеческих сущностных сил, чувственно представшей перед нами человеческой психологией*» [там же, с. 594], и вне этого мира конкретных связей с предметами человека *нет*. Человек в данном случае понимается Марксом «как тотальность человеческого проявления жизни» [там же, с. 591].

Человек как исходный пункт

Поскольку Эпикур сделал целью своей философии *человека и его счастье* (этику), то и этот момент его мировоззрения, на наш взгляд, имел фундаментальное значение для последующего развития философских идей К. Маркса. Несмотря на то, что Маркс считается «холистом» (вплоть до «тоталитариста»), который будто бы разделял точку зрения Гегеля, что «целое важнее частей», тем не менее анализ собственно Марксовых идей показывает, что для него исходным и конечным пунктом исследования был *общественный индивид*. И действительно, в «Немецкой идеологии» Маркс пишет: «...для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди», «подлинными людьми», «действительные предпосылки, с которых мы начинаем, суть действительные индивиды» [Маркс, Энгельс, 1955, с. 25, 18].

И вот в этом отношении (правда, через известную онтологизацию категорий у Аристотеля) влияние Эпикура невозможно переоценить: отдельный *τὸ ἄτομος*, *атом* Эпикура, взятый как основа всякого бытия, выступает онтологическим «синонимом» *подлежащего* (*τὸ ὑποκείμενον*) как *первой сущности* (*πρώτη οὐσία*) Аристотеля

и конкретным живым индивидом Маркса. Вторые же сущности (*δεύτεραι ουσίαι*), категории (*ἡ κατηγορία*) выступают в качестве эпикурейских ансамблей движущихся атомов и атомарных структур (*τὰ ἄτομα*) в пустоте (*τὸ κενόν*), а у Маркса – в качестве экономики, государства, семьи, политической и юридической надстройки, форм общественного сознания, т. е. всего того, что порождается человеком и зависит в своем бытии от него. Это значит, что человек мыслится Марксом как субстанциальная основа социальности.

Эта радикальная ориентация Эпикура на человека как чувственное, страдающее (неравнодушное) существо в его субстанциальной связанности с миром, однако, Марксом была воспринята в негативном смысле. Если Эпикур из своего учения делает индивидуалистические и квиетические (*λάθε βιώσας* – живи незаметно [Usener, 2010, p. 326]) выводы, то Маркс, напротив, исходя из практической (у Эпикура – этической) направленности философии, говорит, что философия (человек) должна выйти в мир, она должна «развиваться лишь в тесных отношениях с человеческим миром» [Корню, 1976, с. 317]. Идея Эпикура об антропологической укорененности философии будет воспринята Марксом и развита в активистском направлении: через четыре года после защиты диссертации (1845) он скажет, что философия («интерпретация мира») – необходимое условие, предвещающее практическое изменение этого мира.

Заключение

Подводя итог предпринятому здесь разысканию, следует сказать, что эксплицированное нами влияние Эпикура на молодого Маркса не было прямым и непосредственным, если под «влиянием» понимается принятие каких-то оформившихся идей безо всякой их критической ассимиляции. В этом смысле на Маркса не повлиял ни один из мыслителей. Автор «Капитала» никогда не был правоверным кантианцем, романтиком, фихтеанцем, гегельянцем, фейербахианцем, хотя в своем развитии прошел через все эти интеллектуальные вехи.

Учение Эпикура во многих отношениях подготовило почву, сформировало у Маркса настроенность, пред-расположенность к дальнейшему восприятию, с одной стороны, младогегельянских идей о праксисе и его подлинности как свободной деятельности, с другой – учения о человеке как страдающем (чувственном) существе у Л. Фейербаха, а также подвигло к формулированию учения о подлинном бытии человека как спонтанной творческой продуктивной деятельности, приносящей наслаждение.

Анализ учения Эпикура задал не только некоторые интуиции, но и дал серьезные содержательные импульсы, которые затем нашли свое отражение в философии самого Маркса. И в первую очередь это касается того, что мир и человек находятся в самых тесных взаимоотношениях, пронизывают друг друга. Специфическая Марксова «принципиальная координация»: человек изначально встроен в мир, мир изначально встроен в человеческое существование, поэтому нет человеческого мира без человека, как и нет человека без мира, а есть целостное бытие-человека-в-мире – это безусловное влияние Эпикура.

Наконец, при этом надо всегда помнить слова Маркса, написавшего в подготовительных материалах к своей докторской диссертации: «Греки навсегда останутся нашими учителями благодаря... грандиозной объективной наивности, выставляющей каждый предмет... в чистом свете его природы, хотя бы это был и тусклый свет» [Маркс, 1956б, с. 205].

Список литературы

- Багатурия, 1968 – *Багатурия Г.А.* Первое великое открытие Маркса. Формирование и развитие материалистического понимания истории // Маркс – историк. М.: Наука, 1968. С. 107–173.
- Диоген Лаэртский, 1979 – *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. 624 с.
- Корню, 1976 – *Корню О.* Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Жизнь и деятельность. Т. 1. М.: Прогресс, 1976. 592 с.
- Криштеллер, 1993 – *Криштеллер П.* Эпикур / Пер. Е.В. Афонасина. URL: <http://www.nsu.ru/classics/bibliotheca/Epicurus.pdf> (дата обращения: 28.12.2018).
- Лапин, 1986 – *Лапин Н.И.* Молодой Маркс. М.: Политиздат, 1986. 480 с.
- Ленин, 1973 – *Ленин В.И.* Три источника и три составных части марксизма // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 23. М.: Политиздат, 1973. С. 40–48.
- Лукач, 1991 – *Лукач Д.* К онтологии общественного бытия. Прологомены. М.: Политиздат, 1991. 412 с.
- Лукреций, 1983 – *Тит Лукреций Кар.* О природе вещей. М.: Худож. лит., 1983.
- Маркс, 1956а – *Маркс К.* Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура // *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М.: Политиздат, 1956. С. 17–98.
- Маркс, 1956б – *Маркс К.* Тетради по истории эпикурейской, стоической и скептической философии // *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М.: Политиздат, 1956. С. 99–215.
- Маркс, 1956в – *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М.: Политиздат, 1956.
- Маркс, 1975 – *Маркс К.* Единение верующих с Христом по Евангелию от Иоанна // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 40. Изд. 2-е. М.: Политиздат, 1975. С. 590–593.
- Маркс, Энгельс, 1955 – *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. Изд. 2-е. М.: Политиздат, 1955. С. 9–544.
- Мегилл, 2011 – *Мегилл А.* Карл Маркс: бремя разума. М.: Канон⁺, РООИ «Реабилитация», 2011. 336 с.
- Ойзерман, 2011 – *Ойзерман Т.И.* Возникновение марксизма. М.: Канон⁺, РООИ «Реабилитация», 2011. 599 с.
- Преображенский, 2007 – *Преображенский Г.М.* Маркс и линия среднего // *Вестн. Томск. гос. ун-та.* 2007. Вып. 302. С. 48–52.
- Целлер, 1996 – *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. М.: Канон, 1996. 336 с.
- Цицерон, 1985 – *Цицерон.* О природе богов // *Цицерон.* Философские трактаты. М.: Наука, 1985. С. 60–190.
- Carvalho, 1995 – *Carvalho O.* O Jardim das Aflições: De Epicuro à Ressurreição de César; Ensaio sobre o Materialismo e a Religião Civil. Rio de Janeiro: Diadorim, 1995. 336 p.
- Clarkson, 1973 – *Clarkson K.* Karl Marx and Religion: 1841–1846. Hamilton: McMaster University, 1973. 126 p.
- Kołakowski, 1978 – *Kołakowski L.* *Main Currents of Marxism.* Vol. I. Oxford: Clarendon Press, 1978. 434 p.
- McCarthy, 1990 – *McCarthy G.E.* Marx and the Ancients: Classical Ethics, Social Justice and Nineteenth-Century Political Economy. Savage (Maryland): Rowman and Littlefield, 1990. 342 p.
- Usener, 2010 – *Usener H.* Epicurea. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 445 p.

Epicurus and Karl Marx: Points of Contact

Pyotr N. Kondrashov

Institut of Philosophy and Law, Russian Academy of Sciences, Ural Branch. 16 S. Kovalevskoy Str., Ekaterinburg, 620990, Russian Federation; e-mail: pnk060776@gmail.com

The article presents an attempt of historical-philosophical explication of contact between the philosophy of Epicurus and the philosophy of Karl Marx. Although the influence of Epicurus on the young Marx was not direct and immediate, nevertheless, it was the Epicurean tradition, critically

rethought, that at a deep level affected Marx's many concepts. The author shows that Marx's ideas about the total historicity of the world, the unity of subject and object, freedom, praxis, pleasure, methodological pluralism, man as the starting point and goal of philosophy, the correlation of philosophy and the world have one of their sources namely in the Epicurus philosophy. Epicurus' ideas about spontaneous rejection (*παρέγκλισις*) as freedom, about the immanence of motion by atoms themselves, about interpenetration of the world and man, searching for «many reasons», randomness (*τύχη*), etc., in critical synthesis with ideas of other thinkers were developed by Marx further in his teaching about man as the substantial basis of social being, man as a suffering being, the continuity of man and the world. These ideas of Epicurus led Marx to the methodology of multivariate analysis, and also led to the formulation of the doctrine of the true being of man as a spontaneous creative productive activity that brings pleasure (*Selbstbetätigung*).

Keywords: K. Marx, Democritus, Epicurus, G.W.F. Hegel, historicity, spontaneous swerving of the atom, sensuality, praxis, *εἰμαρμένη* of Democritus and Epicurus's *τύχη*, man as a goal of philosophy

References

- Bagaturiya G.A. Pervoye velikoye otkrytiye Marx'a. Formirovaniye i razvitiye materialisticheskogo ponimaniya istorii [The First Great Discovery of Marx. Formation and Development of the Materialist Understanding of History]. In: *Marx – istorik* [Marx is a Historian]. Moscow: Nauka Publ., 1968, pp. 107–173. (In Russian)
- Carvalho O. *O Jardim das Aflições: De Epicuro à Ressurreição de César; Ensaio sobre o Materialismo e a Religião Civil*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1995. 336 p. (In Portuguese)
- Clarkson K. *Karl Marx and Religion: 1841–1846*. Hamilton: McMaster University, 1973. 126 p.
- Cornu A. *Karl Marks i Fridrikh Engel's. Zhizn' i deyatel'nost'* [Karl Marx and Friedrich Engels. Life and Activities], vol. 1. Moscow: Progress Publ., 1976. 592 p. (In Russian)
- Diogenes Laertius. *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitykh filosofov* [Lives and Opinions of Eminent Philosophers]. Moscow: Mysl Publ., 1979. 624 p. (In Russian)
- Kołakowski L. *Main Currents of Marxism*, vol. I. Oxford: Clarendon Press, 1978. 434 p.
- Kristeller P.O. *Greek Philosophers of the Hellenistic Age*. New York: Columbia University Press, 1993. 191 p.
- Lapin N.I. *Molodoy Marx* [Young Marx]. Moscow: Politizdat Publ., 1986. 480 p.
- Lenin V.I. Tri istochnika i tri sostavnykh chasti marksizma [Three Sources and Three Component Parts of Marxism]. In: Lenin V.I. *Polnoe sobraniye sochinenii* [Complete Works]. Vol. 23. Moscow: Politizdat Publ., 1973, pp. 40–48. (In Russian)
- Lukács G. *K ontologii obshchestvennogo bytiya. Prolegomeny* [To the Ontology of Social Being. Prolegomena]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. 412 p. (In Russian)
- Lucretius. *O prirode veshchey* [About the Nature of Things]. Moscow: Hudozhestvennaya literatura Publ., 1983. (In Russian)
- Marx K. Ekonomicheskoye i filosofskoye rukopisi 1844 g. [Economic and Philosophical Manuscripts of 1844]. In: Marx K., Engels F. *Iz rannih proizvedeniy* [Early Works]. Moscow: Politizdat Publ., 1956, pp. 517–642. (In Russian)
- Marx K. Tetradi po istorii epikureyskoy, stoicheskoy i skepticheskoy filosofii [Books on the History of the Epicurean, Stoic and Skeptical Philosophy]. In: Marx K., Engels F. *Iz rannih proizvedeniy* [Early Works]. Moscow: Politizdat Publ., 1956, pp. 99–215. (In Russian)
- Marx K. Yedineniye veruyushchikh s Khristom po Yevangeliyu ot Ioanna [The Unity of Believers with Christ according to the Gospel of John]. In: Marx K., Engels F. *Sochineniya* [Works]. Vol. 40. Moscow: Politizdat Publ., 1975, pp. 590–593. (In Russian)
- Marx K. Razlichkiye mezhdurazlichnyye naturfilosofiyey Demokrita i naturfilosofiyey Epikura [The Difference between the Nature Philosophy of Democritus and the Natural Philosophy of Epicurus]. In: Marx K., Engels F. *Iz rannih proizvedeniy* [Early Works]. Moscow: Politizdat Publ., 1956, pp. 17–98. (In Russian)
- Marx K., Engels F. Nemeckaya ideologiya [The German Ideology]. In: Marx K., Engels F. *Sochineniya* [Works], vol. 3. Moscow: Politizdat Publ., 1955, pp. 9–544. (In Russian)
- McCarthy G.E. *Marx and the Ancients: Classical Ethics, Social Justice and Nineteenth-Century Political Economy*. Savage: Rowman and Littlefield, 1990. 342 p.

Megill A. *Karl Marx: bremya razuma* [Karl Marx: The Burden of Reason]. Moscow: Kanon+ Publ., ROOI «Reabilitatsiya» Publ., 2011. 336 p. (In Russian)

Oiserman T.I. *Vozniknoveniye marksizma* [The Origins of Marxism]. Moscow: Kanon+ Publ., ROOI «Reabilitatsiya» Publ., 2011. 599 p. (In Russian)

Preobrazhenskiy G. Marx i liniya srednego [Marx and the Line of Middle], *Tomsk State University Journal*, 2007, no. 302, pp. 48–52. (In Russian)

Zeller E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Moscow: Kanon Publ., 1996. (In Russian)

Cicero. O prirode bogov [On the Nature of the Gods]. In: Cicero. *Filosofskie traktaty* [Philosophical Treatises]. Moscow: Nauka Publ., 1985, pp. 60–190. (In Russian)

Usener H. *Epicurea*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 445 pp.

К.В. Ворожихина

Лев Шестов как публицист и литературный критик (1895–1900 гг.). Неизвестные статьи философа

Ворожихина Ксения Владимировна – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: x.vorozhikhina@gmail.com

Статья посвящена первым публикациям Льва Шестова в киевской газете народнического направления «Жизнь и искусство». В своих ранних статьях 1895–1900 гг. будущий философ выступает как литературный критик, близкий по духу к деятелям 60-х гг., проповедующим гуманизм и любовь к человеку, и как журнальный обозреватель, пишущий на юридические и социально-экономические темы. Шестов является противником насилия в его различных формах – революций, войн и принципа уголовно-правовой репрессии – во имя соблюдения прав человека и защиты человеческого достоинства. Он поддерживает либеральные реформы «Царя-Освободителя», введение суда присяжных заседателей (как прогрессивную форму судопроизводства), высказывается за введение института условного наказания. На основе ранее неизвестных статей Шестова прослеживается, как трансформировались и «перерождались» убеждения мыслителя, эволюционировавшего от народничества к религиозной философии. В статье использованы фрагменты неопубликованной переписки Шестова с В.Г. Малахией-Мирович.

Ключевые слова: Лев Шестов, народничество, «Северный Вестник», В.С. Соловьев, В.Г. Малахия-Мирович, Г.М. Работников, либерализм, марксизм, право

11 августа 1895 г. в ежедневной «литературной, политической и художественной газете» «Жизнь и искусство» впервые появилось журнальное обозрение, написанное автором, скрывающимся за псевдонимом Читатель. Газета издавалась в Киеве с 1893 г. под редакцией М.Е. Краинского и имела народническую направленность. На страницах газеты обсуждались проблемы развития кустарной промышленности и крестьянского самоуправления, новое фабричное законодательство, обнародовались «высочайшие повеления и узаконения».

С 1895 г. Читатель опубликовал 14 статей. В 1897 г. его сменил Л.Ш., перу которого принадлежат семь заметок на разные темы, в том числе литературные обозрения, статьи по литературным, финансовым, общественным и юридическим вопросам, а также эссе «Памяти писателя» о Г.М. Работникове¹.

¹ Псевдонимом Л.Ш. подписаны статьи, вышедшие в журнале в 1900 г., в которых обосновывается необходимость введения естественных наук в гимназиях (судя по стилистике и содержанию, это,

Из автобиографии Льва Шестова нам известно, что он начал сотрудничать с киевскими изданиями в 1895 г. Им было написано несколько статей на литературно-философские темы. Как свидетельствует Г.Л. Ловцкий, Шестов опубликовал в газете «Жизнь и искусство» две статьи о Вл.С. Соловьеве – «Вопросы совести» (№ 336 за 1895 г.) под псевдонимом Черный и «Журнальное обозрение» в № 9 за 1896 г. (псевдоним Читатель)²; также дочь Шестова Н. Баранова-Шестова в архиве философа обнаружила материалы, которые позволили установить, что Шестовым были написаны статьи «Идеализм и символизм “Северного Вестника”» и «Значение Пушкина для нашего времени»; они опубликованы ею в 1979 и 1960 гг. Эти работы вышли в «Жизни и искусстве» в 1896 и 1899 гг. под разными псевдонимами: Читатель и Л.Ш.

У нас нет подтверждения того, что все статьи, написанные Читателем и Л.Ш., принадлежат Шестову. Однако из переписки философа с В.Г. Малахиейвой-Мирович (1895–1898) – недавно найденных материалов семейного архива Шаховских-Шиков³ – становится ясно, что Шестов неоднократно сотрудничал с киевской газетой в 1896–1897 гг. и искал место обозревателя в газетах «Жизнь и искусство» и «Киевское слово». Благодаря обнаруженным документам с точностью удалось установить, что философ является автором восьми статей в газете «Жизнь и искусство»; что касается остальных – можно предполагать с большей или меньшей долей вероятности.

Читатель-народник

Первое журнальное обозрение Читателя было посвящено майскому номеру «Русского богатства». Автор рецензии выступает с критикой «чистого искусства», пропагандирует идеалы гуманизма и любви к человеку; в литературе он ценит «чувство меры и правдивости, согретые скорбью об угнетенных, несчастных, негодованием к тем мрачным условиям их неприглядной жизни, среди которых не трудно человеку забитому темному и озвереть» [Читатель, 1895а, № 220, с. 2].

Героями рассказов и повестей, которые рецензирует Читатель, являются «маленькие люди» – солдат и его жена, крестьянин, рабочий; православная девушка и еврейский музыкант, любви которых не суждено стать счастливой из-за бездонной пропасти, вырытой «крестной смертью Христа»; каторжник-еврей, чьи осиротившие дети рискуют остаться на лютom морозе, поскольку детям евреев приют не полагается.

В журнальном обозрении от 24 августа 1895 г. Читатель критикует молодых людей за отсутствие принципов и верных идеалов: «Гляньте вокруг, гляньте на молодежь: много ли вы видите принципов? Не тех звонких принципов, что болтаются до поры до времени на конце языка, а тех, что глубоко, на всю жизнь залегают в сердце; тех, что так или иначе отражаются на всем душевном строе человека, на его отношениях к себе и к другим» [Читатель, 1895б, с. 3]. Он патетично пишет о миловидной героине повести П. Сергеевко «Богиня Диана» из бедной рабочей семьи: «...кроме

по всей видимости, статьи научного обозревателя, пишущего под псевдонимами Л. Ш-вич или Л. Ш-ич).

² Об истории издания первых статей Шестов пишет в своей автобиографии: «Когда я увидел статью («Вопросы совести». – К.В.) в печати, я ее не узнал... Потом Т.<улов> отдал еще две статьи (он их отдавал как свои, – иначе бы их не приняли), которые и были напечатаны за подписью Читатель – одна без всяких правок, только с искажающими смысл опечатками, другая в сильно сокращенном виде и с несколькими поправками...» [Шестов, 1911, с. 174].

³ Автор выражает признательность семье Шаховских-Шиков и Н.А. Громовой за предоставленные материалы и благодарит Г.П. Мельник за расшифровку писем.

белого нежного тела, у нее ничего нет: ни твердых понятий о долге, ни непреложных законов совести, ни точных границ между злом и добром, никаких вопросов о жизни, никаких идей...» [там же]; «...радости сознательной трудовой жизни ей недоступны...» [там же]. И вот наставление Читателя: «Забирайте же с собою в путь, выходя из мягких юношеских лет, суровое, ожесточающее мужество, забирайте с собою все человеческие движения, не оставляйте их на дороге, не поднимете потом» [там же].

Читатель с глубоким уважением пишет о простом мужике, о его жизни и нравах; он пытается проникнуть в мир интересов и чувств человека из народа. Автор убежден, что «мужицкая жизнь и мужицкая психология настолько прочны, глубоки и содержательны, что... детищу высшей культуры, с развинченными нервами, с раздерганной душой и с разнообразными точками зрения на каждый запрос жизни... изъеденному сомнениями и самогрызением, станет завидно, станет жалко этой утраченной простоты и прочности жизненных основ, утраченного знания того, что нужно, что должно» [Читатель, 1896в, с. 2]. «И сколько тепла, сколько истинной любви и серьезности усмотрите вы под грубыми формами мужицкого общедития!» [там же] – восклицает автор.

В его статьях встречается критика марксизма, например в рецензии на рассказ М. Горького: «...подлинно ли обречены мы на капитализм, как бараны под нож мясника?! Во имя каких человеческих прав личности, во имя какого прогрессивного роста ее мы словно обязаны упиться капитализмом, чтобы, познав всю глубины горя и охмелев от него, возродиться к лучшей жизни из пепла того общественного пожара, в котором, по завету К. Маркса, при благосклонном участии насилия в роли повивальной бабки, увидит свет рождения лучший современнейший строй жизни» [Читатель, 1895в, с. 2]. Читатель наставляет «буревестника революции»: «Пишите же жизнь и вы сослужите службу свою...» [там же] – вместо того, чтобы действовать в угоду «нагим тенденциям» и излишней умственности⁴.

Из воспоминаний Е.Г. Лундберга и Г.Л. Ловцкого известно, что в молодости Шестов изучал сочинения К. Маркса и был одним из первых критиков марксизма в Киеве [Лундберг, 1930, т. 2, с. 75]. В письме к В.Г. Малахиевой 6 июля 1895 г. он пишет об антигуманизме набирающего популярность учения: «Да знаете ли вы, что это такое этот экономический материализм, эта красивая комбинация иностранных слов, под которой кроется приговор миллионам людей? Знаете ли Вы, что принять этот принцип – и не стать в первые ряды тех миллионов, для которых этот приговор изготовлен, значит искушать лицемерием самого дьявола?» [Семейный архив Шаховских-Шиков].

В работе «Добро в учении гр. Толстого и Ницше», опубликованной в 1900 г., философ указывает на идеалистическую сущность марксизма, которая состоит в том, чтобы «положить душу за идею, отречься, принести себя в жертву чему-нибудь, отказаться от своей воли ради торжества “высшего” принципа» [Шестов, 1996, т. 1, с. 313], обожествление которого «ведет обязательно к стремлению уничтожить, душисть, давить других людей» [там же, с. 257].

Творческий путь Шестова проходил не от «марксизма к идеализму», а от народничества к религиозной философии. О «перерождении убеждений» и о том, как человек отказывается от своих прежних идеалов, он рассказал в книге «Достоевский и Ницше (философия трагедии)» (1903). Пересмотрев народнические идеи, Шестов во имя по-новому осмысленного им гуманизма становится апологетом подполья и эгоизма, он начинает разоблачать идеализм и нравственность как лицемерие

⁴ В своей первой книге «Шекспир и его критик Брандес» (1898) Шестов понимает философию как «обзор и объяснение человеческой жизни» [Шестов, 1996, т. 1, с. 69]; по его мнению, главной задачей философии является объяснение «смысла жизни» «во всех ее проявлениях» [там же].

и ложь, а его философия становится философией трагедии. В этой книге Шестов проводит мысль о том, что идея всеобщего счастья – красивая выдумка, и если человек видит свою задачу в строительстве «Царства Божьего» на земле, то все погибло: благоденствием будущего зачастую оправдываются бедствия и преступления настоящего.

Любовь. Болезнь

С февраля 1896 г. статьи Читателя снабжаются длинными лирическими вступлениями (занимающими до двух третей текста), которые воспринимаются как самостоятельное литературное произведение. Читатель будто бы говорит о самом себе: «Если жизнь не была для вас “пустою и глупою шуткой”, если вы “по-настоящему”, крепко любили, то вы знаете пытку тоски. Уже издали вы ее чувствуете, и сердце бьется тревожнее, сжимается больно. Но ближе, плотнее надвигается она на вас и вдруг, словно какое чудовище, охватит вашу душу своею беззубою пастью и жует, пережевывает» [Читатель, 1896а, с. 1]. Автор журнального обозрения пишет о современных молодых барышнях, вскормленных декадентством, – «поэтичных, мистичных и чувственных» весталках-распутницах и ядовитейших весталках-монахинях. Главными темами этих вступлений являются любовная тоска, любовь, болезнь и выздоровление: «Если когда-либо злой недуг приковывал вас к постели на долгие месяцы, то вы помните свой первый выход под веселые теплые лучи весеннего солнышка. Вы помните, с какой жадностью в этот день захватывали вы в грудь теплый, легкий, струящийся воздух; вы помните, как жадно-любовно глаза ваши впились во все, что открывалось вашему зору: и нежная лазурь неба, и кисейные тучки на нем, и зазеленевшее свежей листвою деревцо, и случайный прохожий, и пробежавшая собака, и пролетевшая птица, – все привлекало и тешило ваш глаз: вы любовались, радовались жизнью, вы пожирали природу всем измученным в болезни существом своим» [Читатель, 1896в, с. 2]. В другой статье Читатель пишет, извиняясь за долгое молчание, объясняя его личными переживаниями: «Счастлив, кто не отведал того ощущения внутренней опустошенности, при котором все безразлично, и, кажись, разверзлось небо, расступись под ногами земля – не удивишься, не испугаешься. И умное, и глупое, и возвышенное, и пошлое – все выравнивается и обесцвечивается в тумане мыслей и ощущений, угнетающих душу, и лишь одно ощущение боли, смертельной тоски поднимается над всем и разрывает сердце. Куда тут писать. От себя ушел бы, да некуда» [Читатель, 1896б, с. 1].

Настоящим гимном любви является журнальное обозрение Читателя, опубликованное 10 октября 1896 г. (№ 280). Эпиграфом к статье служат строки из фабричной песни («Что на свете прежде всего? / Прежде всего есть любовь») и слова апостола («Все пройдет; любовь останется»⁵). Статья начинается размышлением о природе любви: «...да что такое она, эта самая любовь? – неизбежная ли это болезнь, вроде кори, или благодать, чудодейственно сошедшая? Что в ней таится: сила или слабость, жизнь или смерть, закон естества или веление духа?» [Читатель, 1896д, с. 2]. Читатель исследует ее сущность на примере героев трагедий Шекспира, сравнивает отношение Гамлета к Офелии и чувство Брута к Порции. Любовь Брута, по мысли автора, является настоящей истинной любовью, в то время как чувство самолюбивого и холодного Гамлета лживо и демонстративно⁶.

⁵ Ср. 1Кор. 13:8: «Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится».

⁶ Читатель неоднократно обращается к образу «несчастливого мучителя и мученика» принца Гамлета (например, в обозрении от 4 января 1897 г.), что перекликается со статьей Шестова, опубликованной в «Киевском слове» (1895, № 2855), и его работой над книгой о Шекспире, начавшейся осенью

Любовь, пишет автор статьи, – это «основной и неуывающий мотив жизни», «без звуков которого сама жизнь становится “мечтаньем пустым”» [там же]; это таинственный сфинкс; она сильнее смерти и милее жизни; она может быть «слаще радостей рая» и «горше мук ада»; она может стать заветом Божества или обернуться Каиновым наследием; «одно достоверно: зарождаюсь в тайниках души, одного любовь ведет на высоты нравственного совершенствования, другого толкает в болото духовного растления» [там же]. Читатель борется с базаровским отношением «свысока да с насмешечкой» к «такому явлению глубочайшей важности, как любовь».

Из биографии Шестова мы знаем, что в 1895 г. с ним произошло роковое событие, перевернувшее его жизнь. Спустя четверть века философ напишет об этом переломе в своем «Дневнике мыслей» (запись 11.05.1920): «В этом году исполняется двадцатипятилетие, как “распалась связь времен” или, вернее, исполнится – ранней осенью, в начале сентября. Записываю, чтобы не забыть: самые крупные события жизни – о них же никто, кроме тебя, ничего не знает – легко забываются» [Шестов, 1976, с. 252]. К этому периоду (лето 1895 г.) относится знакомство Шестова с начинающими поэтессами сестрами В.Г. и А.Г. Малахиевыми. Между Шестовым и сестрами Варварой и Анастасией сложились мучительные отношения. Варвара не могла ответить на чувства философа, рассматривала свои отношения с Шестовым лишь как духовный союз. После этого Шестов сделал предложение Анастасии, поддержавшей его в трудный момент, но отец философа не дал согласия на брак с православной девушкой. Это подорвало душевные силы Шестова, и он пережил тяжелый кризис.

Нервы Шестова были истощены, его мучили боли и припадки. Для лечения весной 1896 г. он уехал за границу и проходил лечение в Вене и Карлсбаде; летом он был дважды прооперирован профессором Бергманом в Берлине (об этом он неоднократно пишет родителям в августе, сентябре и октябре 1896 г.). После этого Шестов долго восстанавливается; о своем постепенном выздоровлении он пишет С.Г. Пети 3 апреля 1897 г. из Вико. Там, неподалеку от Неаполя, он проводит время со своим близким другом Г.М. Работниковым. Из письма Шестова к В.Г. Малахеевой мы узнаем о том, что, находясь за границей, он пишет статьи для газеты «Жизнь и искусство»: «Я целые дни пишу теперь статью. Кончил уже и переписываю. Голова идет кругом. В глазах темно. Строки сливаются. Но я писал. Не сидеть же без дела. Сегодня сдам ее Тулову и дальше буду писать следующую»⁷ [Семейный архив Шаховских-Шиков].

Борьба с идеализмом и декадентством

В своих обозрениях Читатель критикует идейную и литературную направленность «Северного Вестника», обвиняя декадентов и символистов в тенденциозности и меркантильности, называет «Вестник» журналом «детей, душевно-больных и фарисеев» [Читатель, 1896г, с. 2]. До 1890-х гг. издание служило приютом для народников, но с переходом его под руководство А.Л. Волынского стало органом декадентов. Отрицая просветительскую функцию искусства, Волынский считал, что оно должно

1896 г. В книге «Шекспир и его критик Брандес» Шестов противопоставляет Гамлета и Брута: Гамлет для Шестова – это бессильный созерцатель, утративший инстинкт жизни, кабинетный философ, которому недоступно понимание действительности. По мнению Шестова, Гамлет живет в мире понятий, поэтому человек для него утратил самостоятельное значение, став абстракцией. Его противоположностью является Брут: он, как и Гамлет, мыслитель, но прошедший через горнило жизни и возвысившийся до настоящей философии, предполагающей открытость миру и любовь к людям. Для Брута размышления размыкаются в поступок, т. е. его жизнь и мысль неразрывно связаны.

⁷ В автобиографии Шестов пишет: «Весной 1896 года я уехал за границу. Оттуда я присылал статьи по экономическим и юридическим вопросам в “Жизнь и искусство”, и их печатали» [Шестов, 1911, с. 175].

отвернуться от «вопросов суетной политики» и погрузиться в стихию субъективных переживаний. Эстетическому утилитаризму, гуманизму и социализму декаденты противопоставили эстетизм, имморализм и индивидуализм. Волынский опубликовал в «Северном Вестнике» серию «Литературных заметок» о «русских критиках», где он выступал против «материалистических положений» А.Н. Добролюбова, Н.Г. Чернышевского и «реалистического утилитаризма» Д.И. Писарева.

Как нам известно, Шестову принадлежит журнальное обозрение с критикой символистов: философ указывает на пустоту, бессодержательность и несамостоятельность их сочинений, считая, что большинство декадентских произведений не содержат ни оригинальных мыслей, ни искренних чувств. Загадочность, заигрывания с «мистическим миром», «философскими глубинами» и «таинственными символами» дают возможность «не работать умом, не болеть сердцем и вместе с тем называться писателем, даже, может быть, иметь успех у тех читателей, которые не умеют отличить в литературных произведениях правды от грубой лжи, искреннего чувства – от приторной риторики и притязательного фразерства» [Читатель <Шестов Л.>, 1896, с. 2].

В личной переписке этого периода Шестов часто упоминает русских декадентов, давая им нелестную характеристику. Так, в письме В.Г. Малахиевой (апрель 1896 г.) он пишет: «Волынский – это просто глупый человек, Минский потерял почву под ногами. Я боюсь, что вы падете ниц, увидав на них панцири и копыя современного литературного образования. Помните, что это – пустяки, что Волынский, помимо всего, помимо того, что у него пустая душонка, еще в конце концов круглый невежда. Он знает только заглавия и самые громкие слова» [Архив Льва Шестова (Библиотека Сорбонны), Ms2111–1/Ff42]. Шестов пишет о Минском и Волынском в крайне резких выражениях как о «жалких вырожденках российской словесности», называет Флексера-Волынского «бумажным арлекином» (в том же письме). Боясь, что Варвара попадет под влияние декадентской моды, Шестов советует ей читать Толстого, Достоевского, Писемского, Гоголя, Тургенева, Добролюбова и Белинского.

Впоследствии Шестов изменил свое отношение к Волынскому. В статье «Литературный сецессион» (1905) он пишет о нем как о человеке, который не побоялся выступить против господствующего позитивизма и материализма, но потерпел крушение – никто не принимал его всерьез: сначала его высмеивали, потом стали замалчивать, считая реакционером. Несмотря на то, что «Северный Вестник» закрылся, начатая им борьба не прекратилась – стали возникать литературно-художественные журналы, в которых могли печататься представители нового литературного направления: «Мир искусства», «Новый путь», «Весь», «Вопросы жизни». При этом Шестов полагал, что «декадентство не имело, не имеет и *не должно* иметь будущего», поскольку все его значение сводится лишь к тому, чтобы «в качестве оригинальной или даже просто забавной выдумки» [Шестов, 1905, с. 3] служить повседневности и обыденности. После выхода книги «Апофеоз беспочвенности» (1905) самого Шестова стали воспринимать как циника, скептика и имморалиста, близкого по духу к декадентам. Д.В. Философов видел в нем идеолога неразберихи, сумятицы и безволия современности, которые выплеснулись из «литературщины» в жизнь.

«Обреченный»

15 августа 1897 г. в газете вышел некролог, извещающий о смерти одного из сотрудников издания – молодого журналиста и начинающего писателя Григория Моисеевича Работникова, который писал для газет «Волынь», «Труд», «Приазовский край» и др. В «Жизни и искусстве» выходили его статьи о фабрично-заводском быте рабочих, а также об экономических и финансовых вопросах.

На это трагическое событие откликается «близкое ему лицо»: 24 августа в газете выходит статья «Памяти писателя», подписанная инициалами «Л.Ш.». Из статьи Л.Ш. мы узнаем о том, что Работников был талантливым поэтом и публицистом, сотрудничавшим с известными журналами «Северный Вестник» и «Русская мысль».

В октябре 1897 г. в газете был опубликован психологический этюд Работникова «Обреченный», который написан в форме записей молодого даровитого человека, борющегося со смертельной болезнью. В них описана медленная и мучительная агония «живого мертвеца», ставшего «бледной тенью прошлого» для окружающих, размышляющего о неумолимых законах природы, от которых нет спасения⁸.

Работникова и Шестова связывала многолетняя искренняя дружба. Работников около 10 лет страдал от порока сердца, который и стал причиной его смерти⁹. В архиве Шестова сохранилось 5 писем Работникова Шестову, написанных в период с 20 июля 1895 по 24 ноября 1895 г.

В письмах В.Г. Малахиевой Шестов пишет о том, что гостит у Работникова в Житомире (вероятно, в феврале 1896 г.), а также навещает его в Риме в январе 1897 г. Из его писем 3 апреля и 22 сентября 1897 г., адресованных С.Г. Пети, мы узнаем, что Работников, казалось, «окреп до неузнаваемости»; второе письмо рассказывает о его последних днях и смерти: «Что сказать Вам о Работникове? Он ужасно, несказанно мучился, и смерть была для него истинным избавлением» [цит. по: Баранова-Шестова, 1983, т. 1, с. 34]. В письме Шестов рассуждает о смерти: «...я не могу себе представить, чтоб нелепость владычествовала над тем чудом, которое называется человеком, живым, думающим, чувствующим существом. А в таком случае – смерть есть снова наш шанс, и бояться ее не приходится» [цит. по: там же, с. 35]. Из письма В.Г. Малахиевой, написанного после смерти Работникова (скорее всего, летом 1897 г. из Рима в Петербург), мы узнаем о том, что расходы по погребению Шестов взял на себя и потому заинтересован в сотрудничестве с газетой и подготовил два обозрения и одну статью¹⁰.

Преступления и наказания

Шестов говорил о себе: «Я изучал право, никогда не слушал курса по философии, меня считали и я сам себя считал поэтом и эссеистом» [цит. по: там же, с. 342]. В молодости Шестов интересовался экономическими и юридическими вопросами. Учителями философа на юридическом факультете Московского университета были профессора А.И. Чупров, находившийся под влиянием Д.И. Писарева и Н.Г. Чернышевского и считавшийся выразителем взглядов народнического направления, и И.И. Янжул, который приобрел известность, находясь на посту фабричного инспектора. Во время учебы под влиянием Янжула Шестов написал статью «О положении рабочих в России», а после окончания университета работал над диссертацией «Фабричное законодательство в России».

В журнальном обозрении, вышедшем в газете 9 января 1896 г. (№ 9) и посвященном «Оправданию добра» В.С. Соловьева, Шестов разбирает тезисы Соловьева

⁸ В книгах «Добро в учении гр. Толстого и Ницше (философия и проповедь)» (1900) и «Достоевский и Ницше (философия трагедии)» (1903) Шестов рассуждает о неумолимости, беспощадности и жестокости природы и бессилии человека перед ее стихиями.

⁹ Н. Баранова-Шестова [Баранова-Шестова, 1983, т. 1, с. 19] указывает, что Работников был болен чахоткой, однако из статьи Л.Ш. мы узнаем, что молодой журналист погиб от порока сердца.

¹⁰ После этого под псевдонимом Л.Ш. вышло 2 обозрения (3 марта (№ 62) и 13 марта (№ 72) 1898 г.) и две статьи: «Исключительные суды и дело Дрейфуса» (4, 5 января 1898 г. № 4, 5) и «Направление нашей финансовой политики» (20, 24 марта 1898 г. № 79, 83).

о том, что право является минимумом нравственности и что Евангелие несет в себе основы права. Шестов утверждает, что право и христианство имеют совершенно различные истоки: христианство основано на любви, право – на начале, противоположном ей. Исторически право было создано язычниками для защиты земных благ, в то время как Христос учил о том, что нужно искать Царствия Божия и правды Его. Как считает Шестов, история показывает нам, что изначально закон и христианство находились в столкновении: первые христиане были жертвами «ужасного и бессердечного» римского права. Автор делает вывод, что право не является минимумом нравственности, даже, напротив, максимизирует зло в истории¹¹.

В журнальном обозрении от 4 декабря 1896 г. (№ 335) Читатель, рецензируя рассказ о «движении каторжной партии по этапу», размышляет о каторге и о судьбе преступника. Он пишет о тягостной атмосфере каторжной жизни, в условиях которой в человеке погибает все человеческое; для автора каторга – это «растлевающая школа зла и разврата, в которой преступник мало-помалу должен превращаться в грязное, хитрое, ожесточенное и опасное животное» [Читатель, 1896е, с. 2]. Читатель указывает на явное противоречие между евангельской заповедью неосуждения и судебной практикой.

Каторга, согласно Читателю, воспитывает из человека каторжника, она не обуздывает злую волю преступившего закон, но, напротив, «снимает с нее всякую узду стыда и сострадания и воспитывает в преступнике все, что для преступления необходимо: хитрость, жестокость, бесстыдство, отчаяние, алчную страсть к животным наслаждениям, презрение к себе, ко всем и ко всему» [там же]. Каторга, пишет Читатель, подобно войне, есть необходимое зло, которое отсекает пораженных членов общества во имя всеобщего блага; она является свидетельством забвения любви к ближнему во имя любви к себе, во имя собственного блага. Каторга не исправляет человека, но плодит в нем пороки: «не плошай, рви всякого, с отца, брата, друга и недруга, все, что можно сорвать» – вот «заповеди» острожной жизни; «она кормит... молоком жестокости, научает языку звериному, снаряжает всем нужным в ту отчаянную дорогу, на которой нож – самый лучший товарищ, а чужая жизнь и копейки не стоит» [там же]. Спасение общества в одном – в учении Христа о любви. Остроги – это могила человека и место рождения преступника, заключает автор.

Из найденной переписки Шестова и В.Г. Малахеевой мы узнаем о трех статьях философа, опубликованных в «Жизни и искусстве», – «Юридическая помощь крестьянам», «Фантастический проект» и «Обвинительные приговоры и суд присяжных». Две из них опубликованы без подписи, а последняя подписана инициалами К.Ш.

В первой статье Шестов сообщает об организации даровой юридической консультации для крестьян в земствах различных губерний (Черниговская, Тамбовская и др.). Во второй («Фантастический проект») содержится критика статьи г. Маркова в журнале «Новое Время» (№ 7719 и 7720) об изменении устава крестьянского банка. Г. Марков, желая облагодетельствовать и дворян, и крестьян, предлагает понизить ставку процента для крестьян, что, по мнению Шестова, приведет лишь к обогащению дворян за счет крестьянских и государственных денег.

В статье «Обвинительные приговоры и суд присяжных» Шестов высказывается в поддержку судебной реформы Александра II и введения судов присяжных заседателей, от которых, по мнению автора, стоит ожидать только блага [К.Ш. <Шестов Л.>],

¹¹ В другой статье (Вопросы совести // Жизнь и искусство. 1895. № 336. 5 декабря. С. 2) Шестов критикует Соловьева, утверждающего, что война – явление необходимое и даже полезное, поскольку она имеет важное значение для развития культуры, и даже полагающего, что война не является убийством. Шестов упрекает автора «Смысла войны» в «поразительном бессердечии».

1897, с. 1]. Шестов считал суд присяжных лучшей формой суда для решения серьезных дел, вопреки критикам реформы, утверждающим, что присяжные потакают преступникам, милуют виновных, и потому заседатели выносят в процентном отношении оправдательные приговоры значительно чаще, чем судьи, и на основе этого делая вывод о том, что суд присяжных неспособен выполнять репрессивную функцию, он непрофессионален и потому негоден. В подтверждение противниками суда присяжных приводятся данные статистики: суд присяжных в 1870–1890 гг. выносил обвинительный приговор всего в 55–65 % случаев. Шестов показывает, что признак, по которому оценивается эффективность работы судов, – рост обвинительных приговоров – является лженаучным, не служит показателем роста справедливости в обществе и не свидетельствует о развитии судебной системы. Шестов высказывается за институт условного наказания, все чаще применяемого в странах Европы, Америки и Австралии. Использование условного наказания приводит к тому, что люди, которые совершили преступление, случайно сбившись «с истинного пути», и не являются «профессиональными преступниками», не попадают в тюрьму, в которой они с большой долей вероятности «обратились бы в негодяев и бездельников» [там же]. Автор отмечает, что практика применения условного наказания показала, что большинство приговоренных условно никогда впоследствии не были осуждены реально, что означает, что большинство реальных наказаний, выносимых судом, не нужно и даже вредно – и для преступивших закон, и для общества, в которое они потом возвращаются.

В 1898 г. была опубликована статья Шестова о деле Дрейфуса¹², в которой он выступает против исключительных (чрезвычайных) судов, являющихся свидетельством нарушения прав человека и основных правил судопроизводства. Он пишет: «Напуганные страшным призраком измены, французы решили отказаться от лучших традиций своего прошлого и отняли у человека одно из несомненнейших его прав – право защищаться перед всеми от взводимых на него обвинений» [Л.Ш. <Шестов Л.>, 1898, № 5, с. 1]¹³.

Впоследствии Шестов в своих книгах неоднократно обращался к проблеме справедливости и праведного суда, к психологии преступника, которого нужно понять, чтобы «вернуть образ и подобие Божие» [Шестов, 1996, т. 1, с. 209]. Шестов отмечает, что закон и категорический императив говорят нам, что убивать не следует не потому, что ближний умрет, не потому, что жаль жертвы, а потому что человек, нарушив правило, станет убийцей. В законах нет любви и милосердия, они свидетельствуют о стремлении к справедливости, однако человеческая справедливость не имеет отношения к божественной: «солнце одинаково восходит над грешниками и над праведниками», – неоднократно повторяет Шестов, ссылаясь

¹² Подтверждение этого мы также находим в найденной переписке Шестова и В.Г. Малахивой: «...нужно сейчас найти содержание, смысл в существовании. Я когда-то писал Вам, и теперь вторяю: нужно найти работу. Работа заменяет если не все, если не многое, то кое-что. Я это по опыту Вам говорю. Даже сравнительно неважная работа: писать статьи. В “Ж.<изнь> и И.<искусство>” о Дрейфусе, банках или конвенции – лучше, чем ничего. Теперь я послал в “Ж.<изнь> и И.<искусство>” литературное обозрение. Если его напечатают, у меня будет постоянная работа, и я буду немножко доволен» [Семейный архив Шаховских-Шиков].

¹³ В этом же году Л.Ш. была опубликована статья «Направление нашей финансовой политики», в которой сравнивается деятельность двух министров финансов – Н.Х. Бунге, который руководствовался «великими идеалами Царя-Освободителя», и его преемника И.А. Вышнеградского, входившего в ближнее окружение М.Н. Каткова. Бунге учредил Крестьянский банк, который предоставлял нуждающимся дешевые кредиты, при нем была введена фабричная инспекция, подготовившая почву для фабричного законодательства. Он боролся за более справедливое и равномерное распределение налогового бремени, которое сообразовывалось бы с платежеспособностью населения, пытался облегчить налоговые условия для неокрепшего хозяйства освободившихся крестьян. Консерватор Вышнеградский, желая увеличить поступления в казну, поднял налоги и стал проводить проаристократическую финансовую политику, что привело к обеднению мелких землевладельцев.

на слова Евангелия¹⁴. В книге о Шекспире он пишет о Макбете, ставшем добычей категорического императива, единожды нарушив который он навсегда подвергается нравственной анафеме, что толкает его на дальнейшие злодеяния. Шестов оправдывает нарушившего правило, показывая, что нет такой силы, которая могла бы уничтожить человека, кроме него самого. Шестов в своей философии стремится дать надежду человеку, в том числе отвергнутому моралью, наукой и природой. Он считает, что человек себе сам и судья, и закон: «Нет законов над человеком. Все для него: и закон, и суббота. Он мера всех вещей, он призван законодательствовать, как неограниченный монарх...» [Шестов, 1993, т. 2, с. 167]. «Величайшей реальностью» для Шестова обладает лишь тот суд, который ждет человека по ту сторону истории, который не знает «ни норм, ни законов, для него нет правосудия, пред ним все виноваты, и особенно тяжко виноват тот, кто подчинился законам и в добровольном подчинении законам видел свою добродетель» [там же, с. 135] – и это Страшный суд человека над самим собой, над миром и Богом, единственным «законом» для которого является заповедь «человек есть мера всех вещей».

О Шестове говорили, что он проходит мимо истории (Е.Г. Лундберг), не слышит ее поступь (С.Н. Булгаков), что он видит личное, но не видит массовое. Несмотря на его народническое прошлое, на то, что ранние статьи и рассказы Шестова имели политическое звучание и были направлены на пробуждение общественного сознания, со временем он отказался от пропаганды каких-либо политических идей. Во время революции 1917 г., когда, по выражению Лундберга, «кровь брызнула ему в глаза», Шестов стал резким противником, критиком современности. Он говорил о правах человека, о несправедливости еврейства и искал исхода революции в либерализме, «где-то в окрестностях Милюкова» [Лундберг, 1930, т. 2, с. 76].

При осмыслении исторических событий, свидетелем которых он был, Шестов стремился вписать современность в контекст библейской истории и с помощью Писания интерпретировать происходящее. Революции, войны, приход к власти большевиков и национал-социалистов Шестов описывал как «смещение языков», как столпотворение, сопровождающееся стычками, непониманием и ненавистью между людьми. Философ видел в этих событиях кару Божью. Он призывал «смотреть на безумие и самому не безумствовать, не заражаться общим настроением. Тогда, может быть, откроется новый путь, новые пути. И, может, не столько споры, сколько какие-то иные делания, иные даже внутренние состояния и настроения должны быть ответом на все происходящее» [Шестов, 1976, с. 244]. «Если точно смещение языков послано Богом, – писал он в своем «Дневнике мыслей», – а не “естественно”, как думают обыкновенно, развившееся из условий существования, тогда и задачи другие. Тогда главное – вновь устремиться к Богу, Которого мы забыли. Тогда, значит, нужно думать только о Боге и все остальное приложится» [там же].

Варварство, т. е. преклонение перед грубой силой и материальной действительностью, вновь угрожает Европе, причем угроза приходит не извне – оно проснулось в цивилизованном европейском гражданине. По мнению философа, спасение Европы идет с Востока (родины религии). Европейцы должны понять, что мир и жизнь держатся не видимой силой, а невидимой свободой. Именно религия несет благовест – весть о свободе, поскольку первая заповедь, данная Моисею, – это заповедь свободы: «Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства» [Исх. 20:2]. Первое, что нуждается в спасении при угрозе европейской цивилизации, пишет Шестов, – это свобода, предполагающая признание прав человека

¹⁴ Мф. 5:45: «да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных».

и гражданина, поскольку без нее «не может быть ни устроенности, ни благосостояния... вообще не может быть ничего, что ценится людьми на земле» [Шестов, 2001, с. 114].

Газетные статьи Шестова проливают свет на ранний, мало изученный историками и биографами период его жизни и творчества. Будущий религиозный мыслитель предстает перед нами с неожиданной стороны – как народник-прогрессист и литературный критик, бичующий декадентов и символистов, как либерально настроенный публицист и юрист, размышляющий о путях совершенствования уголовного законодательства и пенитенциарной системы. Идеалы свободы и гуманизма, преломленные через призму экзистенциального философствования и наполненные новыми религиозно-метафизическими смыслами, останутся с Шестовым навсегда.

Список установленных и предполагаемых публикаций Льва Шестова в газете «Жизнь и искусство»

1895

- *Читатель*. Журнальное обозрение. Новый писатель «Русского Богатства» // Жизнь и искусство. 1895. № 220. 11 августа. С. 2.
- *Читатель*. Журнальное обозрение // Жизнь и искусство. 1895. № 223. 24 августа. С. 2–3.
- *Читатель*. Журнальное обозрение («Русское богатство». № 6. Июнь) // Жизнь и искусство. 1895. № 296. 26 октября. С. 1–2.
- *Черный* <Шестов Л.>. Вопросы совести // Жизнь и искусство. 1895. № 336. 5 декабря. С. 2.

1896

- *Читатель*. Журнальное обозрение // Жизнь и искусство. 1896. № 4. 4 января. С. 2–3.
- *Читатель* <Шестов Л.>. Журнальное обозрение // Жизнь и искусство. 1896. № 9. 9 января. С. 2.
- *Читатель*. Журнальное обозрение // Жизнь и искусство. 1896. № 32. 1 февраля. С. 1–2.
- *Читатель* <Шестов Л.>. Журнальное обозрение (Идеализм и символизм «Северного Вестника») // Жизнь и искусство. 1896. № 67. 7 марта. С. 2–3.
- *Читатель*. Журнальное обозрение // Жизнь и искусство. 1896. № 105. 16 апреля. С. 1–2.
- *Читатель*. Журнальное обозрение // Жизнь и искусство. 1896. № 189. 11 июля. С. 2.
- *Читатель*. Журнальное обозрение // Жизнь и искусство. 1896. № 204. 26 июля. С. 1–2.
- *Читатель*. Журнальное обозрение // Жизнь и искусство. 1896. № 280. 10 октября. С. 2.
- *Читатель*. Журнальное обозрение. «Кобылка» – путь на каторгу // Жизнь и искусство. 1896. № 335. 4 декабря. С. 2.

1897

- *Л.Ш.* Памяти писателя // Жизнь и искусство. 1897. № 233. 24 августа. С. 3–4.
- *Без подписи* <Шестов Л.>. Юридическая помощь для крестьян // Жизнь и искусство. 1897. № 235. 26 августа. С. 1–2.

- *Без подписи* <Шестов Л.>. Фантастический проект // Жизнь и искусство. 1897. № 261. 21 сентября. С. 1–2.
- *К.Ш.* <Шестов Л.>. Обвинительные приговоры и суд присяжных // Жизнь и искусство. 1897. № 274. 4 октября. С. 1–2.

1898

- *Л.Ш.* <Шестов Л.>. Исключительные суды и дело Дрейфуса // Жизнь и искусство. 1898. № 4, 5. 4, 5 января.
- *Л.Ш.* Литературное обозрение («Вестник Европы», январь и февраль) // Жизнь и искусство. 1898. № 62. 3 марта. С. 2.
- *Л.Ш.* Журнальное обозрение («Северный Вестник», январь и февраль) // Жизнь и искусство. 1898. № 72. 13 марта. С. 2.
- *Л.Ш.* Направление нашей финансовой политики // Жизнь и искусство. 1898. № 79, 83. 20, 24 марта.
- *Читатель.* На литературной ярмарке // Жизнь и искусство. 1898. № 351. 20 декабря. С. 2.

1899

- *Л.Ш.* <Шестов Л.> Значение Пушкина для нашего времени // Жизнь и искусство. 1899. № 144. 26 мая. С. 1–2.

1900

- *Л.Ш.* К введению естественных наук в гимназиях // Жизнь и искусство. 1900. № 26. 26 января. С. 1.
- *Л.Ш.* К введению естественных наук в гимназиях // Жизнь и искусство. 1900. № 39. 8 февраля. С. 1–2.
- *Л.Ш.* Жизнь и искусство за границей. Новые бессмертные: П. Гервье и Э. Фагэ. – Новая опера Масканы: «Маски» – Карнавал XXVIII и его въезд в Ниццу. – Почему Королева Виктория не едет на Ривьеру. Опыт коллективного внушения // Жизнь и искусство. 1900. № 69. 9 марта. С. 2.

Список литературы

- Архив Льва Шестова (Библиотека Сорбонны), Ms2111–1/Ff42.
- Баранова-Шестова, 1983 – *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова: в 2 т. Париж: La Presse Libre, 1983.
- Ловцкий, 1960 – *Ловцкий Г.Л.* Лев Шестов по моим воспоминаниям // Грани. 1960. № 45. С. 78–98; № 46. С. 123–141.
- Лундберг, 1930 – *Лундберг Е.Г.* Записки писателя (1920–1924): в 2 т. Т. 2. Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1930.
- Работников, 1897 – *Работников Г.М.* Обреченный. Психологический этюд // Жизнь и искусство. 1897. № 278–281. 8–11 окт.
- Читатель <Шестов Л.>, 1896 – *Читатель <Шестов Л.>.* Журнальное обозрение (Идеализм и символизм «Северного Вестника») // Жизнь и искусство. 1896. № 67. С. 2.
- Читатель, 1895а – *Читатель.* Журнальное обозрение // Жизнь и искусство. 1895. № 220. С. 2.
- Читатель, 1895б – *Читатель.* Журнальное обозрение // Жизнь и искусство. 1895. № 223. С. 3.
- Читатель, 1895в – *Читатель.* Журнальное обозрение // Жизнь и искусство. 1895. № 296. С. 2.
- Читатель, 1896а – *Читатель.* Журнальное обозрение // Жизнь и искусство. 1896. № 32. С. 1.
- Читатель, 1896б – *Читатель.* Журнальное обозрение // Жизнь и искусство. 1896. № 105. С. 1.
- Читатель, 1896в – *Читатель.* Журнальное обозрение // Жизнь и искусство. 1896. № 189. С. 2.

- Читатель, 1896г – *Читатель*. Журнальное обозрение // Жизнь и искусство. 1896. № 204. С. 2.
 Читатель, 1896д – *Читатель*. Журнальное обозрение // Жизнь и искусство. 1896. № 280. С. 2.
 Читатель, 1896е – *Читатель*. Журнальное обозрение. «Кобылка» – путь на каторгу // Жизнь и искусство. 1896. № 335. С. 2.
 К.Ш. <Шестов Л.>, 1897 – К.Ш. <Шестов Л.>. Обвинительные приговоры и суд присяжных // Жизнь и искусство. 1897. № 274. 4 октября. С. 1–2.
 Л.Ш. <Шестов Л.>, 1898 – Л.Ш. <Шестов Л.>. Исключительные суды и дело Дрейфуса // Жизнь и искусство. 1898. № 5. С. 1.
 Шестов, 1905 – *Шестов Л.* Литературный сецессион (о журнале «Вопросы жизни», январь – июнь 1905) // Наша жизнь. 1905. № 160. С. 2–3.
 Шестов, 1911 – *Шестов Л.* Лев Исаакович Шестов // Первые литературные шаги. Автобиографии современных русских писателей. М.: Сытин, 1911. С. 173–176.
 Шестов, 1976 – *Шестов Л.* Дневник мыслей // Континент. 1976. № 8. С. 235–252.
 Шестов, 1991 – *Шестов Л.* Угроза современных варваров // Вестн. АН СССР. 1991. № 5. С. 123–131.
 Шестов, 1993 – *Шестов Л.* Соч.: в 2 т. М.: Наука, 1993.
 Шестов, 1996 – *Шестов Л.* Соч.: в 2 т. Томск: Водолей, 1996.
 Шестов, 2001 – *Шестов Л.* Что такое русский большевизм // История философии / History of Philosophy. 2001. № 8. С. 97–121.

Lev Shestov as a Publicist and Literary Critic (1895–1900). Unknown Articles

Ksenia V. Vorozhikhina

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

The article concerns first Lev Shestov publications in the Kiev newspaper of the populist direction “Life and Art”. In his early articles (1895–1899) the future philosopher acts as a literary critic, close to the leaders of the 60s, preaching humanism and love to fellow beings, and as a journalist writing on juridical, social and economic topics. Shestov is opposed to violence in its various forms – revolutions, wars and principle of repression – in the name of respect for human rights and the protection of human dignity. He supports the liberal reforms of the “Tsar Liberator”, the introduction of a jury trial (as a progressive form of legal proceedings), advocates the introduction of the institution of suspended sentences. On the basis of unknown Shestov’s articles, the author traces how his convictions were transformed and “reborn”, how he evolved from Narodism to religious philosophy. The article uses fragments of unpublished correspondence between Shestov and V.G. Malakhieva-Mirovich.

Keywords: Lev Shestov, the Narodniks, “Severnyj Vestnik”, V.S. Soloviev, V.G. Malakhieva-Mirovich, G.M. Rabotnikov, liberalism, Marxism, law

References

- Archives Léon Chestov (Bibliothèque de la Sorbonne), Ms2111–1/Ff42. (In Russian)
 Baranova-Shestova N. *Zhizn' L'va Shestova: V 2 t.* [Lev Shestov’s Life: In 2 vols.]. Paris: La Presse Libre, 1983. (In Russian)
 Lovckij G.L. Lev Shestov po moim vospominaniyam [Lev Shestov of my memories], *Grani*, 1960, no. 45, pp. 78–98; no. 46, pp. 123–141. (In Russian)
 Lundberg E.G. *Zapiski pisatelya (1920–1924): V 2 t.* [Writer’s Notes (1920–1924): In 2 vols.]. Vol. 2. Leningrad: Izdatel’stvo pisatelej v Leningrade Publ., 1930. (In Russian)
 Rabotnikov G.M. Obrechennyj. Psihologicheskij ehtyud [The Doomed. Psychological Essay], *Zhizn' i iskusstvo*, 1897, no. 278–281. (In Russian)

Chitalel' <Shestov L.>. Zhurnal'noe obozrenie (Idealizm i simvolizm "Severnogo Vestnika") [Magazine Review (Idealism and Symbolism of "Severnij Vestnik")], *Zhizn' i iskusstvo*, 1896, no. 67, p. 2. (In Russian)

Chitalel'. Zhurnal'noe obozrenie [Magazine Review], *Zhizn' i iskusstvo*, 1895, no. 220, p. 2. (In Russian)

Chitalel'. Zhurnal'noe obozrenie [Magazine Review], *Zhizn' i iskusstvo*, 1895, no. 223, p. 3. (In Russian)

Chitalel'. Zhurnal'noe obozrenie [Magazine Review], *Zhizn' i iskusstvo*, 1895, no. 296, p. 2. (In Russian)

Chitalel'. Zhurnal'noe obozrenie [Magazine Review], *Zhizn' i iskusstvo*, 1896, no. 32, p. 1. (In Russian)

Chitalel'. Zhurnal'noe obozrenie [Magazine Review], *Zhizn' i iskusstvo*, 1896, no. 105, p. 1. (In Russian)

Chitalel'. Zhurnal'noe obozrenie [Magazine Review], *Zhizn' i iskusstvo*, 1896, no. 189, p. 2. (In Russian)

Chitalel'. Zhurnal'noe obozrenie [Magazine Review], *Zhizn' i iskusstvo*, 1896, no. 204, p. 2. (In Russian)

Chitalel'. Zhurnal'noe obozrenie [Magazine Review], *Zhizn' i iskusstvo*, 1896, no. 280, p. 2. (In Russian)

Chitalel'. Zhurnal'noe obozrenie. «Kobylka» – put' na katorgu [Magazine Review. "Filly" – the Way to Prison], *Zhizn' i iskusstvo*, 1896, no. 335, p. 2. (In Russian)

K.SH. <Shestov L.>. Obvinitel'nye prigovory i sud prisyaznyh [Guilty Verdict and Jury Trials], *Zhizn' i iskusstvo*, 1897, no. 274, pp. 1–2. (In Russian)

L.Sh. <Shestov L.> Isklyuchitel'nye sudy i delo Drejfusa [Exceptional Courts and the Dreyfus Affair], *Zhizn' i iskusstvo*, 1898, no. 5, p. 1. (In Russian)

Shestov L. Literaturnyj secession [Literary Secession], *Nasha zhizn'*, 1905, no. 160, pp. 2–3. (In Russian)

Shestov L. Lev Isaakovich Shestov, in: *Pervye literaturnye shagi. Avtobiografii sovremennyh russkih pisatelej* [First Literary Steps. Autobiographies of Modern Russian Writers]. Moscow: Sytin Publ., 1911, pp. 173–176. (In Russian)

Shestov L. Dnevnik myslej [Journal of Thoughts], *Kontinent*, 1976, no. 8, pp. 235–252. (In Russian)

Shestov L. Ugroza sovremennyh varvarov [Menacing Barbarians of today], *Vestnik AN SSSR*, 1991, no. 5, pp. 123–131. (In Russian)

Shestov L. *Sochineniya: V 2 t.* [Works: In 2 vols.]. Moscow: Nauka Publ., 1993. (In Russian)

Shestov L. *Sochineniya: V 2 t.* [Works: In 2 vols.]. Tomsk: Vodolej Publ., 1996. (In Russian)

Shestov L. "Chto takoe russkij bol'shevizm" [What is Bolshevism], *Istoriya filosofii / History of Philosophy*, 2001, no. 8, pp. 97–121. (In Russian)

Ю.В. Клепикова

Историк или философ истории? Георгий Федотов о причинах революции и предназначении России

Юлия Валериевна Клепикова – аспирантка школы философии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: jklepikova@list.ru

В данной работе произведен анализ статей Георгия Федотова, опубликованных в период 1918–1930 гг., дающих представление о философско-исторической концепции Федотова, ее генезисе и особенностях формирования; осуществлена попытка проследить трансформацию научных интересов Федотова от истории к политической публицистике и философии истории – эволюцию мыслителя, оказавшегося в ряду русских интеллектуалов, которые прошли путь от «материализма к идеализму», а впоследствии и к религиозной философии. В статье уделено внимание работам отечественных и зарубежных исследователей творчества Федотова-мыслителя. Обсуждаются представления Федотова о предназначении России, ее месте в историческом процессе; ставится вопрос о возможности рассмотрения интеллектуальной эволюции Георгия Федотова в историко-философском контексте, расширяющем традиционный биографический подход в рамках сложившегося отечественного дискурса о творчестве мыслителя.

Ключевые слова: Георгий Федотов, философская публицистика, философско-историческая концепция, Россия, общество, эмиграция

1. Источники философского мышления и творчества

Г.П. Федотов может быть справедливо отнесен к плеяде мыслителей русского Серебряного века, представленных именами князей С.Н. Трубецкого и Е.Н. Трубецкого, о. Павла Флоренского, В.Ф. Эрн, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева. Все они, в той или иной степени, стали преемниками религиозно-философской традиции, заложенной И.В. Киреевским и А.С. Хомяковым, мысль которых явилась попыткой опровержения немецкого типа философствования с опорой на сочинения Отцов Восточной Церкви. В этом опыте толкования истории и христианской традиции [Лосский, 2018, с. 447] увлечение русского общества немецким идеализмом Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля было отчасти уже пережито¹. Однако систематически

¹ Не стоит забывать, что русская власть вообще опасливо относилось к свободной мысли. Напомним показательный эпизод из истории русской философии, когда Галича вынудили оставить университет (1821 г.), ибо он предпочитал безбожника Канта Христу, а Шеллинга – Святому духу [Setschkareff, 1939].

развить на философской почве христианское мировоззрение, окрашенное в национально-культурные тона, удалось не славянофилам, а В.С. Соловьеву, первым в России создавшему систему религиозной метафизики, этики и философии истории. Решаемый Соловьевым вопрос о культурной общности России и Европы, христианском универсализме и национальной идентичности стал идейным источником для историософских построений его духовных наследников – авторов русского религиозно-философского ренессанса, многие из которых, как и Федотов, после революции оказались в эмиграции. Философско-историческая концепция религиозного мыслителя Соловьева послужила импульсом для разработки центрального историософского сюжета в обсуждении исторической роли России и пути ее цивилизационного развития [Жукова, 2014, с. 41–63]. Собственно, к этой традиции отечественной философии истории, восходящей к Соловьеву, а через него – к славянофилам, Чаадаеву, Пушкину и Карамзину, в большом времени интеллектуальной культуры России примыкает и Георгий Федотов.

Представляется, что, находясь в гуще трагических событий века, Федотов в своих работах 1918–1930 гг., посвященных русской революции, духовной и политической истории России, формирующих взгляд на прошлое и текущую современность, выстраивает религиозно-философскую концепцию истории, полагаясь в теоретических построениях, в том числе на первого философа истории – Блаженного Августина, историческое видение которого также во многом связано с ощущением слома эпохи – падением Рима. Перефразируя слова самого Федотова по поводу бл. Августина в его работе «Письма бл. Августина», о пути становления Федотова как философа истории можно сказать: «он растет на наших глазах. Что вчера было для него еще большим вопросом, сегодня принимает определенную формулу» [Федотов, 1996, с. 54]².

Федотов, как отмечено А. Менем, предпринимает успешные попытки анализа двух революций – Великой французской революции и Революции 1917 года в России, одним из первых объясняя, что Французская революция не была колыбелью свободы [Мень, 2018], и указывая, что только военный крах империи Наполеона спас от тоталитаризма XIX в. Европу. Л.А. Гаман [Гаман, 2006] уточняет, что Федотов воспринимал и трактовал революцию в России как событие длящееся. Именно это определяет отличие федотовских характеристик в отношении революции – Февраля и Октября, и затем и более позднюю оценку этих событий в России с середины и конца 1930-х гг.

Специально заметим, что воздействие русской религиозно-философской мысли на Г.П. Федотова в начале его творческого пути не очевидно. Лишь начиная с 1918 г. Федотов сближается с церковью, углубляются его христианские воззрения. До этого Федотов, являясь непосредственным участником революционных событий в России, тяготеет к лагерю леворадикальной интеллигенции и проходит свой особый путь духовной эволюции. Участь в Саратовской мужской гимназии, которую он позже с отличием закончил, Георгий Федотов черпает нигилистические идеи из современной ему публицистики, насыщенной нерелигиозным морализмом, подменяющим, как позже отметит С.Л. Франк в статье «Этика нигилизма», религию идеальных ценностей религией земных нужд [Франк, 1990, с. 219]. Так, Федотов, увлеченный социальными теориями, в 1904 г. поступает в Петербургский технологический институт, ведет пропагандистскую деятельность в рядах социал-демократов и является, подобно Бердяеву, Булгакову и Струве, горячим сторонником марксизма. Несмотря на арест в 1905 г., летом 1906 г. Федотов становится членом

² По всей видимости, опыт интеллектуальной и духовной трансформации величайшего мыслителя христианского мира оказался лично близок Федотову, испытывавшему похожий переход от неверия к вере.

комитета РСДРП в Саратове. Имея значительную поддержку от избирателей, он посредничает между Саратовской и Петербургской большевистскими организациями и подвергается повторному аресту, за которым следует высылка его в Германию на два года. Важно, что до ареста в августе 1906 г. Федотов подал прошение о переводе в университет на историко-филологический факультет [Антощенко, 2008, с. 157–168], куда ему удалось восстановиться после возвращения в Россию и зачесть семестры обучения в университетах Берлина и Йены. Подготовленная в этот период работа Федотова «“Исповедь” бл. Августина как источник для его биографии и для истории культуры» была высоко оценена в научных кругах. Однако его научная деятельность была прервана: краткосрочно арестованный в мае 1909 г., он летом 1910 г. подвергся обыскам. Находясь под постоянной угрозой новых арестов, он в 1911 г. выехал в Италию с соратницей Т.Ю. Дмитриевой.

Социальная справедливость – это центральная проблема, которой в 1905–1909 гг. занят молодой Федотов, считающий личным долгом осуществить вклад в искоренение социального неравенства. Говоря об этом периоде своей жизни в переписке с Т.Ю. Дмитриевой, Федотов сознается в озлобленности, присущей юному человеку. Завязавшиеся и продлившиеся более десяти лет дружеские отношения с единомышленницей, влюбленность, потребность самовысказывания в переписке становятся основанием для углубленного самоанализа и вдохновляют молодого Федотова на поиск правды не только социальной, но и духовной. Вошедшая в жизнь Федотова Татьяна Дмитриева, по существу, задала этот новый вектор духовного поиска будущего мыслителя. Рефлексия относительно взаимоотношений, сложившихся между молодыми людьми, отмечает А.В. Антощенко, стала первым шагом на пути выработки Георгием Федотовым собственного метода изучения истории. Его основу составила эмпатия [Антощенко, 2011, с. 297–308].

В письме от 4 мая 1918 к Дмитриевой Федотов, начиная понимать несостоятельность материализма, сообщает: «...я очень сблизился с церковью за время поста, но не вошел в нее и сохранил свою горькую свободу» [Федотов, 2008, с. 242–247]. В этом же году появляется статья Федотова «Лицо России» [Федотов, 1967]. Она исполнена покаяния перед Россией. Федотов пишет: «...вместе с Владимиром Печориным проклинали мы Россию, с Марксом ненавидели ее... умерла ли она? Все ли жива еще? Или может воскреснуть?» [там же]. В этой работе он делится ощущением эсхатологического конца, наступающего революционную Россию, – какой-то последней, как ему кажется, правды истории. «Верую во Христа грядущего, в новое христианство», – словно заклинание произносит Федотов. Современная исследовательница творчества Г.П. Федотова О.А. Жукова отмечает, что работа Федотова «Лицо России» впервые обнаруживает его культурфилософские идеи, демонстрируя расширение философской оптики автора [Жукова, 2017, с. 440]. Ключевым высказыванием Федотова можно считать слова: «Нам придется сочетать национальное дело с общечеловеческим. Мир нуждается в России. Сказать ли? Мир, может быть, не в состоянии жить без России» [Федотов, 1991, с. 46].

Переживая события революции, Федотов исполняется любви к родине, отказываясь от характерного для социальных радикалов и левой интеллигенции ее уничижения. Разочаровавшись в революционных идеалах, он все еще видит задачу в том, чтобы правдой социализма спасти мир, и отходит от «пролетарского интернационализма», осознав, что в исторической жизни народа творится высокая культура. Федотов призывает понять: позади нас не «история города Глупова, а трагическая история великой страны», которую предстоит написать заново [там же, с. 44].

Историческая истина, к установлению которой приступает Федотов со всей присущей мыслителю и профессиональному историку скрупулезностью, станет центральной темой его работ в эмиграции парижского периода, объединенных позднее в книгу «Судьба и грехи России» [Федотов, 1992].

Федотов не выпускает из сферы своего внимания ни одного фактора и значимого события, влияющего на общественные и политические процессы современной ему России, что, естественно, не остается незамеченным видными его современниками, формирующими общественную и идейную повестку дня. Ф.А. Степун отмечает отчужденность Федотова от людей «консервативно-православного склада» и зачастую с готовностью покровительственно выражает свою точку зрения на размышления Федотова, сочетающего православие с революционностью [Степун, 2017, с. 276]. Мысли и оценки Федотова явно не оставляют Степуна равнодушным, рассуждения Федотова вписываются Степуном в контекст собственных историко-философских размышлений, и порой кажется уместным обратиться к Ф.А. Степуну вопрос: найден ли им ключ к творчеству Федотова, насколько точно он понимает его мыслительные и духовные интенции? Не потерян ли этот ключ к прочтению поэта и философа Федотова, позволяющий прочитывать его с пользой [там же, с. 283]? По нашему мнению, ключом этим является восприятие, понимание и оценка присущего личности Федотова сочетания морального достоинства, требования нравственной и социальной правды, что становится для него вопрошанием исторической истины – своеобразной *научно-философской программой жизни*.

Большевистская революция прервала свободный расцвет духовной жизни эпохи Серебряного века и задала два противоположных вектора развития русской философии: в советской России – диалектический и исторический материализм, в то время как эмигрировавшие из России философы сосредоточились преимущественно на проблемах религиозной философии, обсуждая дальнейшую судьбу России – ее место и смысл существования в истории. Как и другие представители оригинальной школы русской религиозной философии, наделенные разносторонними талантами и обладавшие широкой гуманитарной и философской эрудицией, Г.П. Федотов был человеком энциклопедических знаний, подлинной образованности и разносторонних интересов, знатоком античной культуры. Федотов был хорошо знаком с работами немецких историков, курсы которых во время вынужденного отъезда он прослушал в университетах Европы, став восприимчивым к классическим образцам европейской интеллектуальной культуры. Немецких (И. Кант, К. Маркс, О. Шпенглер) и французских (Ж.-Ж. Руссо, А. Жюли, П. Абеляр) философов Федотов упоминает, обращается к ним в своих работах [Федотов, 2017, с. 6], [Федотов, 2004, с. 19], [Федотов, 1924].

Философская составляющая просматривается сразу в нескольких направлениях интеллектуальной эволюции Георгия Федотова. Это обстоятельство жизни и творчества одного из ведущих авторов русской эмиграции нашло отражение в современных биографических изданиях, представляющих его как религиозного мыслителя, основателя системы богословского образования, агиографа, историка, публициста христианско-социалистического направления, эссеиста, философа. Незаурядный литературный талант Федотова признавали его современники и единомышленники, отмечавшие его «литературное мастерство, тонкость и меткость суждений» (С.Л. Франк) [Кантор, 2006, с. 134].

Независимая позиция, бескомпромиссность в борьбе за истину, приведшая Федотова к конфликту с Правлением Свято-Сергиевского богословского института в Париже, едва не стоила ему профессорской должности в нелегкое время в эмиграции. О.А. Жукова, обращаясь к теме конфликта Федотова с руководством Свято-Сергиевского богословского института, отмечает: «Федотов оказался не чужд философско-политической публицистике, вызвав этим раздражение в эмигрантской интеллектуальной среде» [Жукова, 2017, с. 447]. Взгляды Федотова не совпадали с существующими в русской эмиграции идеологиями [Нижников, 2013, с. 47–53]. «Нравственно трезвый, независимо мыслящий» [Кантор, 2006, с. 141], он всю

жизнь был «вольнотруждающимся», так как независимо от времени, страны и города пребывания, занимаемой должности и мнения коллег служил истине, не угождая ни религиозным, ни политическим лидерам и соратникам, – писал о Федотове Франк [там же].

2. Метафизическое и историческое во взглядах Г.П. Федотова

Обращаясь к анализу эволюции взглядов Федотова на революционные события в России и России «пореволюционной», при рассмотрении позиций широкого круга его комментаторов мы все же воздержимся от констатации какого бы то ни было резкого поворота взглядов Федотова, в разное время отмечавшегося Ф.А. Степуном, М.В. Вишняком, А.В. Антощенко. Укажем только на изменения, отмеченные в себе самим Федотовым: первоначально он – юноша, «склонный к уединению», сочувствующий и сопереживающий революции, прочитывающий историю «как женщину»; затем – историк, прошедший испытание мистицизмом, но еще не философ. Лишь позже он по праву войдет в историю отечественной философской мысли как ярчайший ее представитель, благодаря работам, написанным уже в эмиграции.

Историософский вклад Георгия Федотова в первую очередь определяется тем, что он предложил, без преувеличения, альтернативный взгляд на причины, особенности и последствия Февральской и Октябрьской революций 1917 года. Федотов указал точку соприкосновения обеих революций как событий, обусловленных страшной силой «энергии стихийного обвала» [Федотов, 1991–1992, с. 134] русской государственности, и подчеркнул принципиальные сущностные различия двух революций: «Февраль не только не породил Октябрь... но в противостоянии ему нашел себя» [там же, с. 136]. Федотов предлагает искать ответы на вопросы о различиях этих двух революций не в материальной, но духовной сфере, «не в анализе политических событий и творящих их классов, а в сознании возглавляющих их групп» [там же, с. 135]. Для него, современника революций, обладающего профессиональными знаниями историка-медиевиста, очевидно: пропасть эта была настолько велика, что (при отсутствии классов буржуазии и пролетариата в европейском понимании) причины происшедшей социальной катастрофы следует искать и исследовать в области духа.

Эту мысль Федотов подтверждает в статье «Изучение России», где формулирует: «Самые отношения между общественными классами становятся понятны лишь на фоне духовной жизни общества» [там же, с. 123–126]. С его точки зрения, «есть два рода политически активных идей, одни коренятся в глубине народного самосознания, оформляют могучие инстинкты, дремлющие в массах. Другие приходят с книгой, как готовый товар, “made in Germany”» [Федотов, 1929, с. 347]. К идеям второго рода он относит теорию классовой борьбы, привнесенную в Россию. Описывая реально существовавшие в России того времени сословия (иногда именуемые им классами), Федотов дает их обстоятельную характеристику, выявляет их ментальные и статусные особенности среди возможных мотивов поведения их представителей – участников революционных событий.

Анализируя «трагедию интеллигенции» в своей одноименной программной работе, впервые опубликованной в Париже в 1926 г., корень расхождения между исторической властью России и ее интеллигенцией Федотов усматривает в том, что она (интеллигенция) «вышла на политический путь из дворянских усадеб и иерейских домов – без всякого политического опыта, без всякой связи с государственным делом и даже с русской действительностью» [там же, с. 325], и прямо обвиняет ее в анархизме и безбожии.

Другое коренное противоречие, существовавшее, по мнению Федотова, уже в отношении власти и народа, он усматривает в том, что «консервативный религиозно-политический народ (крестьянство) не был благонадежен социально» [там же, с. 339]. Империя в течение двух веков жила «под судороги крестьянских бунтов. Это был нормальный ритм русской жизни, к которому государственные люди привыкли» [там же]. Основная политическая проблема России, с точки зрения Федотова, выкристаллизовывалась постепенно, в ходе трансформации, а точнее, расщепления дворянства на бюрократию, армию, интеллигенцию. Буржуазии Федотов и вовсе отводит аморфную «страдательную» роль, исключая ее из российского революционного движения: «Есть один факт в истории русского революционного движения – поразительный и необъяснимый, если его рассматривать по западноевропейской схеме. В этом движении не участвует третье сословие, буржуазия» [там же, с. 331].

Описанная Федотовым сословная структура российского общества начала XX в., на наш взгляд, значительно более адекватно отражает истинный уклад общественных сил и позволяет анализировать ответственность каждого сословия за события 1917 г., по-другому расставить политические и исторические акценты.

Причины революции в России, по мнению Федотова, созревали постепенно, длительное время, без очевидного прогноза скорейшего обострения ситуации. К моменту двух русских революций, как пишет Федотов, дворянство уже не играло ключевой роли в происходящих переменах. Именно с дворянства он начинает свой анализ сословной структуры общества революционной эпохи, так как считает его «мозгом и волей страны, с начала века строящим судьбу России». Дворянству Федотов выносит свой очевидный вердикт: «Дворянин, переставший быть политической силой, не делается и силой хозяйственной» [там же, с. 135] и даже становится поставщиком лишних людей.

Федотов определяет два основных источника Октябрьской революции: изнуряющая Россия Первая мировая война и глубокая аморальность «людей Октября», откравших «все шлюзы низким страстям» [Федотов, 1991–1992] в абсолютизации чисто социальных ценностей. Катастрофу революции Федотов усматривает в том, что идеи государства и его реализации у интеллигенции и власти совершенно различны: брошенные интеллигенцией заранее революционные лозунги сталкиваются со смутными инстинктами народных масс, их радикализмом, не оправдывающимся безрелигиозной идеей марксизма – идеей, не апеллирующей к внутреннему существу человека. «Марксистская проповедь», по мнению Федотова, обернулась деморализацией масс. Недальновидность и моральную ошибку интеллигенции он вслед за Струве усматривает в отказе от ее просветительской миссии по отношению к народу. Федотов отмечает имморализм политиков, упавший на «благодатную почву» имморализма общества в России того времени. «Ренессанс культуры не сказался еще ничем в ее сердце...» [Федотов, 1929, с. 359]. Федотов различает политический дискурс февралюстов и октябристов: «Февралисты говорили о жертвах, о долге, о родине и свободе; октябристы – о прекращении войны, о грабежах, о классовой мести» [там же].

Как интеллеktуал и мыслитель, обладающий моральной чуткостью и глубоко осознающий роль культуры для развития общества, Г.П. Федотов, оценивая происходящее, предвидел и понимал суть сталинизма как логического продолжения Октября. «Печатью этого имморализма отмечен весь Октябрь и его дело – вплоть до последних трансформаций Сталина» [Федотов, 1991–1992, с. 136]. В то время как за побежденным Февралем, по мнению Федотова, стояли тени подвижников и героев, из века в век проливавших свою кровь за освобождение человека, «Октябрь предъявил свой счет издержек: десятки миллионов трупов и десятки лет нищеты» [там же, с. 134–137].

Одновременно с этим Федотов как философ-антрополог не преуменьшает «значения личной ответственности в истории», где роковая и, по его мнению, несводимая к типическим факторам и воздействию групп роль отведена царю Николаю и Ленину: «...первый спустил революцию, второй направил ее по своему пути» [Федотов, 1929, с. 359]. По сути, анализируя историю через дела и моральные поступки конкретных людей, Федотов вводит персоналистическое измерение истории, не выпуская из сферы внимания и общего движения «исторического».

Благородный патриотизм в сочетании с уникальной способностью и готовностью Федотова «видеть», как писал о нем Франк, и бесстрашно высказывать «горькую правду в интересах духовного отрезвления и нравственного самоисправления» [Кантор, 2006, с. 141] есть образец подвижнического служения истине и отечеству, понимаемый самим Федотовым как единственно возможный путь спасения человека и общества.

Особое восприятие исторического процесса обеспечивает Федотову возможность глубокого философского осмысления отечественной истории, которое отмечает в своих работах Ю.Г. Иваск. Уточняя эту оценку, правомерно подчеркнуть, что Федотов принадлежит к типу мыслителей, для которых конкретное историческое событие не существует обособленно, а находится в группе событий и многослойной связи их причинности: любое событие не считывается Федотовым отдельно, но всегда масштабируется в событие культуры, переносится в духовный план. Не будет ошибкой предположить, что здесь сказывается принцип усмотрения духовной вертикали – особой метафизической перспективы реальных событий, заимствованный Федотовым из исторической методологии изучения Средних веков – культуры религиозного традиционализма.

Уникальны методы исследования, используемые Федотовым, сочетающим интуитивное постижение национально-культурного бытия и беспристрастный анализ исторической и социальной реальности. Научно аргументированные суждения Федотова-историка, эмоциональность и емкость высказываний Федотова-публициста, с одной стороны, а с другой – позиция глубоко правдивой до самоотверженности нравственной личности автора книги «Судьба и грехи России» обеспечивают мыслителя необходимым инструментарием для создания его философски продуманных работ. В них он как исследователь «не должен знать, где истина, до самого конца своего исследования», но в итоге и ухватывает суть проблемы, и обретает способность давать напутствие в будущее, выстраивая модель истории в дальнейшем ее развитии. Как заметит Ф. Степун, в этом проявлялась особенность морально-философской позиции Федотова, парадоксально сочетающего православные убеждения с предельной социальной обеспокоенностью революционно настроенных интеллектуалов, «христианскую веру с духом и стилем культурного рассвета начала века» [Степун, 2017, с. 276].

Согласно Федотову, Россия должна вернуться к своему месторазвитию, стать не номинальным государством-империей, а культурной нацией. На этом пути развития она осуществит духовную правду. В статье «Три столицы», опубликованной в Париже еще в 1926 г., Федотов утверждает, что культура народа вырастает из религиозных корней: «...какие бы пышные побеги и плоды ни приносило славяно-русское или турано-русское дерево, оно пьет соки земли христианской, через восточно-греческие корни» [Федотов, 1991, с. 42]. Христианство, по мнению Федотова, утверждает цельность человеческой души и мира. Но главную ценность жизни, вне зависимости от конкретного исторического момента формирования и направленности своих взглядов, Федотов всегда видит в свободе.

Не тяготеющий к сложной дискурсивной разработке теоретических понятий, Федотов рассуждает о духовном пути отдельного человека, свободе и ее ценности,

определяющем значении свободы, которая приобретена вследствие особого исторического пути, пройденного Россией. Он уточняет онтологические основания исторических событий, выясняет причины, обеспечивающие или конституирующие социальный порядок. Так, Г.П. Федотов рассматривает путь формирования национального сознания в рамках Российского государства от Древней Руси до пореволюционной России, посвящая этому вопросу и проблемам российской государственности работы середины 1920 – начала 1940-х гг.

3. Г.П. Федотов о месте России в истории

«Будет ли существовать Россия?» – задается вопросом Федотов в статье, впервые опубликованной в 1929 г. в Париже. Осмысляя судьбу России в масштабе колоссальных исторических дистанций, уже в 1930 г. он подчеркивает в «Современных записках»: царь из дома Романовых, диктатор из отрезвевших большевиков или демократический вождь – должны будут вести страну по одному пути, если хотят слушать голос истории, «слушать землю и видеть землю, изучать ее», – и называет почвоведение самой современной наукой в России. Русские патриоты, утверждает Федотов, имеют основание с тревогой смотреть в будущее: «Быть может, революция еще не дала нам испить до дна чаши национального унижения» [Федотов, 1929, с. 410]. На этот раз вопрос ставится о том, будет ли существовать Россия как Империя, как государственный союз народов, или она вернется к исходному племенному единству в старомосковских границах Великороссии.

Во второй половине 1940-х Федотов говорит лишь о возможности сохранения России как духовного существа, как народа русского, а не государства. Опубликованные в Америке его работы посвящены в основном вопросам имперского прошлого России. Однако очередной «поворот» во взглядах философа обусловлен не отказом от собственных воззрений, а оценкой происходящего в конкретном историческом периоде: Федотов преимущественно негативно оценивал советскую действительность и, наблюдая схожесть тоталитарных государств – Германии и СССР, считал усиление влияния последнего на мировой арене опасным для судьбы человечества. Эволюция советского строя, по мнению Г.П. Федотова, шла в направлении удушения свободы, что было несовместимо с построением культуры.

Находясь в эмиграции с 1925 г., Федотов пребывал в неразрывной духовной связи с отечеством, переживая его духовную судьбу как собственную. Разрешение национальных и государственных проблем России, которую он, без преувеличения, воспринимал как вневременное государство, Федотов связывал с идеальной задачей утверждения России как «Республики Софии», как «Нового Града», зиждущегося на фундаменте свободы и христианской веры. На основании прочтения работ мыслителя можно с определенностью утверждать: Федотов был убежден в том, что Россия должна и может дать своего рода исторический образец мирного существования народов.

Философско-публицистические и исторические исследования Федотова являются основанием для построения его историософской концепции, в которой формулируется, на наш взгляд, теория познания истории и восприятия исторической реальности как реальности особого порядка – целостности культуры, неразложимой на материальные и духовные объекты. История в трактовке Федотова предстает как единство исторического предания, исторической традиции и исторической преемственности – многосложных форм истории и культуры в их динамике. Согласно Федотову, жизнь человека определена его духовной сущностью, вследствие чего историческое познание становится познанием духовного бытия человека в большом времени культурной истории.

«Верифицируемые» критической рефлексией мыслителя, оценки Федотова – философа истории – во многом были подтверждены самым бескомпромиссным судьей – временем. Значимость суждений Федотова о текущей современности, как и ценность его анализа национальной истории, связаны еще и с тем, что они были даны очевидцем – свидетелем и летописцем полной драматизма эпохи, в которой Россия как будто бы сорвалась со своего духовно-культурного пути, едва не потеряв место во всемирной истории. Однако такой вариант развития для России Федотов не рассматривал, предполагая, что возвращение российской нации в ее подлинное культурное бытие в мировую историю не только возможно, но и неизбежно.

Список литературы

- Антощенко, 2011 – Антощенко А.В. «Когда любишь, тогда понимаешь все»: предисловие к публикации // Диалог со временем: альманах интеллектуальной истории. 2011. Вып. 37. С. 297–308.
- Антощенко, 2008 – Антощенко А.В. Студенческие годы Г.П. Федотова: по новым документам // Всеобщая история и история культуры / Сост. Каганович Б.С., Корсакова Н.Л. СПб.: Лики России, 2008. С. 157–168.
- Гаман, 2006 – Гаман Л.А. Некоторые аспекты интерпретации Г.П. Федотовым русской революции 1917 года // Вестн. Томск. гос. педагог. ун-та. 2006. № 1. С. 69–75.
- Жукова, 2014 – Жукова О.А. Избранные работы по философии культуры. Культурный капитал. Русская культура и социальные практики современной России. М.: Согласие, 2014. 536 с.
- Жукова, 2017 – Жукова О.А. Философия русской культуры. Метафизическая перспектива человека и истории. М.: ООО Изд-во «Согласие», 2017. 624с.
- Кантор, 2006 – Кантор В.К. Философия национальной самокритики (письмо С.Л. Франка Г.П. Федотову) // Вопр. философии. 2006. № 3. С. 132–143.
- Лосский, 2018 – Лосский Н.О. История русской философии. СПб.: Азбука, 2018. 608 с.
- Мень, 2018 – Мень А. Мировая духовная культура. URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Men/_35.php (дата обращения: 19.12.2018).
- Нижников, 2013 – Нижников С.А. Формирование и развитие новоградской идеологии Г.П. Федотова // Пространство и время. 2013. № 2 (12). С. 47–53.
- Степун, 2017 – Степун Ф.А. Большевизм и христианская экзистенция. Избранные сочинения / Сост. В.К. Кантор. М.; СПб.: Центр гуманитар. инициатив, 2017. 896 с.
- Федотов, 1929 – Федотов Г. Революция идет // Современные записки. Общественно-политический и литературный журнал. XXXVIII. Париж, 1929. URL: http://www.odinblago.ru/revolucia_idet (дата обращения: 12.12.2018).
- Федотов, 1967 – Федотов Г.П. Лицо России. Сборник статей (1918–1931 гг.). Париж: YMCA-PRESS, 1967. 328 с.
- Федотов, 2017 – Федотов Г. Святые Древней Руси. М.: Ломоносовь, 2017. 232 с.
- Федотов, 1996 – Федотов Г.П. Письма бл. Августина // Федотов Г.П. Собр. соч.: в 12 т. Т. 1 / Примеч. С.С. Бычкова. М.: Мартис, 1996. С. 51–79.
- Федотов, 2004 – Федотов Г.П. Статьи американского периода // Федотов Г.П. Собр. соч.: в 12 т. Т. 9 / Примеч. С.С. Бычкова. М.: Мартис, 2004. 383 с.
- Федотов, 2008 – Письма Г.П. Федотова и письма различных лиц к нему. Документы // Федотов Г.П. Собр. соч.: в 12 т. Т. 12. М.: Тэтис Паблишн, 2008. 504 с.
- Федотов, 1991–1992 – Федотов Г.П. Судьба и грехи России: избранные статьи по философии русской истории и культуры: в 2 т. / Сост. В.Ф. Бойков. СПб.: София, 1991–1992.
- Федотов, 1992 – Федотов Г.П. Судьба Империй // Федотов Г.П. Судьба и грехи России: избранные статьи по философии русской истории и культуры: в 2 т. Т. 2 / Сост. В.Ф. Бойков. СПб.: София, 1992. С. 305–327.
- Федотов, 1991 – Федотов Г.П. Три Столицы // Федотов Г.П. Судьба и грехи России: избранные статьи по философии русской истории и культуры: в 2 т. Т. 1 / Сост. В.Ф. Бойков. СПб., 1991. С. 49–64.
- Федотов, 1924 – Федотов Г.П. Абелья // Федотов Г.П. Пб.: Брокгауз – Ефрон, 1924. 157 с.
- Франк, 1990 – Франк С.Л. Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Франк С.Л. Философия и жизнь. СПб.: Д.Е. Жуковский, 1910. С. 218–259 (переизд.: Франк С.Л. Соч., М., 1990).

Luks, 1989 – Luks L. *Intelligencija und Revolution. Geschichte eines siegreichen Scheiterns* // *Historische Zeitschrift*. 1989. Bd. 249. S. 265–294.

Setschkareff, 1939 – *Setschkareff W. Schellings Einfluss in der russischen Literatur der 20er und 30er Jahre des XIX. Jahrhunderts*. Leipzig: Harrassowitz, 1939. 106 S.

Historian or Philosopher of History? George Fedotov about the Causes of Revolution and Mission of Russia

Julia V. Klepikova

National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: jklepikova@list.ru

The paper analyzes the articles of George Fedotov published during 1918–1930 years, giving a presentation of philosophical and historical concept, its genesis and formation peculiarities; the author makes the attempt to trace scientific interest transformation path of Fedotov from historian to the political publicist and philosopher of history. The paper deals with the path of the philosopher, who appeared to be among Russian intellectuals who gone “from materialism to idealism”, and then to religious thought; the author explores the works of native and foreign researchers of Fedotov. This paper also discusses the views of George Fedotov concerning the mission of Russia and its place in historical process. The paper raises the question about opportunity to consider intellectual evolution of George Fedotov in historical and philosophical context expanding traditional biographical approach in frames of the existing discourse on his work.

Keywords: George Fedotov, philosophical essays, philosophical and historical concept, Russia, society, emigration

References

Antoshchenko A.V. «Kogda lyubish’, togda ponimaesh’ vse»: (predislovie k publikatsii) [“When You Love, then You Understand Everything”: the Preface to the Publication], *Dialog so vremenem: al'manakh intellektual'noi istorii* [Dialogue with Time: the Anthology of Intellectual History], 2011, vol. 37, pp. 297–308. (In Russian)

Antoshchenko A.V. *Studencheskie gody G.P. Fedotova: po novym dokumentam* [Student Years of G.P. Fedotov: based on New Documents], *Vseobshchaya istoriya i istoriya kul'tury* [General History and Cultural History], ed. by B.S. Kaganovich, N.L. Korsakova. St.-Petersburg: Liki Rossii Publ., 2008, pp. 157–168. (In Russian)

Gaman L.A. *Nekotorye aspekty interpretatsii G.P. Fedotovym russkoi revolyutsii 1917 goda* [Some Aspects of the Interpretation by G.P. Fedotov of the Russian Revolution of 1917 year], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* [Bulletin of Tomsk State Pedagogical University], 2006, no. 1, pp. 69–75. (in Russian)

Fedotov G. *Revolyuetsiya idet* [The Revolution Is Coming], *Sovremennyye zapiski* [Contemporary Annals], vol. XXXVIII. Paris, 1929. Available at: http://www.odinblago.ru/revolucia_idet (accessed 12.12.2018). (In Russian)

Fedotov G.P. *Litso Rossii. Sbornik statei (1918–1931)* [The Face of Russia. Collection of Articles (1918–1931)]. Paris: YMCA-PRESS, 1967. 328 p. (In Russian)

Fedotov G. *Svyatye Drevnei Rusi* [Saints of Ancient Russia]. Moscow: Lomonosov Publ., 2017. 232 p. (In Russian)

Fedotov G.P. *Pis'ma bl. Avgustina* [Letters of St. Augustine]. In: Fedotov G.P. *Sobranie sochinenii v 12 t.* [Collected Works, in 12 vol.], vol. 1, notes by S.S. Bychkov. Moscow: Martis Publ., 1996, pp. 51–79. (In Russian)

Fedotov G.P. *Abelard*. St.-Petersburg: Brokgauz-Efron Publ., 1924. 157 p. (In Russian)

Fedotov G.P. *Stat'i amerikanskogo perioda* [Articles of the American Period]. In: Fedotov G.P. *Sobranie sochinenii v 12 t.* [Collected Works, in 12 vol.], vol. 9, notes by S.S. Bychkov. Moscow: Martis Publ., 2004. 383 p. (In Russian)

Fedotov G.P. *Sud'ba i grekhi Rossii: izbrannye stat'i po filosofii russkoi istorii i kul'tury*, v 2 t. [The Fate and Sins of Russia. Selected Articles on the Philosophy of Russian History and Culture], in 2 vol. St.-Petersburg: Sofia Publ., 1991–1992. (In Russian)

Fedotov G.P. *Sud'ba Imperii* [The Fate of Empires]. In: Fedotov G.P. *Sud'ba i grekhi Rossii: izbrannye stat'i po filosofii russkoi istorii i kul'tury*, v 2 t. T. 2 [The Fate and Sins of Russia. Selected Articles on the Philosophy of Russian History and Culture] in 2 vol., vol. 2. St.-Petersburg: Sofia Publ., 1992, pp. 305–327. (In Russian)

Fedotov G.P. *Tri Stolitsy* [Three Capitals]. In: Fedotov G.P. *Sud'ba i grekhi Rossii: izbrannye stat'i po filosofii russkoi istorii i kul'tury*, v 2 t. T. 1 [The Fate and Sins of Russia. Selected Articles on the Philosophy of Russian History and Culture], in 2 vol., vol. 1. St.-Petersburg: Sofia Publ., 1991, pp. 49–64. (In Russian)

Frank S.L. *Etika nigilizma* (K kharakteristike nravstvennogo mirovozzreniya russkoi intelligentsii) [Ethics of Nihilism (On the Characteristics of the Moral Worldview of the Russian Intellectuals)]. In: Frank S.L. *Filosofiya i zhizn'* [Philosophy and Life]. St.-Petersburg: D.E. Zhukovsky Publ., 1910, pp. 218–259 (reprint: Frank S.L. Works. Moscow: 1990). (In Russian)

Kantor V.K. *Filosofiya natsional'noi samokritiki* (pis'mo S.L. Franka G.P. Fedotovu) [The Philosophy of National Self-Criticism (Letter from S.L. Frank to G.P. Fedotov)]. *Voprosy filosofii*, 2006, no. 3, pp. 132–143. (In Russian)

Losskii N.O. *Istoriya russkoi filosofii* [The History of Russian Philosophy]. St.-Petersburg: Azbuka Publ., 2018. 608 p. (In Russian)

Luks L. *Intelligencija und Revolution. Geschichte eines siegreichen Scheiterns*, *Historische Zeitschrift*, 1989, Bd. 249, pp. 265–294. (In German)

Men' A. *Mirovaya dukhovnaya kul'tura* [World Spiritual Culture]. Available at: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Men/_35.php (accessed 19.12.2018). (In Russian)

Nizhnikov S.A. *Formirovanie i razvitie novogradskoi ideologii G.P. Fedotova* [Formation and Development of the Novograd's Ideology of G.P. Fedotov], *Prostranstvo i vremya* [Space and Time], 2013, no. 2 (12), pp. 47–53. (In Russian)

Pis'ma G.P. Fedotova i pis'ma razlichnykh lits k nemu. *Dokumenty* [Letters of G. P. Fedotov and Letters of Various Persons to Him. Documents]. In: Fedotov G. *Sobranie sochinenii v 12 t.* [Collected Works, in 12 vol.], vol. 12. Moscow: Tethis Publishn Publ., 2008. 504 p. (In Russian)

Setschkareff W. *Schellings Einfluss in der russischen Literatur der 20er und 30er Jahre des XIX. Jahrhunderts*. Leipzig: Harrassowitz, 1939. 106 s.

Stepun F.A. *Bol'shevizm i khristianskaya ekzistentsiya. Izbrannye sochineniya* [Bolshevism and Christian Existence. Selected Works], ed. by V.K. Kantor. Moscow; St.-Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2017. 896 p. (In Russian)

Zhukova O.A. *Filosofiya russkoi kul'tury. Metafizicheskaya perspektiva cheloveka i istorii* [The Philosophy of Russian Culture. Metaphysical Perspective of Man and History]. Moscow: Soglasie Publ., 2017. 624 p. (In Russian)

Zhukova O.A. *Izbrannye raboty po filosofii kul'tury. Kul'turnyi kapital. Russkaya kul'tura i sotsial'nye praktiki sovremennoi Rossii* [Selected Works on the Philosophy of Culture. Cultural Capital. Russian Culture and Social Practices of Modern Russia]. Moscow: Soglasie Publ., 2014. 536 p. (In Russian)

Я.Э. Мановас

«Я есть другое» (Хайдеггер и Федье)

Мановас Янина Эдуардовна – аспирантка сектора истории западной философии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: yanina-manovas@yandex.ru

В статье делается попытка проследить не всегда явную взаимосвязь мыслей, высказанных в эссе Ф. Федье «Голос друга», с философией Хайдеггера. Феномен дружбы рассматривается в контексте вопроса о бытии. Природа «я» – двойная, двоичность – его измерение, оно всегда в различении между «мною» и мной, оно в себе другое себе. Есть два вида рефлексивности: эгоцентрическая, направленная к себе как безусловному центру, и неэгоцентрическая, направленная к тому, что за пределами сферы эго, к *другому* в нас. В голосе друга слышен голос *другого* всему, которое говорит себя в нас; через другое всему, которое в нас, мы слышим другое в голосе друга. Мы совпадаем с собой, насколько способны слышать этот голос.

Ключевые слова: друг, дружба, другое, свое, бытие, голос, слышание, свобода

Книга Франсуа Федье «Голос друга» является, собственно, приглашением к чтению Хайдеггера. Это не попытка объяснить, «что написано у Хайдеггера», а создание контекста, в котором становится видна воронка, втягивающая в основной хайдеггеровский вопрос. Она может быть вполне понята только из причастности этому вопросу, пространству этого вопроса. Она освещает подступы к тому, что только и способно осветить ее. Ее задача – подвести к пониманию того, что сделает ее понятной. Она – указание на то, что в ней самой *не* раскрывается. Она не «раскрывает» тему, а к ней отсылает.

Эта книга – не столько «комментарий к...», сколько иносказание слов Хайдеггера из «Бытия и времени»: «Слышание конституирует даже первичную и собственную открытость присутствия для его самого своего умения быть в качестве слышания голоса друга, которого всякое присутствие носит с собой» [Хайдеггер, 1997, с. 163].

Рассматривать феномен дружбы в свете этих слов Хайдеггера – значит выйти за пределы ее чисто антропологического аспекта. Федье неявно выходит за эти пределы. Насколько он за них выходит, в книге напрямую не показано и очевидным становится только из хайдеггеровского контекста, к которому она отсылает.

Почему опыт подлинной дружбы настолько необыден, откуда его освобождающая сила? Что каждого из друзей «голос друга призывает достичь себя самого»

[Федье, 2010, с. 35], что «призыв друга необходим, чтобы мы вновь пришли к единству с собой» [там же, с. 38], – загадочно ясно и одновременно темно. Что значит «себя», «с собой»? Хайдеггер связывает «друга, которого всякое присутствие носит с собой», и «самое свое умение быть».

Все это как-то непосредственно – хотя и смутно – понятно. И непосредственность, и смутность этой понятности неслучайны. Здесь вступает в игру то, что всегда как-то уже понято («себя»), но (или: и именно потому) остается за кадром понимания. Что значит быть собой – непосредственно и смутно понятно, понято, но эта понятность сама не попадает в поле зрения, она как нечто уже состоявшееся, как нечто само собой разумеющееся отодвинуто в тень.

Это неопределимая определенность, которая многое определяет. Мы отличаем «быть собой» от «не быть собой». «Я не могу здесь быть собой» – это очень определенно почувствуешь, не определяя, что значит «быть собой». «Я хочу быть собой» – как потребность во вдохе, вдох просто нужен, без определения, что такое дыхание и зачем оно. Дышащему нужен вдох, иначе его *не будет*. «Быть собой» – нужно как воздух, ведь иначе – «не быть собой» – не быть, небытие, без определения, что такое «собой» и «бытие».

Здесь речь идет не об эготических определенностях «проекта самого себя» (они подвижны, непостоянны), а о том, что значит «собой» само по себе и как оно связано с бытием.

Их роднит латентная понятность, имплицитная определенность. По Хайдеггеру («Бытие и время») [Хайдеггер, 1997, с. 12], мы всегда уже как-то понимаем, что такое бытие, но это понимание имплицитное и обычно не эксплицируемое. «Собой» так же определенно понятно в своей смутной неопределимости (отсюда обычная человеческая потребность «определиться»)...

«Бытие собой» Федье понимает не в эгоцентрическом смысле: «“Наше” существо не ограничивается тесной сферой эго, но изначально выходит за ее пределы. В этом “за пределами” и располагается место друга» [Федье, 2010, с. 69–70]. Обратим внимание на кавычки при слове «наше». То, что выходит за пределы эго, – наше *и* не наше. Если выход за пределы эго – изначален, то «наше» существо изначально двойственно.

Федье говорит о двойной природе «я» и о двух видах рефлексивности. Первая, эгоцентрическая, – обращение «я» на себя, к себе как безусловному и «окончательному» центру. Другая рефлексивность, неэгоцентрическая, «изначально располагается где-то в стороне от этой локализации, точнее, она удерживается вне вовлеченности в это непрерывное движение к “окончательности” центра. Эта другая рефлексивность дает, таким образом, место для совпадения совсем иного рода, чем совпадение “меня” с самим собой» [там же, с. 61].

Природа «я» – двойная, двоичность – его измерение, оно всегда в различии между «мною» и мной, оно в себе другое себе. Федье цитирует труднопереводимые слова Артюра Рембо «Je est un autre». Я есть *другое*. И это другое «не другое, чем я, а другое, чем все вообще на свете». Здесь Федье почти цитирует Хайдеггера, но не «Бытие и время», а поздний текст «К вопросу о бытии»: «Человек держит свободным место для другого сущему» [Heidegger, 1976, S. 419]. Это другое сущему – бытие и ничто как другое лицо бытия, так как бытие – ничто из сущего. «Человек – держатель места ничто» [ibid., S. 419]. Где это место ничто и как человек его держит?

Вернемся к Федье: «Ибо неповторимость этого голоса в том, что его колебания, приходя из пустоты воистину необычайной, которая заключает в себе все мое истинное “я”, вызывают резонанс в той же пустоте, заключенной в сердце другого человека» [Федье, 2010, с. 70]. Вводит в заблуждение конвенциональная метафора, выражение «в сердце»: как будто это две пустые камеры, в них две пустоты, и эти

две пустоты друг с другом общаются. Эта пустота (ничто как другое всему) – не то, что где-то «внутри», она скорее то, во что общающиеся в-пущены, она не вакуум, а в-пускающий простор, отпускающий на свободу. (К вопросу о том, где эта пустота, мы вернемся.)

Это другое всему есть *свое* [там же, с. 67]. Свое не в смысле индивидуального, частного, так же как «я» не в эгоцентрическом смысле. Свое здесь в смысле свободы. На русском «свое» и «свобода» однокоренные слова. Федье об этом не пишет, но он пишет о другой связи: frei – Freund, free – friend. В единый узел связаны: свое (другое всему существу), свобода (ты в своей сути), друг как другой, открывающий мне мое другое (мое свое как мое другое) и открываемый мне моим другим. И это другое – свое обоим, свое в смысле совпадения со своим существом, которое есть держание свободным места для другого всему. Слышать голос, говорящий из пустоты, другой всему можешь в той мере, в какой держится открытым место для другого всему.

Я являюсь собой в той мере, в какой способен слышать голос другого/Другого всему. Насколько я могу слышать Другое в себе, я могу узнать это свое в другом (расслышать свою свободу в другом). Другое всему – бытие и ничто как его завеса.

Воронка вопроса о бытии втягивает в себя все сущее, приводит его в движение, сдвигая все с пазов. Тогда всякое решение о том, что есть сущее (т. е. в чем его бытие) – *под вопросом* о бытии. «Что есть сущее?» – вопрос о сущем. Всякий ответ, «закрывающий» вопрос, располагается в открытом пространстве возможных ответов. Эта открытость вопроса, допускающая ответы, – *просвет* бытия. Вопрос о бытии – вопрос о самом этом просвете. Не «что он такое»: он не «что», а пространство всякого «что», не конфигурация, а возможность конфигураций, не рисунок, а возможность рисунков, набросков. Всякий ответ на вопрос «что есть сущее» – *под вопросом* о бытии, всякая объясненность сущего под вопросом, под ударом необъясненности бытия и этим ударом всегда заранее подорвана. Провал другого всему делает все объяснения всего, «всеобщие теории всего» неокончательными, ведь кроме «всего» *есть* другое всему. Это другое не дает замкнуть и запечатать все окончательным объяснением, печатью «что», оно возвращает *к себе*, в просвет необъясненности.

Свобода – причастность вопросу о бытии, другому, сдвигающему все с пазов, снимающему с якоря. Она смещенность в простор, в пустоту как полноту простора. Так у Хайдеггера: «Пустота есть... собственно полнота еще-не-решенного, ждущего решения, бездонное...» [Heidegger, 1989, S. 382].

«Быть свободным – дело двоичности» [Федье, 2010, с. 76]. В человеке кроме это и его проектов *есть* этот просвет исходной возможности, не той или иной возможности, а *самой своей* бытийной возможности – бытия-просветом (Da-sein), в котором его существо словно снято с якорей. Это *другое* человека, другое в человеке, бытие-(просветом)-вот, бытие местом другого всему.

Вопрос Хайдеггера «Как нам самим *быть*, если мы не есть мы *сами*?» [Heidegger, 1989, S. 50], в котором выделены курсивом *быть* и *сами*, связывает в один узел бытие и самость, они вместе под вопросом. Самость в человеке – то, что дает место-пристанище другому всему. Она определяется из этого отношения к другому всему. Двоичность человеческого существа в том, что человек – сущее среди сущего (и принадлежит бытию, как всякое сущее) и, кроме того, он – держатель места бытия, страж открытого просвета вопроса о бытии [ibid., S. 500].

Свобода – дело двоичности, т. е. причастности человека как сущего человеку как вместителю бытия, открытости вопроса о бытии. Несвобода есть закрываться от этого другого в себе. Быть собой (не в эгоцентрическом смысле) – значит не терять коммуникации с этим опасным и спасительным другим в себе, который

не отождествим ни с каким сущим и потому подрывает всякое мое эгоцентрическое самоотождествление, безусловно отказывает в безусловности всем моим проектам себя и всеобщим схемам всего (если *есть* другое всему, то всеобщая схема охватывает не все).

«Если мы не есть мы *сами*» – если мы закрыли или нам закрыт доступ к другому всему в себе, к своему настоящему существу. «Как нам самим *быть*» – ведь мы не есть, когда мы не есть мы сами.

В голосе друга слышен голос *другого всему*, которое выговаривает себя в нас; через другое всему, которое в нас, мы слышим другое в голосе друга. Это другое – третье, в котором общаемся мы оба. Это не пустота, которая в сердце, где-то внутри, а стихия общения. Единство друг с другом через другое всему – самое прочное. Единства, которые через то, что внутри *всего*, – идеологические, культурные и т. д. – объединяют условно и одновременно разобщают, так как всякое такое единство существует за счет розни по отношению к другому единству.

Единство через *другое всему* – через причастность *вопросу*, не обязательно явно поставленному, через разделение открытости, неокончателности как человеческой ситуации. Утверждение (постулат, ответ, закрывающий вопрос) имеет своим коррелятом отрицание; всякой позиции (внутри *всего*, внутри сущего) соответствует негация, оппозиция. Причастность другому всему – исходная *ситуация* человека. Позиции, занимаемые им внутри сущего, – вторичны по отношению к ней.

Итак, мы слышим другого через другое в себе и другое в себе через другого. Мы совпадаем с собой, насколько способны слышать этот голос. Это неэгоцентрическое совпадение с собой, *другая рефлексивность*, совпадение со своей свободой.

Друзья внимают другому друг *сквозь* друга («сквозь» позволяет избежать вводящего в заблуждение «в»). Один для другого окно, просвет в другое. Друзья внимают друг *сквозь* друга другому, и оба вмещены сквозным просветом внимания. Человек человеку – кто? «Кто» неопределимо, всякое определение будет чтойностью. Человек *может* стать другому брешью в стене, проемом в открытое, «сквозняком трансценденции», *собой* являя ему *его* настоящее существо, с которым он может быть незнаком, из которого выпал в самоискажение, которое стерто из памяти и ему в себе неузнаваемо. Внимать этому в другом – и не все ли равно, в ком этот просвет, через кого он виден и светит, если он виден мне через другого – светит в меня через другого – он открыт и мне (значит, и «во» мне), значит, и я в него впущен. Друг мне дверь в меня другого, в другое во мне. Дверь из «меня» эгоцентрического (эгоцентрически определенного своим проектом себя) в меня как открытость *другому всему*.

Может ли другой закрыть эту дверь? Он может стать мне тюремной дверью, если той же дверью закрыт от себя. Если человек видел только закрытые двери, он не знает, что они двери и что они открываются. Кто-то должен показать открытость *собой*, тогда узнаешь ее в себе. Кто-то должен стать дверью. Это не проекция себя на другого, а узнавание другой возможности себя в другом через узнавание в нем *другого всему*. Это и не обратная проекция другого на себя (как «примеряют» понравившийся образ). Здесь вообще речь не о «я и другой», а о «я и *другое*». Это не антропология, здесь речь идет о нечеловеческом в человеке.

Почему у Федье (и Хайдеггера) говорится именно о слышании? Здесь дело не в предпочтении именно этой «сенсорной модальности». Слышно *неочевидное*. Сущее отождествляется с видимым (так «феномен» – то, что светится), явным. У Федье «наипервейшая открытость», «первая открытость устанавливается слухом», человеческое существо готово «слушать кого-то... о том, что касается его в первую очередь» [Федье, 2010, с. 65]. Слух открывает *первое*, *principium*, архэ, начало. *Первая философия* у Аристотеля – то, что потом назовут метафизикой и онтологией. «Первая открытость» – открытость бытия и открытость человека бытию.

Слышание заглушается «предварительным пониманием», потому что оно должно расслышать другого меня, не того, которого я знаю, а того, который «момент за моментом должен уметь *быть* постоянно новым образом» [там же, с. 61]. То есть уметь быть так, чтобы своим бытием держать открытым просвет другого всему, держать его возобновляемым усилием («момент за моментом»), не соскальзывая в колею «предварительного понимания», готовых мнений, «фиксированных истолкований» мира. Уметь быть так, чтобы *мочь бытие*, взять на себя бытие-просветом другого всему.

О чем Федье демонстративно умалчивает: в «Бытии и времени» голос *другого* всему в человеке – голос совести. Федье не цитирует главы о совести (он на них намекает, иногда он на грани цитаты, тайным жестом к ним отсылая [там же, с. 37 и 61]), он *обходит* их молчанием: ходит речью вокруг них, речью храня о них молчание, речью, которая не говорит о них, говоря об их неприступности. «Голос друга» – приближение к «Бытию и времени» издалека, и задача здесь не столько приближение, сколько демонстрация удаленности. Хайдеггер далеко, может быть, единственный способ приближения к нему – увидеть, насколько он далеко, и развернуть эту дистанцию. Хайдеггер как будто не приближается, а удаляется в меру приближения к нему. Приближающийся все яснее видит расстояние. Федье демонстрирует эту отделенность и отдельность Хайдеггера этой зоной умолчания, тишины между своим текстом и «Бытием и временем», не позволяя себе просто «излагать» его. Потому что «Бытие и время» – не информация, которую можно изложить и принять к сведению. Оно голос другого способа быть.

Список литературы

Федье, 2010 – Федье Ф. Голос друга / Пер. с фр. О.А. Седаковой. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. 80 с.

Хайдеггер, 1997 – Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.

Heidegger, 1989 – Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis) // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 65 / Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1989. 510 S.

Heidegger, 1976 – Heidegger M. Zur Seinsfrage // Heidegger M. Wegmarken. Gesamtausgabe. Bd. 9 / Hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1976. S. 385–426.

“I am the Other” (M. Heidegger and F. Fedier)

Yanina E. Manovas

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

The article attempts to reveal the implicit connections between the ideas of F. Fedier's essay “A friend's voice” and Heidegger's philosophy. The phenomenon of friendship is interpreted in the context of the question of being. The nature of the self is double; duplicity is its dimension, it always exists in the process of discerning between “me” and me. There are two kinds of reflexivity: egocentric and non-egocentric. Egocentric reflexivity is directed to the ego as an absolute center. Non-egocentric reflexivity is beyond ego's sphere and is directed to the Other of everything (the being). In the friend's voice we can hear the voice of the Other of everything that articulates itself in ourselves; the Other of everything, that is present in ourselves, makes it possible for us to hear it in the friend's voice.

Keywords: friend, friendship, other, own, being, voice, hearing, freedom

References

Fedier F. *Golos druga* [Friend's Voice], transl. by O. Sedakova. St. Petersburg: Izdatelstvo Ivana Limbacha Publ., 2010. 80 p. (In Russian)

Heidegger M. *Bytiye i vremya* [Being and Time], transl. by V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997. 452 p. (In Russian)

Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). In: Heidegger M. *Gesamtausgabe*, Bd. 65, hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1989. 510 S.

Heidegger M. Zur Seinsfrage. In: Heidegger M. *Gesamtausgabe*. Bd. 9, Wegmarken, hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1976. S. 385–426.

С.А. Гашков

Мишель Фуко и Клод Лефор: к постклассической философии истории

Гашков Сергей Александрович – кандидат философских наук, PhD in Philosophy (Университет Пуатье, Франция), доцент кафедры теоретической и прикладной лингвистики. Балтийский государственный технический университет «Военмех» им. Д.Ф. Устинова. Российская Федерация, 196005, г. Санкт-Петербург, ул. 1-я Красноармейская, д. 7; e-mail sgachkov@hotmail.com

Французских философов Мишеля Фуко (1926–1984) и Клода Лефора (1924–2010) называют «историками настоящего». История для них – это прежде всего история идей, история мышления, а настоящее – следствие исторической реализации мышления в функционировании общественных институтов и практик. Как философы истории они рассматриваются исследователями сравнительно редко, поскольку их ранние историософские проекты («археология» Фуко и феноменологический неомарксизм Лефора) являются незаконченными и остаются в тени их последующей философии, в частности исследований проблемы власти. В статье показано, что эти историософские проекты обладают самостоятельной историко-философской ценностью, образуя своеобразный контекст для сравнительного изучения данных философов. Автор уточняет смысл и значение ряда основных концептов «ранней» философии Фуко и Лефора в свете возможности постклассической философии истории.

Ключевые слова: французская философия, постклассическая философия истории, историософская герменевтика, историческая реальность, Мишель Фуко, Клод Лефор

Мы выбрали двух непохожих философов: Мишеля Фуко и Клода Лефора, руководствуясь преимущественно тем соображением, что оба автора, каждый по-своему, создают философский способ анализировать историю «изнутри». Уместно было бы вспомнить слова Э. Балибара о Фуко: это был философ, не философствующий «об» истории, а философствующий «в» истории [см. Valibar, 1997, p. 300]. Те же слова можно отнести и к Лефору. Новизна подхода к истории этих философов видится в их стремлении анализировать частные феномены исторической реальности, а не создавать глобальные историософские концепты.

О схожести методов философского анализа истории у Фуко и Лефора справедливо говорит, например, известный американский исследователь французской философии Бернанд Флинн: «Лефор не выстраивает топологии всех возможных обществ. Скорее, как Фуко, он говорит об “истории настоящего”» [Flynn, 2005, p. 100]. Итак, речь идет об истории настоящего. В философии истории Фуко или Лефора

не следует искать обычной философской рефлексии над историческими фактами и периодами в стремлении придать им смысл и упорядочить их. Философы используют неклассические методы работы с историей.

Какова общая философская методологическая база для сравнения Фуко и Лефора? Недостаточно (хотя и справедливо) было бы остановиться, на наш взгляд, на общем определении «постструктурализма», так как остается открытым вопрос, почему мы выбрали именно этих двух философов, не прибегая к сравнению их с другими близкими им персонами: Деррида, Касториadisом, Делёзом, Лиотаром... Сравнение Фуко и Лефора, как нам кажется, интересно постольку, поскольку оно может внести нечто новое в наше представление об обсуждении проблематики истории и историчности во французской философии послевоенных лет.

Для плодотворного сравнения наших авторов, творчество которых приходится не на те же самые годы, имеет разные теоретические предпосылки и неоднородные задачи и цели, мы используем здесь понятие *исторической реальности* в том смысле, который определяется нашими исследованиями. Под *исторической реальностью* мы понимаем здесь предмет исторического познания в качестве коррелята той истории, которую Фуко называл общей (*générale*) в отличие от всеобщей или глобальной (*globale*). Глобальная история распространяет ряд общих представлений на максимально длительный ряд исторических событий и явлений, характеризующих тот или иной исторический период, а общая история имеет дело с тем, что позволяет говорить о явлениях, свидетельствующих о разрывности (*discontinuité*) таких периодов. То есть *историческая реальность* в указанном нами смысле – это не те события и явления, которые доказывают непрерывность исторического процесса, а те, которые говорят о его неоднородности, многосложности и многоаспектности.

Показательно, что тот же Фуко отмечает, что уже в 1960-е гг. история занимает среди гуманитарных наук то место, которое занимал ряд философских наук, в частности философия истории. На наш взгляд, необходимо исследовать понятие *исторической реальности* в концепциях М. Фуко и К. Лефора как выражающих тип постклассического историософского теоретизирования. Таким образом, мы сможем раскрыть, с одной стороны, в чем состоит новизна подхода Фуко к историософской проблеме и в чем основные заслуги и недостатки Фуко в ее разработке. А с другой стороны, мы можем рассмотреть философию истории Лефора в качестве перспективы для возможного понимания и исправления теоретических недостатков эпистемологии Фуко. Такой проект может дать нам вероятную возможность выхода на некоторое обобщенное видение постклассической философии истории.

Теоретические предпосылки эволюции историософской проблемы у Фуко и Лефора

Творчество Фуко, как принято считать, разбивается на достаточно независимые периоды, которые исследователи часто сопоставляют между собой в поисках единой философской стратегии: археология, генеалогия, герменевтика субъекта, исследования феноменов неолиберализма и правительственности (*gouvernementalité*). Историософский элемент присутствует во всех этих периодах, но мы остановимся преимущественно на археологии, так как в ней хорошо чувствуется определенная полемика с классической философией истории, особенно с Кантом, Гегелем и Марксом.

Если говорить о предпосылках «археологии» Фуко, необходимо упомянуть его интерес как к антропологии Канта, так и к феноменологическому гегельянству, получившему распространение во Франции в годы его студенчества, а также к влиятельному в XX в. марксизму. Призыв Ипполита «мыслить с Гегелем против

Гегеля» вполне вписывается в логику ранней методологии Фуко. Если говорить о «кантианстве» Фуко, то речь может идти о своеобразном истолковании Канта с точки зрения априорной возможности знания, которое Фуко называет «историческим априори» и в котором нет места антропологическому развитию кантианской критики и вопросу о том, что такое человек. Известно, что Фуко перевел на французский «Антропологию» Канта и писал по ней диссертацию, которая осталась неизданной. Не была издана и его работа по «Феноменологии духа» Гегеля. Если говорить о влиянии Гегеля, то его также возможно проследить, так как Фуко иногда прямо ссылается на «Феноменологию духа». Но интерпретацию Фуко философии Гегеля большинство исследователей воспринимают все же как «негативную», т. е. как «антигегельянство», особенно в вопросе о роли Разума в истории.

Что же касается марксизма, то отношение к нему Фуко еще более неоднозначно и является предметом еще более ожесточенных споров. Известно, что основной полемический вектор «археологии», а особенно книги «Слова и вещи», был направлен против «гуманизма», который проявлялся как во французском католическом персонализме, так и в марксизме, «очеловечивавшем» категории диалектики. Может показаться, что в «Словах и вещах» речь идет о критике марксизма как такового, но легко заметить, что в других работах, например первом томе «Истории сексуальности», Фуко сам начинает рассуждать как марксист. Таким образом, нельзя сделать однозначный вывод, что «археология» Фуко была направлена на опровержение марксизма как такового, но можно говорить об определенных коррективах.

Лефор выступает последовательно как философ, социолог и политолог, но в первую очередь – как политический активист. Его философское творчество во многом определено его ученичеством по отношению к М. Мерло-Понти (с ним он долго сотрудничал и после его смерти издал его неопубликованные сочинения). Феноменология Лефора по сути своей есть развитие феноменологических идей Мерло-Понти. Интерес же Лефора к марксизму возникает в послевоенные годы на фоне критики рационалистического философствования и экзистенциализма, которые, по мнению их оппонентов, оставались в бурные годы излишне созерцательными в своем аполитизме. После защиты диссертации Лефор преподает философию и занимается, в частности, интерпретацией произведений Макиавелли, Токвиля, Маркса, Ла Бозси, Солженицына. Как политический философ он испытал значительное влияние Х. Арендт, Э. Канторовича и Ж. Лакана.

На формирование Лефора как философа сильно повлияло его участие в посттроцкистской группе «Социализм или варварство» (1949–1967), которую он организовал вместе с французским философом греческого происхождения Корнелиусом Касториадисом – экономистом, психоаналитиком и знатоком античной цивилизации (1922–1997). Эта группа выделилась изначально как фракция Шольё – Монталя (псевдонимы Касториадеса и Лефора) и противопоставила себя официальному троцкизму в вопросах защиты СССР и поддержки сталинистской ФКП (Компартии Франции). Философским спором, повлекшим за собой расхождение Касториадеса и Лефора и распад группы, явилось обсуждение вопроса о будущем группы (и их журнала с тем же названием). Касториадис полагал, что группа должна стать партией, со своим авангардом, а Лефор настаивал на спонтанности рабочих масс. Этот спор приобрел философско-теоретический масштаб: Касториадис выступил с критикой традиционных онтологий (*ontologies héritées*), выдвинув принцип креативности как основания исторических темпоральных форм цивилизаций. Таким образом, всякая детерминистская модель – это наследие платоновской культуры мышления, но всякая революция является созданием человеком собственной истории, с ориентацией на определенный утопический идеал, который невозможно представить в виде причинно-следственных отношений. В этом смысле Касториадис к 1970-м гг.

откажется от марксизма; по его словам, чтобы остаться революционером, следовало перестать быть марксистом. Но Лефор пойдет иным путем: он будет изучать те социологические условия, при которых рабочий класс осознает себя как класс, как пролетариат; он полагает, что того коллективного субъекта, который, по Кастириадису, может найти выражение в фигуре «неприсоединившегося» левого интеллектуала, нельзя выделить из среды, которая его создает: интеллектуалы, «авангард» класса, не могут подменить собой рабочих. Поэтому Лефор озабочен созданием как философской социологии, так и интерпретативной политической философии. Он вводит понятие политического, которое противопоставляет политике: политика есть эмпирическая политика отдельных партий, государств и предприятий, а политическое есть сфера начал представлений о демократии. Лефор сделался известным также благодаря своей полемике с Сартром, которого он обвинял в «прогрессизме», сводящем на нет сам смысл рабочего и профсоюзного движения в его живом и творческом потенциале саморазвития и самоуправления.

Эволюция концепта истории у Фуко

Поскольку нашей целью не является полная реконструкция проблемы истории у Фуко, мы предлагаем здесь проанализировать представление истории в «Словах и вещах». История выступает в этой работе в своей полисемантической: историческое априори, история как рассказ о чем-то удивительном (в Ренессансе), история как праксис, история как рациональное единство всего человеческого знания (в XIX в.), история как последовательность и взаимосвязь «эпистем». К тому же классическая эпистема может рассматриваться как время, сознательно поставившее историческое знание на второй план, чтобы обеспечить математизируемость объективного мира¹.

В «Словах и вещах», в частности в пятой главе, Фуко обращается к понятию истории-«природы наук». По его словам, историки в XVII – XVIII вв. обнаруживают особую любознательность, которая переходит от чисто механических форм (начиная с Декарта) к виталистическим (например, у Линнея). Метод историков в этом смысле состоит в том, чтобы сопоставлять проблемы, возникшие в ходе научного поиска, и споры, мнения и страсти исследователей, вызванные этими проблемами. Однако важнейшим недостатком такого метода, как показывает Фуко, являлось своего рода предвосхищение, историческое *retitio principii*. Историки исходят здесь из презумпции того, что все эти поиски нацелены на создание истории биологии XVIII в., «но не отдают себе отчета в том, что биологии не существовало и что расчленение знания, которое нам известно в течение более чем ста пятидесяти лет, утрачивает свою значимость для предшествующего периода. То, что биология была неизвестна, имело очень простую причину: ведь не существовало самой жизни» [Фуко, 1994, с. 157].

Казалось бы, глубокого противоречия в этом нет. Ведь понятно, что наука не является в одночасье и формируется долгим путем поисков, проб и ошибок, так что не всегда легко определить тот момент, когда та или иная наука начинается. Однако идея Фуко состоит здесь не просто в том, чтобы показать, что естественная история не была исторической формой биологии, а в том, что сама жизнь (объект биологии) не существовала до того, как появиться в форме истории. Для Альдрованди история

¹ Известно, что, если экономист и философ XVIII в. Курно называл историческими только те причины, которые не соответствовали «универсальному матезису», Маркс и Энгельс считали, что все науки имеют историческую природу.

какого-то существа есть само это существо во всех его семантических связях, в истории нет той скрытой, темной части, которую мы обнаруживаем ныне в документах и памятниках, считает Фуко.

Итак, Фуко наблюдает разрыв между таксономией как естественной историей и становлением как историей природы. «Однако, по правде говоря, *история природы* настолько немыслима для *естественной истории*, эпистемологическая структура, представленная таблицей и непрерывностью, настолько фундаментальна, что становление может занимать лишь промежуточное место, определенное исключительно требованиями целого» [там же, с. 189]. Идея о том, что вся природа есть становление природы, а история есть фактография этого становления, является, по мысли Фуко, совершенно новой парадигмой научного мышления, в его терминах – «эпистемой», характеризующей «век истории». Вслед за Ж. Кангилемом Фуко указывает на автономный характер понятия жизни для естественных наук и философии «от Канта до Дильтея и Бергсона». В классической эпистеме отношения жизни и критики не были проблематичными, были более прозрачными, полагает он.

Таким образом, мы видим, что Фуко по-своему завершает структурализм и закладывает основания постструктуралистского исследования истории, в котором на первый план выступает не просто описание структуры знания, а вопрос о том, что за этой структурой следует. Изменение отношения к истории, которая была сначала мифом и рассказом о мире, потом источником просчетов и ошибок для ума и лишь затем совокупностью «тотализующих» причин, предполагающих при этом максимальное отдаление предмета знания от современника (миллионы лет эволюции, тысячи лет развития грамматических форм или трудовых отношений), указывает на направление дальнейшего развития историософских методологий от детерминистских к индетерминистским и постклассическим моделям.

Если говорить об археологии, то Фуко, устранив «гуманизм», т. е. фигуру «человека», стоящую за историческими изменениями и явлениями, не отказывается от рационального смысла истории как таковой. Он, скорее, показывает, как в истории одни виды рациональности смещают другие, что приводит к современной «эпистеме» (молчаливому соглашению считать это истинным)². Ведь если говорить только о «Словах и вещах», все изменения на эпистемологическом уровне, на всех уровнях (жизни, труда и языка) приводят к феномену современности, современному состоянию знания и общественной практики. Также и в других археологических работах Фуко фактически показывает «генезис» современных рациональных представлений о клинике, безумии, наказании и т. д., сложившихся на фоне других видов и типов рационального мышления.

Впоследствии, заменив понятие «эпистемы» на понятие «архива», Фуко, на наш взгляд, отказывается тем самым от дальнейшего анализа исторической реальности в пользу исторического сущего или истории идей. Исследователи Фуко (например, Б. Хан) пишут о «методологической неудаче» археологического проекта, вызвавшей необходимость перехода к «генеалогическому» [Han, 1998, p. 225].

Многие исследователи отмечают важность генеалогического проекта как некоторой общесоциальной теории Фуко. Так, Н.С. Автономова отмечает, что «генеалогический проект – нечто большее, чем просто переименование “археологии знания”. Прежний поиск оснований знания внутри самого знания (т. е. Археология. – С.Г.) оказывается недостаточным» [Автономова, 1979, с. 145]. В.П. Визгин, в свою очередь, отмечает: «Вплоть до последних работ Фуко различает “археологический” и “генеалогический” методы, подчеркивая, однако, приоритет их взаимосвязи, причем в интегральную фазу генеалогии настоящего включалась именно генеалогиче-

² На этом основании Фуко вполне справедливо сравнивает с Куном, хотя Фуко имеет дело не с естественными, а с гуманитарными науками.

ская компонента разработанного Фуко исторического анализа как «критической истории мысли» [Визгин, 1998, с. 170]. Впрочем, подчеркивая оригинальность «археологии», мы не оспариваем тот факт, что «генеалогический» проект оказывается важнейшим проектом Фуко.

Эволюция концепта истории у Лефора

Если говорить об осмыслении Лефором исторической реальности, то мы должны рассмотреть 1) его понимание значения «исторических» и «неисторических» обществ, 2) идущий от Маркса анализ «опыта класса» как «смысла истории».

Прежде всего, нам предстоит иметь дело с различием исторических и неисторических обществ, введенным еще классическим идеализмом. Это различие подразумевало принцип «снятия», т. е. предполагало односторонний характер общественно-исторического прогресса, и противопоставляло «развитые» и «прогрессивные» культуры «отсталым» и «неразвитым».

Еще Мерло-Понти отмечал, что в «исторических обществах можно увидеть память обществ повторения» [Flynn, 2005, p. 18]. По словам Флинна, для Лефора, как и для Мерло-Понти, очевидно, что в истории ничто полностью не уничтожается, в современном обществе сохраняется память об обществах прошлого.

В статье «Общество без истории и историчность» (1952) Лефор исходит из того положения Гегеля, что историчность возникает лишь одновременно с государством. Лефор указывает на противоречия гегелевской философии истории, из которой оказываются «исключены» такие цивилизации, как Индия и Китай, открывающие историю человечества. Эти противоречия Лефор считает не столько противоречиями самого Гегеля, сколько противоречиями «всей рационалистической теории Истории» [Лефор, 2007, с. 29]. В этом смысле этнология оказывается не просто прикладной дисциплиной, а следствием необходимости отказа от рационалистической причины. С точки зрения Лефора, нельзя ограничиваться только тем, что подходит под определение прогресса Разума; необходимо рассматривать сущее в целом, включающее любые воззрения философа и историка, как того справедливо требовал Хайдеггер.

В этом плане мы можем рассматривать феномен общества без движения, «застойного общества» (Лефор) как такового. В самом деле, несправедливо было бы рассматривать общества «без истории» как исключительно примитивные по отношению к современным. А если мы рассматриваем их как таковые, то мы, по примеру Леви-Стросса, должны признать, что диалектика современного общества рождается из отношений первобытного общества, а поскольку первобытные общественные отношения могут быть различных типов, мы можем прийти к множественности рациональности. Или, как говорит Лефор, «если мы допускаем, что история, понимаемая как порождение нового, не дана вместе с сосуществованием, то необходимо понять, как сосуществование становится историей» [там же, с. 46].

Во всяком случае, Лефор не отказывается от признания прогрессивного характера исторического процесса, который необходимо учитывать наряду со всеми возможными условиями и особенностями этого развития. Речь идет не о том, чтобы «отказаться» от идеи исторического прогресса в пользу многообразия форм рациональности, а в том, чтобы показать, как реальное многообразие способствует более полному видению исторического процесса, несводимого к единому процессу или принципу.

В статье (того же 1952 г.) «Опыт пролетариата» Лефор требовал прояснить тезис марксизма о борьбе классов, указывая, что историю невозможно свести к борьбе общественных классов в качестве «олицетворенных экономических категорий».

Он указывает на то, что сам Маркс критиковал такую упрощенную теорию. Ответом на такого рода рассуждения оказывается сам пролетариат, который не только «реагировал» в истории на угнетение, но «по-настоящему действовал, выступая революционным образом не согласно подготовленной... схеме, а в зависимости от своего имеющегося кумулятивного опыта» [Lefort, 1979, p. 73]. Лефор подчеркивает, что рабочий класс выступает в истории в качестве не одной из «экономических категорий», а движущей силы исторического процесса. Итак, необходимо принимать во внимание «радикальную оригинальность пролетариата», который обладает особым опытом, складывающимся из четырех составляющих. Значит, мы должны изучать, во-первых, жизнь рабочих в их отношении к их работе, во-вторых, жизнь рабочих под углом зрения других рабочих и прочих элементов на предприятии, в-третьих, социальную жизнь рабочих вне предприятия и, наконец, *last but not least*, отношение рабочих к традициям рабочего движения [см. *ibid.*, p. 88].

Историческое бытие пролетариата, в свою очередь, не носит строго детерминированный, прогрессивный характер. По Лефору, пролетариат – революционный класс не только в силу объективных (экономических) причин, но и благодаря своему опыту и сознанию класса. «Но что мы имеем в виду, – пишет он, – когда мы говорим о том, что пролетариат есть истина исторического бытия? Либо мы поистине ставим себя в историю, и тогда каждая реальность полна тем, что она есть, каждая часть есть несравнимое целое, никто не может быть редуцирован к тому, чтобы быть наброском того, что должно быть <...> Либо мы хотим некоей логики истории и хотим, чтобы она стала проявлением (manifestation) истины истории...» [Merleau-Ponty, 1955, p. 71].

Лефор, таким образом, сомневается в наличии «единого смысла Истории». В курсе 1965 г., прочитанном в Сорбонне и воспроизведенном затем в статье «Маркс от одного видения истории к другому», Лефор показывает, что, согласно Марксу, современное, стремительно развивающееся общество, расколотое на два больших враждебных лагеря – буржуазию и пролетариат, – является итогом медленного развития общества предыдущего: «...из самого сердца Великой Истории... где конфликты вызревают столетиями, а иногда тысячелетиями... появляется как ее порождение история, движущаяся с ускорением» [Лефор, 2007, с. 192]. Таким образом, сам Маркс опровергает идеологию единства классового конфликта как единственного смысла Истории, заключает Лефор.

Проведя анализ произведений Маркса, посвященных вопросу истории, Лефор приходит к выводу: нельзя отрицать, что у Маркса имелся замысел «охватить историю человечества и дать ключ к его развитию». Но то, что действительный ход его интерпретации всегда следовал его замыслу, есть иллюзия. Стало быть, в истории действуют разные силы – сила нового, которая и может быть признана собственно исторической, и силы реакции, которые мобилизуются, чтобы нейтрализовать это новое.

Критика классического историцизма у Лефора, как и у Фуко, направлена, как нам кажется, на осознание смысла исторической реальности. Но в отличие от Фуко Лефор подчеркивает активную роль историка, спонтанного интерпретатора этой реальности. Вспомним, что Фуко объяснял наступление «века Истории» не тем, что реальность начинают редуцировать к истории, а тем, что сама реальность («сами вещи») приобретает исторический характер. Лефор, так же как и Фуко, считает, что, когда историчность становится основной чертой реального, характеризуя природу и общество как исторические явления, реальность рассматривается как «символическое», «призрачное» (термины Лефора). Когда природа поглощается социально-историческим, пишет он, «общество как таковое, природа как таковая сами становятся призрачными существами» [там же, с. 228]. По этой причине для классического мышления, по Лефору, пролетариат есть не реальный пролетариат, а «последний

класс», продукт истории и некая «бестелесная сущность», вне ее находящаяся. Значит, можно задаться вопросом: является ли конец истории по Марксу победой одного класса? Не совсем: поскольку пролетариат у Маркса не един, поскольку в нем «осуществляется разложение всех классов», пролетариат уничтожает прошлое, «социальное воображаемое» [там же, с. 228–229].

Идеи, развиваемые Лефором относительно истории, можно охарактеризовать как продолжение тех дискуссий, которые велись в послевоенные годы во Франции. В том, что касается этнографии, у Лефора можно обнаружить влияние революционных этнографов и антропологов от Э. Сепира до М. Мосса и Л. Леви-Брюля, изменивших представление о «нецивилизованных» народах. Идея же о необходимости онтологически переосмыслить содержание марксистского концепта пролетариата восходит к работе Д. Лукача «История и классовое сознание» (1923), которая высоко оценивалась и Мерло-Понти, считавшим ее началом западного марксизма³. Большую роль сыграло, безусловно, и сотрудничество с Касториадисом в группе «Социализм или варварство», требовавшее перехода с идеологических платформ к более тесной работе с независимым освободительным движением трудящихся, которое хотел использовать в то же время и троцкизм. Значительную роль сыграла и феноменология Мерло-Понти, исключавшего сторонний взгляд «третьего человека» и призывавшего рассматривать субъекта истории как целостную и «телесную» интерсубъективность. Речь шла о том, чтобы максимально удалиться от интеллектуального видения исторического процесса и понять историю «изнутри», глазами простых людей, чуждых категориальному мышлению.

В этом смысле мы находим в работе Лефора неожиданную «переключку» с работой Фуко: рациональность в истории не представляет собой одностороннего и тотального движения, но она присутствует как множество рациональностей. С другой стороны, очевидное противоречие состоит в том, что для Лефора не существует устойчивых «подсознательных» структур рационального мышления. Не секрет, что Фуко часто сравнивал свой «археологический» метод с методом Леви-Стросса, примененным им в этнографии. Подход же Лефора отличается тем, что не устанавливает структурной зависимости между разными типами рациональности. Наконец, для Лефора существует представление об историческом прогрессе и об освободительной исторической миссии пролетариата – представление, которого нет у Фуко. Общим основанием для сопоставления Фуко и Лефора является тем не менее определенная историософская герменевтика, которой ни тот, ни другой никогда не остаются верны, увлекаясь соответственно структурализмом или марксизмом, ницшеанством или феноменологией.

Историософская герменевтика как общее основание для сопоставления Фуко и Лефора

Итак, то, что объединяет Фуко и Лефора, – это попытка мыслить историю «изнутри», которую мы назвали «историософской герменевтикой». Термин «герменевтика» вполне применим к Фуко, судя даже по тому, что известные исследователи Дрейфус и Рабиноу первоначально колебались, относить ли Фуко к структурализму или герменевтике, пока не решили, что его концепция выходит за пределы обеих философских доктрин. Археология Фуко есть своего рода герменевтика социально-гуманитарных наук, если иметь в виду, что Фуко сначала отказался от герменевтики в пользу генеалогии и вернулся к ней в «Герменевтике субъекта». Герменевтика

³ Лукач подверг критике экономизм, свойственный «историческому материализму», считая его продолжением буржуазной идеологии. На место экономизма должна прийти целостность как основная категория, объективно характеризующая пролетарскую историческую эпоху.

Фуко относительно близка к обычной философской герменевтике, так как изучает тексты на предмет их «подлинного» смысла. Но очевидно и то, что Фуко не является последовательным герменевтом, поскольку ставит под сомнение само понятие истины и прямо занимается структурированием метода, тогда как герменевтика помещает понятие истины раньше метода. В результате необходимо признать, что, хотя Фуко и не занимается собственно герменевтикой, археологический подход к проблеме истории имеет герменевтические черты.

Лефор на рассмотренном нами этапе не проявлял такой значительной близости к герменевтике, которую он продемонстрировал в период написания своей диссертации. Близость к классической герменевтике проявляется у него в поиске смысла произведения, а фундаментальное отличие состоит в аргументации, доказывающей, что единого подлинного смысла произведения, по отношению к которому последующие комментарии были бы лишь внешними напластованиями, не существует.

В 1972 г. Лефор защищает в Лилле докторскую диссертацию «Труд произведения, Макиавелли». Что означает «труд произведения»? Даже поверхностного ознакомления с трудами Макиавелли достаточно, отмечает Лефор, чтобы понять, что Макиавелли не имеет прямого отношения к тому, что принято называть макиавеллизмом.

Макиавелли рассматривается многими как основатель дискурса о политике, как автор, вокруг которого не угасают споры. Можно ли помыслить себе бытие произведения без тех многообразных и всевозможных интерпретаций, которые оно, желая того или нет, породило, спрашивает Лефор. «Что же такое произведение, которое... заставляет повторять критический дискурс...» [Lefort, 1973, p. 42]. Вопрос о произведении получает смысл, только становясь из вопроса о смысле вопросом о критическом дискурсе, отмечает Лефор.

Приведем еще одну важную фразу из «Заключения»: «В дискурсе произведения мы всегда получаем определенное направление (*renvoyés*); то, что мы из него узнаем, зависит от того, что оно позволяет понять, а наша способность понимать возрастает от того, что мы имеем сказать, [ведь это] то, что мы имеем сказать, будит в нас способность к пониманию» [ibid., p. 694–695]. Таким образом, произведение делает интерпретатора «обитателем» неизбежно пересекающихся дискурсов, и в этом пересечении он перестает быть чистым субъектом познания. С другой стороны, интерпретатор возникает как таковой только тогда, когда посредством произведения ставит под сомнение самоочевидность той «Традиции», в которой сам находится. Но как бы ни было развито познание, заключает Лефор, оно никогда не смогло бы прочертить границу между знанием и идеологией, если бы интерпретация не основывалась на нашем собственном опыте, опыте нашего существования. Таким образом, герменевтический ход Лефора возвращает произведение к феноменологии восприятия Мерло-Понти: произведение есть результат не столько авторского писания, сколько интерсубъективного и внутри-мирного прочтения произведения комментаторами, критиками, историками, философами, теоретиками, политиками и т. д.

Здесь имеется прямое противоречие подходов Фуко и Лефора к истории. Фуко, приходя к понятиям архива и дискурса, настаивает на том, что наука не может иметь дело с интенциональным, а только с тем, что имеет характер высказанности (*énoncé*). В этом отношении Фуко позиционировал себя как критик феноменологии и герменевтики. Лефор же, напротив, настаивает на активной роли коллективного субъекта в осмыслении исторического процесса и на необходимости символического понимания произведения. Понятие символического здесь, судя по всему, заимствуется им у К. Леви-Стросса и Ж. Лакана как неотъемлемая часть самоописания социально-исторической реальности. Заимствуя понятие из структурализма, Лефор приспособливает его к экзистенциалистским представлениям об обществе как о самоорганизующейся интерсубъективной деятельности.

Фуко и Лефор не толкуют историю как процесс, носящий однозначно прогрессивный, определяющий и рационально предсказуемый характер. Их трактовка историко-философской проблемы является прежде всего герменевтической: речь идет о том, чтобы понять историческую реальность в ее повседневной действительности. *Нельзя однозначно утверждать, что Фуко и Лефор не признают рационального смысла исторического процесса: последовательность эпистем у Фуко или рациональностей у Лефора приводит к феномену современности, настоящего.* Но, подвергая сомнению определяющий и заверченный характер прошлого, они показывают, как в этом настоящем продолжают сосуществовать те формы, которые рациональная философия истории всегда относила к феноменам второго порядка: будь то жизнь «застойных» обществ или ренессансные трактаты о значении. Кангилем когда-то тонко заметил, что Фуко уделяет больше места Дон Кихоту, нежели Декарту, чего рациональный историк науки никогда бы не сделал. История здесь выступает нередко как герменевтика исторической повседневности, но дело ею не ограничивается, так как социально-историческая реальность у обоих авторов определяется символической природой власти.

Историчность должна присутствовать в специальном смысле: речь идет не столько о том, что человек в истории является «неким» историческим сущим, а о том, что история в качестве исторической реальности невозможна без бытия человека как исторического существа, т. е. творящего и интерпретирующего свое бытие в истории, как в повседневном, так и научно-категориальном смысле.

Наконец, необходимо признать наличие определенной полемики с классическим марксизмом, как и то, что она сближает обоих авторов. Ведь философию истории Фуко с его учением о дискурсивных формациях, равно как философию истории Лефора с его представлением о плюрализме рациональностей в целом можно рассматривать как полемику с марксистским представлением о законах, царящих во всеобщей истории, и об изменениях, покоящихся на принципах противоречия. Фуко противопоставляет классической детерминистской философии истории в целом сначала «археологию» как учение о «знании-власти», а потом генеалогию как учение о «власти-знании», оспаривая универсальность того же марксизма и включая его тем самым в научно-полемический контекст своего времени. Неомарксисты Касториадис и Лефор ставили себе задачей «очистить» революционное содержание марксизма от доктринального, что впоследствии привело того же Касториадиса к отказу от марксизма как от субстанциалистского типа социально-исторической онтологии.

Заключение

При сравнительном анализе концепций Фуко и Лефора обнаружилось, что оба философа активно интерпретируют положения разных философских направлений, популярных в их время, или полемизируют с ними, особенно в скрытой форме. Им удастся поставить под вопрос многие спорные стороны гегельянства, официального марксизма, позитивизма, экзистенциализма, использовать те или иные элементы неомарксизма, структурализма, герменевтики. Все эти сложные философские ходы в значительной степени диктуются спецификой самих философских предметов, которые требуют порой весьма эклектических методов исследования.

В результате анализа мы приходим к выводу, что Лефору удалось продвинуться дальше, чем Фуко, в анализе того, что мы называем здесь *исторической реальностью*, коррелятивом постклассической философии истории. Фуко и Лефор критиковали подход к истории с точки зрения трансцендентальной субъективности. В этом смысле, они оба имели дело с неоднородностью исторических процессов, которая

выступает для нас здесь основным критерием *исторической реальности*. Однако Лефор работает не только с разрывностью исторических процессов, но и пытается осмыслить роль и значение коллективного человеческого праксиса как главного механизма исторического процесса, способного вносить в него активные изменения, в то время как Фуко в «археологии» ограничивался анализом «эпистемы» и феноменов знания. Фуко рассматривал *историческую реальность* на «археологическом» уровне разрывов и сломов на пересечении знаний, практик и институтов. *Лефору же удалось показать, что постклассическая история философии возможна, если историческая реальность мыслится как коллективный и спонтанный праксис*. Другими словами, *постклассическая философия истории не останавливается на подходе, который принято считать «постмодернистским» и который состоит в деконструкции рационализма в истории*. Речь идет о том, чтобы понять, какую роль играет человеческий субъект в условиях кризиса представлений об универсальных законах истории.

Список литературы

- Автономова, 1978 – Автономова Н.С. От «археологии знания» к «генеалогии власти» // Вопр. философии. 1978. № 2. С. 145–152.
- Визгин, 1998 – *Визгин В. П.* Онтологические предпосылки «генеалогической» истории Мишеля Фуко // Вопр. философии. 1998. № 1. С. 170–176.
- Лефор, 2007 – *Лефор К.* «Формы истории» / Пер. с фр. В.В. Быстрова. СПб.: Наука, 2007. 340 с.
- Хайдеггер, 2003 – *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В. Бибихина. Харьков: Фолио, 2003. 503 с.
- Фуко, 1994 – *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В.П. Визгина и Н.С. Автономовой. СПб.: А-сэд. 1994. 408 с.
- Фуко, 2004 – *Фуко М.* Археология знания / Пер. с фр. М.Б. Раковой, А.Ю. Серебрянниковой; вступ. ст. А.С. Колесникова. СПб.: ИЦ «Гуманитар. Акад.», 2004. 416 с.
- Balibar, 1997 – *Balibar E.* Foucault et Marx, – l'enjeu du nominalisme // *Balibar E.* La crainte des masses: Politique et philosophie avant et après Marx. P.: Galilée, 1997. P. 281–305.
- Han, 1998 – *Han B.* L'Ontologie manquée de Foucault. Grenoble: Jérôme Millon, 1998. 325 p.
- Flynn, 2005 – *Flynn B.* The Philosophy of Claude Lefort: Interpreting the Political. Ewanston: Northwestern University Press, 2005. 288 p.
- Lefort, 1979 – *Lefort C.* Éléments d'une critique de la bureaucratie. P.: Editions Gallimard, 1979. 372 p.
- Lefort, 1973 – *Lefort C.* Le travail de l'œuvre, Machiavel. Thèse présentée devant l'Université de Paris I, le 4 Novembre 1972. Lille: Université de Lille, 1973. 778 p.
- Merleau-Ponty, 1955 – *Merleau-Ponty M.* Les Aventures de la dialectique. P.: Gallimard, 1955, 336 p.

Michel Foucault and Claude Lefort: Toward a Post-classical Philosophy of History

Sergey A. Gashkov

The Baltic State Technical University “Voenmekh”, named after Ustinov. 7 1st Krasnoarmeyskaya Street, 196005, St.-Petersburg, Russian Federation; e-mail sgachkov@hotmail.com

French philosophers Michel Foucault (1926–1984) and Claude Lefort (1924–2010) are often called as “historians of present”. They treat the history as the history of ideas, the history of thinking. They consider the present as a realization of the history of thinking in a functioning of social institutions and practices. They are rarely considered by the scholars as philosophers of the history,

because their early “historiosophical” projects (the “archeology” of Foucault and the “phenomenological Marxism” of Lefort) are unachieved and eclipsed by their later work, especially their studies of the power. In our paper we try to show these projects have their proper value for the history of philosophy and create a special context for comparative studies of the both thinkers. The author elucidates a meaning of some basic concepts of the “early” Foucault’s and Lefort’s philosophies in the light of a possible post-classical philosophy of history.

Keywords: French philosophy, post-classical philosophy of history, historiosophical hermeneutics, historical reality, Michel Foucault, Claude Lefort

References

- Avtomomova N.S. Ot “arheologii znanija” k “genealogii vlasti” [From “the Archeology of Knowledge” to the Genealogy of Power”], *Voprosy filosofii*, 1978, no. 2, pp. 145–152. (In Russian)
- Balibar E. Foucault et Marx, – l’enjeu du nominalisme. In: Balibar E. *La crainte des masses: Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris: Galilée, 1997, pp. 281–305.
- Flynn B. *The Philosophy of Claude Lefort: Interpreting the Political*. Ewanston: Northwestern University Press, 2005. 288 p.
- Foucault M. *Arheologija znanija* [The Archeology of Knowledge]. St.-Petersburg: IC “Humanitarian Academy” Publ., 2004. 416 p. (In Russian)
- Foucault M. *Slova i veschi. Archeologija gumanitarnyh nauk* [The Order of Things. An Archeology of the Human Sciences]. St.-Petersburg: A-cad Publ., 1994. 408 p. (In Russian)
- Han B. *L’Ontologie manquée de Foucault*. Grenoble: Jérôme Millon, 1998. 325 p.
- Heidegger M. *Bytije i vremena* [Being and Time]. Kharkov: Folio Publ., 2003. 503 p. (In Russian)
- Lefort C. *Eléments d’une critique de la bureaucratie*. Paris: Editions Gallimard, 1979. 372 p.
- Lefort C. *Formy istorii* [The Forms of History]. St.-Petersburg: Nauka Publ., 2007. (In Russian)
- Lefort C. *Le travail de l’œuvre, Machiavel. Thèse présentée devant l’Université de Paris I, le 4 Novembre 1972*. Lille: Université de Lille, 1973. 778 p.
- Merleau-Ponty M. *Les Aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955. 336 p.
- Vizgin V.P. Ontologicheskie predposylki k “genealogicheskoj istorii Mishelja Fuko” [Ontological Presuppositions to the “Genealogical” History by Michel Foucault)], *Voprosy filosofii*, 1998, no. 1, pp. 170–176. (In Russian)

В.С. Белимова

Межкультурная и сравнительная философия: некоторые современные дискуссии

Белимова Влада Сергеевна – аспирантка сектора восточных философий. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: belimova.vlada@gmail.com

В статье рассматриваются некоторые современные дискуссии о статусе межкультурной философии. Ставится вопрос, является ли межкультурная философия новым этапом сравнительной философии или она может претендовать на статус самостоятельного направления. Исследуются предпосылки возникновения межкультурной философии, понятие диалога культур, проблема межкультурной философии и ориентализма, межкультурной философии и постколониальных исследований. Автор приходит к выводу, что хотя предмет межкультурной философии пересекается с проблематикой сравнительной философии, однако именно первая может стать философией будущего. В статье предлагается аналитический обзор российских и зарубежных публикаций, посвященных месту и роли межкультурной философии в современном философском дискурсе, приводятся мнения ведущих отечественных и зарубежных исследователей (Малл, Бетанкур, Виммер, Чакрабартти, Сидеритс, Степанянц, Лысенко и др.).

Ключевые слова: сравнительная философия, межкультурная философия, философия фьюжн, философия Востока и Запада, ориентализм, диалог культур, постколониальные исследования

Предпосылки возникновения межкультурной философии

XX век, как известно, во многом был веком становления сравнительной философии, продемонстрировавшей определенную степень открытости западной философской мысли традициям философствования, сложившимся в незападных цивилизациях. В качестве камертона – базового тона для гармонической сонстройки различных форм философского знания в мировом историко-философском процессе – сравнительная философия использовала западный способ философствования: именно с ним как образцом сравнивались все незападные мыслительные практики. В конце XX в. в связи с интенсификацией социальных, экономических, политических и др. процессов «втягивания» всех культур в общую орбиту модернизации по западному образцу, ныне известных как «глобализация», стал разворачиваться обратный процесс – утверждение культурами своей самоидентичности и обособленности путем обращения к прошлому, названное

«архаизацией»¹. Эти разнонаправленные процессы постепенно привели к ревизии роли западнцентричной парадигмы философствования. 80-е гг. XX в. ознаменовались появлением нового способа осмысления комплекса философских вопросов, изначально относившихся к проблемному полю сравнительной философии; во многом именно в результате ее критики, поводы к которой будут разобраны далее, и складывается идея межкультурной философии².

Термин “Intercultural Philosophy”, который на русский язык можно перевести как «межкультурная философия», в качестве общего обозначения нового направления философского дискурса первыми использовали в своих работах такие авторы, как Рам Адхар Малл³, Франц Мартин Виммер⁴, Рауль Форнет-Бетанкур⁵ и др.

Важнейшая идея Малла, на которую необходимо обратить внимание, выразилась в его предложении понимать межкультурную философию как подход ко всем философским культурам, включая западную, который предотвращает абсолютизацию ими самих себя. Он называет это «когнитивной скромностью». В статье, посвященной этому понятию Малла, М.Т. Степанянц поясняет, что «межкультурная философия предлагает ориентацию на утверждение толерантного плюрализма» и «ратует за отказ от абсолютизации, универсализации или претензии на превосходство собственной умственной позиции, а потому является знаком самотрансформации философа, обретающего смелость и терпеливость слышать истину Другого» [Степанянц, 2017б, с. 197].

По Виммеру, межкультурная философия – это как раз и есть истинная философия. Что же нужно для ее становления? С точки зрения Виммера, «современное философствование зависит от различных культурных рамок, и сама философия возникла не только в Европе, но и в других культурных пространствах» [Wimmer, 1996, р. 45], а потому проект межкультурной философии предполагает пересмотр и включение в мировую историю философии многообразных философских концепций, созданных в лоне незападных культур, на незападных языках. Виммер убежден в том, что «ни один философский тезис нельзя считать достаточно обоснованным, если он был сформулирован людьми, принадлежащими только к одной культурной традиции» [ibid., р. 47]. Другой важный пункт, на котором настаивает Виммер, заключается в необходимости «полилога в каждом систематически исследуемом вопросе философии» [ibid., р. 57]. Доминирование западноевропейской культуры в общемировом философском процессе должно смениться, с точки зрения Виммера, глобальным полилогом всех философских культур.

¹ Интересная дискуссия о сущности процесса архаизации развернулась между А.Г. Глинчиковой, Ю.В. Синеокой и М.Т. Степанянц в рамках философского проекта «Анатомия философии» в 2017 г. См. подробнее: [Глинчикова, Синеокая, Степанянц, 2017].

² Отметим, что точного определения этого нового феномена, которое устроило бы всех исследователей, и, соответственно, единого термина, обозначающего его, пока нет, и оно вряд ли возможно. В англоязычной философской литературе встречаются обозначения: “Intercultural Philosophy”, “Cross-cultural Philosophy”, “Global Philosophy”, “World Philosophy”, “Cosmopolitan Philosophy”, “Fusion Philosophy”, “Confluence Philosophy”, “Constructive-Engagement Strategy of Comparative Philosophy” и др. Семантические поля этих терминов, безусловно, пересекаются и отчасти перекрывают друг друга, однако каждый из них имеет свою специфику.

³ Рам Адхар Малл (р. 1937) – немецкий философ индийского происхождения, основатель и президент Международного общества межкультурной философии, а также соредактор серии «Исследований по межкультурной философии».

⁴ Франц Мартин Виммер (р. 1942) – почетный президент «Венского общества межкультурной философии» (WiGiP – Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie), которое издает журнал по межкультурной философии «Полилог» (“Polylog”, <https://www.polylog.org/index-en.htm>), автор монографии «Межкультурная философия. Теория и история» (Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie. Wien: Passagen-Verl. 1990).

⁵ Рауль Форнет-Бетанкур (р. 1946) – профессор университета Аахена (Германия).

Действительно, как справедливо указывает О.А. Назарова в своей публикации о межкультурной философии, «ни одна культура, в том числе и западноевропейская, не должна рассматриваться в качестве центральной, основополагающей, но лишь в качестве региональной» [Назарова, 2016, с. 9]. Однако возникает закономерный вопрос о возможности какого бы то ни было общего знаменателя в концептуальных построениях в современной философии: может ли вообще отдельное философское направление, возросшее в лоне любой культуры мира, претендовать на всеобщую значимость?

Подобно Маллу и Виммеру, немецкий философ кубинского происхождения Ральф Форнет-Бетанкур видит важность межкультурного подхода в преодолении любого проявления европоцентризма, все еще доминирующего в мире, а также в пересмотре подхода к истории философии. Историю философии следует изучать, основываясь на разнообразии всех культур человечества. В своих работах Форнет-Бетанкур ставит под вопрос ценности западной цивилизации, которая «порождает новое варварство в нашем мире». Для него межкультурный диалог в философии – это альтернатива западноевропейской глобализации. Межкультурная философия, в основе которой лежит межкультурный диалог (или даже полилог), оказывается проектом по «перенастройке отношений между культурами» [Fornet-Betancour, 2002, p. 230]. Межкультурная философия, в представлении Форнета-Бетанкура, позволяет слышать многообразие, ею руководит стремление «открыть философию иному знанию и, помимо европейской модели, услышать еще и голоса и мнения других традиций с тем, чтобы кардинально изменить философию как науку» [ibid., p. 230]. По замечанию Л.В. Полушиной, Форнет-Бетанкур понимает межкультурную философию как «фундаментально-новую ориентацию и одновременно составной элемент и цель философского осмысления действительности с точки зрения межкультуральности» [Полушина, 2010, с. 137].

В понимании Малла, Виммера, Форнета-Бетанкура и других современных мыслителей межкультурная философия предстает прежде всего как проект по смене парадигмы философствования внутри самой философии. Этот проект можно реализовать, с одной стороны, признавая множественность философий в мире, а с другой – разрушая границы, созданные монокультурными структурами «традиционной» западной философии. Также важным пунктом программы межкультурной философии является пересмотр мировой истории философии, включение в нее незападных философских подходов. Таким образом, можно утверждать, что в межкультурной философии акцент смещается с построения единой для всех «правильной» философии – к многообразию, поскольку отличия в философских подходах, как верно замечает Назарова, «в той же мере важны, как и само единство» [Назарова, 2016, с. 9]. Историческая проблема единства философского знания в мировом масштабе решалась путем приведения иных культур мышления к общему знаменателю европейской философии, но в отличие от сравнительной философии, стремящейся к унификации знания, межкультурная философия, по замечанию Полушиной, «выступает за единство без единообразия» [Полушина, 2010, с. 135]. Таким образом, находясь в общем проблемном поле со сравнительной философией, межкультурная философия выделяется как самобытное явление в современной философской мысли.

Диалог культур в истории сравнительной философии

В развитии сравнительной философии принято выделять три этапа. Первый этап характеризуется противопоставлением философских систем Востока и Запада, на втором этапе преобладает установка на поиски типологических параллелей, на третьем этапе дуалистический подход к Востоку и Западу, равно как и поиск параллелей между ними, уже не работают так, как раньше, а следовательно,

требуются новые подходы к изучению иных культур и философий [Шохин, 1998; Chakrabarti, Weber, 2016].

Важную роль в институциональном и концептуальном оформлении сравнительной философии сыграло учреждение восточно-западных философских конференций на Гавайях в 1939 г., а начиная с 1951 г. – издание журнала “Philosophy East and West”⁶. О компаративистике в ее «гавайском» варианте много писала М.Т. Степанянц, которая в течение долгих лет была председателем конференций философов Востока и Запада в Гонолулу. В качестве первого проекта сравнительной философии она выделяет идею «субстанциального синтеза» философских культур Востока и Запада, предложенную в первом номере этого журнала американским философом Чарльзом Муром. По словам Степанянц, «такая “синтетическая философия” предполагала подключение к западным ценностям того, что было хоть в какой-то мере созвучно им в культуре Востока; все остальное предполагалось отринуть, перечеркнуть иные традиции как устаревшие, отжившие» [Степанянц, 2015, с. 154]. Такой подход вызвал критическую реакцию. Крупнейший индийский философ того времени С. Радхакришнан пишет: «Мы не хотим ни конфликта, ни слияния Запада и Востока. Каждый должен сохранить свою целостность, заимствуя у другого все для себя ценное. Благодаря такому взаимному оплодотворению мы сможем развить мировую перспективу в философии» [PhEW, 1951, р. 4]. Против «синтеза» с еще более жесткой позицией выступает американский философ испанского происхождения Дж. Сантаяна. Сторонник «несоизмеримости культур», он против любых компромиссов между восточными и западными философскими системами – «различными, несоизмеримыми и прекрасными каждая по-своему», считая, что любой синтез опустошит их [ibid., р. 5]. Об уважении различий для продуктивного развития межкультурных отношений говорит еще один участник дискуссии – американский философ-прагматист Дж. Дьюи. Он указывает на то, что так называемый «Восток» так же философски неоднороден, как и условный «Запад», что культурная матрица Китая, Индонезии, Японии, Индии и восточной России не составляет нерушимый единый блок философского знания. Дьюи видит задачу в том, чтобы «покончить с самим представлением о существовании так называемого Запада и Востока, которые следует синтезировать» [ibid., 1951, р. 3]. В результате этих дискуссий, продолжавшихся не одно десятилетие на страницах разных журналов и монографий, ведущей парадигмой для определения перспективы отношений философий Востока и Запада в XX в. становится идея «диалога культур», которая до сих пор не сходит с повестки дня: «В последние годы философы-компаративисты пришли к выводу, что наиболее приемлемой формой развития философской компаративистики является межкультурный диалог, который может строиться только на основе взаимопонимания, взаимоуважения философских культур, их равенства» [Степанянц, 2015, с. 151].

Межкультурная философия и постколониальные исследования

Важную роль в становлении современного состояния проблемы Восток – Запад, в том числе и в области философской компаративистики, сыграла публикация в 1978 г. знаменитой книги Эдварда В. Саида⁷ «Ориентализм» [Saïd, 1978; Саид,

⁶ Журнал “Philosophy East and West” («Философия Востока и Запада») выходит с 1951 по настоящее время. На официальном сайте журнала в разделе «редакционная политика» сказано, что к публикации принимаются не только специализированные статьи по сравнительной философии, но также тексты, рассматривающие взаимосвязь философии с искусством, литературой, наукой, социальной практикой азиатских цивилизаций, а также оригинальные статьи, имеющие межкультурную основу.

⁷ Эдвард Вади Саид (1935–2003) — американский интеллектуал палестинского происхождения. Литературовед, историк литературы, литературный и музыкальный критик, пианист. Теоретик культуры, автор знаменитой книги «Ориентализм». Профессор Колумбийского университета.

2006]. По мысли Саида, ориенталистика (востоковедение) – западная дисциплина, которая была сформирована в интеллектуальной среде колониальных империй (Великобритании, Франции, США) в XVIII – XIX вв., изучающая Восток для того, чтобы им управлять и защищаться от него, если потребуется. Это западный метод установления господства над Востоком, порождающий ментальный конструкт Востока как противостоящего Западу мира Другого – мира изолированного, замкнутого и статичного; мира, которому неведомы собственная философия, культура, история.

Таким образом, идеи «синтеза» или «диалога» философских традиций Востока и Запада, которыми вдохновлялись первые компаративисты, были поставлены под сомнение, поскольку, по мнению Саида, изначально содержали в себе изъян «ориентализма».

В результате интенсивных и острых дебатов по проблемам, обусловленным осмыслением и критикой концепции ориентализма, возникают постколониальные исследования. В.Г. Лысенко [Лысенко, 2017] охарактеризовала их как реакцию на ситуацию, порожденную критикой ориентализма Саида. Западные исследователи, по ее замечанию, обнаружили вдруг, что «являются проводниками и артикуляторами колониалистского дискурса власти и доминирования» [там же, с. 8]. Она предлагает различать две «волны» постколониальных исследований: отрицание ориентализма – «антиориентализм», а затем переосмысление ориентализма – «посториентализм»⁸. Методу культурологического и философского анализа представителей антиориентализма, по Лысенко, свойственны крайняя политизация востоковедного дискурса и «некритическое применение подхода Саида к разным областям востоковедения». Посториентальные исследования она характеризует как «выход на новый уровень осмысления позиции исследователя инокультурных традиций» [там же, с. 8]. По мнению Лысенко, «термин “межкультурная философия” (intercultural philosophy) маркирует качественно новую ситуацию, характерную именно для постколониальной эпохи» [там же, с. 14].

Межкультурная философия, таким образом, – безусловно, продукт постколониальной эпохи. Одна из ее главных задач – преодоление политической ангажированности постколониальных исследований. При решении этой задачи у нее, однако, может возникнуть искушение отождествиться с политической идеологией эпохи глобализма, о чем в своем программном труде предупреждал Малл: «...межкультурную философию не следует сводить к политической конструкции, созданной в силу простой необходимости» [Mall, 2000]. Приведенное замечание Малла представляется не только справедливым, но и перспективным для дальнейшего развития межкультурной философии. Тенденции современного социально-политического уклада, безусловно, повлияли на возникновение новой межкультурной парадигмы в философии, но редуцировать ее лишь к философии новых глобальных социально-политических процессов было бы неправильно – у межкультурной философии гораздо больший потенциал.

Проблема соотношения межкультурной и сравнительной философии

Каково же соотношение межкультурной и сравнительной философий – сохраняется ли преемственность между ними? Этот вопрос был поставлен авторами сборника статей «Сравнительная философия без границ» (Comparative Philosophy Without Borders) [CPWB, 2016], изданном в 2015 г. под общей редакцией Ариндама

⁸ Термины предложены В.Г. Лысенко, подробнее см. [Лысенко, 2017, с. 8].

Чакрабартти⁹ и Ральфа Вебера¹⁰. Под одной обложкой собраны девять эссе на заявленную тему, а также введение и послесловие, в которых излагается методология «переосмысленной» сравнительной философии, разработанная Ариндамом Чакрабартти и Ральфом Вебером. Авторы – Том Дж. Ф. Тиллеманс, Барри Халлен, Цзяньсинг Хо, Лори Л. Паттон, Ариндам Чакрабартти, Масато Ишида, Ральф Вебер, Сари Нусейбе и Сор-Хун Тан – опираются на различные философские традиции (Азии, Европы, Африки, арабского мира), академические области (лингвистика, политическая философия, эпистемология и т. д.) и темы (перевод, восприятие, другое сознание, справедливость, власть и т. д.), чтобы осуществить то, чем может стать «сравнительная философия без границ». В сборнике обсуждается важная проблема межкультурных и межфилософских границ. По мнению Чакрабартти и Вебера, любые границы можно пересечь при необходимости, а потому границы – не предельные ограничения, они существуют именно для того, чтобы «открыть возможности для проникновения, если не слияния» [Chakrabarti, Weber, 2016, p. 1]. Все, что связано с возведением, обнаружением, подрывом границ между философскими традициями разных частей света, исторических эпох, дисциплин, различиями даже между противоположными убеждениями внутри одного исторического периода и направления, составляет, с точки зрения авторов, предмет сравнительной философии, которая может обнаруживать эти границы «между эпистемологией, метафизикой и этикой в западной философии в целом; а еще между континентальной и аналитической философией, между рационализмом и эмпиризмом в эпистемологии и либертарианством и детерминизмом в метафизике; между китайской, европейской и африканской философией, между африканской и гавайской философией, между ньяей и буддийской философией и т. д.» [ibid.].

В своих статьях Ариндам Чакрабартти и Ральф Вебер защищают идею, что межкультурная философия – следующая стадия сравнительной философии. С их точки зрения, это такое философствование, которое идет дальше сравнительных методов, философствование, становящееся поистине межкультурным (cross-cultural) в том смысле, что на смену «сравнения философий» приходит «философское сравнение» [ibid., p. 235]. Они считают, что, хотя европоцентризм все еще преобладает в академической среде, сравнительная философия значительно усовершенствовала свои концепции. Авторы вычленяют три стадии ее развития [ibid., p. 20]:

- 1) первая стадия состоит в поиске эквивалентов западным философским идеям в незападных философиях, предвосхитивших западные философские открытия;
- 2) на второй стадии эти философские традиции противопоставляются друг другу;
- 3) цель третьей стадии – переосмыслить западные философии, используя термины незападных философий (и наоборот).

Авторы призывают отбросить термин «сравнительная» и заниматься межкультурной философией, «фьюжн философией» без предзаданной структуры противопоставления и сравнения западных и незападных философий, а вместо этого – ставить и решать проблемы, используя разные традиции. Такой подход поможет

⁹ Ариндам Чакрабартти – доктор философии (Оксфорд, 1982). Помимо серьезного изучения аналитической философии языка, он несколько лет проходил традиционное обучение в Индии, изучая «ньяю» – индийскую логику. Он преподавал в университетах Калькутты, Вашингтона, Лондона, Сизтла, Дели, семнадцать лет преподавал в гавайском университете (Маноа), где был директором направления «Восточная философия сознания и гуманитарные науки». Чакрабартти – автор и составитель десятков книг и сотни статей на английском, санскрите, бенгали.

¹⁰ Ральф Вебер – профессор в университете Базеля (Швейцария), редактор серии книг «Философии Востока и Запада». Сфера его научных интересов – конфуцианство, политическая философия и сравнительная философия.

пересечь все границы – культурные, методологические или дисциплинарные – и составит следующую, четвертую, стадию в развитии сравнительной философии [ibid., p. 22].

Фактически речь ведь идет о будущем не только сравнительной философии, но и философии вообще.

Межкультурная философия – философия будущего?

Дискуссия о будущем философии развернулась на страницах “The Journal of World Philosophies” («Журнала мировых философий») ¹¹ между Марком Сидеритсом и Майклом Левиным в 2016–2017 гг.

Начало дискуссии положила статья Марка Сидеритса «Философия сравнения или философия слияния» [Siderits, 2015]. В этой статье рассматривается соотношение между сравнительной философией и философией слияния (фьюжн) ¹² – новым стилем философского мышления, который в поисках решений проблем опирается на ресурсы разных философских традиций (например, индийских и западных). Автор задается вопросами о существовании философии фьюжн, ее необходимости и сложностях, которые перед ней стоят. Ему представляется, что именно подход фьюжн является выходом из тупика, в котором сейчас оказалась сравнительная философия.

«Что можно сказать в пользу сравнительной философии? Говорят, что сравнительная философия содействует развитию межкультурного диалога, а следовательно, и более глубокому межкультурному взаимопониманию» [ibid., p. 3]. Похоже, дело в том, что философия – в тех культурах, где она возникла, – это дистилляция мышления, т. е. мышление представителей этой культуры в чистом виде. Получается, что познание ключевых тем «неродной» философской культуры – средство сделать Другого менее чужим: «...мы все еще разные, но уже не такие непостижимые друг для друга» [ibid.]. Но, как указывает автор, с точки зрения представителей отдельных философских традиций, любая попытка более глубокого взаимодействия, чем простое сопоставление и сравнение, и особенно попытка слияния двух разных традиций, выглядит как нападение, как попытка нарушить целостность границ и вообще – чуть ли не объявление войны! А значит, перестановка понятий из одной традиции в другую, скорее всего, закончится искажением решаемой проблемы и молчанием Другого – ведь философские понятия имеют смысл только в тех традициях, в которых они возникли. Так речь в защиту сравнительной философии оборачивается практически обвинительным приговором. Единственным выходом оказывается

¹¹ Несколько слов о самом журнале. В 2014 г. ведущие компаративисты, поддерживавшие новый тренд – межкультурную философию, решили создать периодическое интернет-издание, которое получило название “Confluence: Online Journal of World Philosophies”. Предполагалось, что издание станет платформой для исследования новых перспектив в отношении глобальных процессов мышления. Основная цель журнала – выявление сходств и различий философских традиций мира. А для этого исследователи предлагают внимательно слушать голоса тех философий, которые долгое время были не слышны европейскому академическому уху, настроенному на восприятие определенных ритмов, темпов и жанров мышления. Согласно межкультурной парадигме, так можно будет достигнуть цели и обрисовать целостный контур философского понимания, отличный от господствующих парадигм. С 2016 г. журнал обрел статус международного рецензируемого печатного периодического издания и с тех пор выходит под названием “The Journal of World Philosophies” в издательстве университета Индианы (США). Номера журнала представлены в открытом доступе по адресу: <https://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/confluence/about>

¹² И снова заметим, что, поскольку общепринятого термина еще нет, в тексте встречаются и синонимичные определения, как то: «философия вовлеченности» (engagement) и «философия слияния» (confluence).

своеобразная философская эмиграция в другую традицию «путем полного вхождения в нее» [ibid.]; в данном случае успешной реализацией становится «способность думать как уроженец этой культуры» [ibid.].

Однако простое уподобление представителям изучаемой культуры, на наш взгляд, вряд ли приведет исследователя к действительному пониманию этой культуры, также необходимо сохранять свою собственную культурную идентичность – только так возможно обрести объемное видение. Прекрасной иллюстрацией именно такого подхода является деятельность блестящего русского буддолога О.О. Розенберга, который провел несколько лет в буддийских монастырях Японии, где изучал методы йогического созерцания. Как указывает В.Г. Лысенко, находясь внутри буддийской культуры, он «осознавал себя не только буддистом, но и европейцем, изучающим эту культуру. Это было и “внутреннее” знание буддизма, и интегрированный в него “взгляд со стороны”, постоянная рефлексия себя как исследователя» [см. подробнее: Лысенко, 2008, с. 31].

Сидеритс считает, что для объемного видения любой философской проблемы необходимо смотреть на нее с разных сторон: со стороны «своей» традиции и со стороны всех возможных других традиций, вне зависимости от того, как далеки их представления от «наших»: «Декарт ничего не знал о философии буддизма и школе ньяя, а великий индийский логик Удаяна не знал Платона, поэтому мы говорим о Платоне, Фоме Аквинском и Декарте как о представителях одной философской традиции, а о Васубандху, Кумариле и Гангеше – как о представителях другой. Иными словами, философская традиция живет теми, кто находится в диалоге друг с другом – фактическом или виртуальном» [Siderits, 2015, p. 34]. Один из вызовов философии фьюжн он видит в том, чтобы избежать шовинизма как со стороны «родной» традиции, так и со стороны «принявшей». Это возможно только при одновременном изучении обеих традиций, при формировании «стереоскопического» видения философских проблем¹³. Сидеритс заключает, что это нелегкий путь, но «для тех, кто любит философию, такой подход может быть чрезвычайно полезным» [ibid., p. 13].

В своем эссе «Есть ли у сравнительной философии “фьюжн” будущее?»¹⁴ Майкл Левин¹⁵ [Levine, 2016] бросает вызов утверждению, что философия фьюжн является наследницей сравнительной философии. С его точки зрения, в общей структуре философского знания философия фьюжн находится на стыке нескольких философских традиций – аналитической философии, феноменологической традиции и сравнительной философии [ibid., p. 214]. Левин признает, что философию фьюжн и философскую компаративистику объединяют не только темы, вопросы и сфера интересов, но также и методология. Однако их подход к философским проблемам и традициям существенно различается. «Термины “fusion” (слияние) и “fission” (деление) не описывают адекватно подход сравнительной философии, ее методологию, которая является узнаваемой и нормативной, но поскольку эти термины все-таки относятся к тому, чем действительно занимается сравнительная философия, их применяют волей-неволей» [ibid., p. 222]. В ответ на предложение

¹³ Интересный образ использует В.Г. Лысенко, описывая свой опыт такого «стереоскопического видения» в статье, посвященной сравнению понятия «срединности» у Аристотеля и «серединного пути» в буддизме: «С какого-то момента, читая Аристотеля, я стала ловить себя на мысли, что смотрю на него еще и под углом зрения учения Будды, а при анализе буддийских текстов представляю себе, какое мнение мог бы иметь по тому или иному поводу Аристотель. Получилось своего рода перекрестное освещение – как в театре, на сцене, когда свет основных прожекторов, падающий сверху, корректируется различными дополнительными подсветками сбоку, снизу, сзади, – и все, что находится на сцене, приобретает новые рельефы и оттенки» [Лысенко, 2004, с. 183].

¹⁴ “Does Comparative Philosophy Have a Fusion Future?”

¹⁵ Майкл Левин – профессор философии в университете Западной Австралии (University of Western Australia).

Сидеритса решать давние философские споры с помощью фьюжн подхода¹⁶, Левин критикует его за навязчивое внимание к философии буддизма: «Философы фьюжн не принимают во внимание, что в своей основе буддизм является религией; а ведь невозможно аккуратно и без потерь отделить философскую доктрину от религиозных взглядов» [ibid., p. 230]. Он задается вопросом: как можно применить этот подход, например, к африканской философии [ibid., p. 217]? Самое главное обвинение Левина состоит в том, что философия фьюжн в действительности не способствует сцеплению разных философских взглядов и позиций, но подменяет собой эти взгляды и позиции [ibid., p. 237]. Критик приходит к выводу, что философия фьюжн в своей основе ошибочна.

Итак, межкультурная философия возникает, когда философское мышление, существующее в рамках одной определенной традиции, начинает осознавать свои культурные ограничения и выражает готовность преодолеть их, чтобы «услышать» другие формы мышления. Раздвигая узкие рамки социально-политической проблематики настоящего, межкультурная философия демонстрирует возможность стать не просто еще одним подходом к изучению инокультурных традиций, но обрести метафизическую глубину и стать философией в истинном смысле этого слова – философией будущего.

Список литературы

Глинчикова, Синеокая, Степанянц, 2017 – Глинчикова А.Г., Синеокая Ю.В., Степанянц М.Т. Архаизация: поворот вспять или мобилизация к будущему? // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2017. Т. 10. № 3. С. 133–152.

Лысенко, 2004 – Лысенко В.Г. Трудное дело середины: «срединность» (mesotes). Срединный путь (majjhima patipada) Будды // Сравнительная философия: Моральная философия в контексте многообразия культур. М.: Издат. фирма «Восточн. лит.» РАН. 2004. С. 182–199.

Лысенко, 2008 – Лысенко В.Г. Ф.И. Щербатской и О.О. Розенберг о сравнительном методе в буддологии // Вестн. РХГА. 2008. № 1. С. 30–39.

Лысенко, 2017 – Лысенко В.Г. Сравнительная философия или межкультурная философия в перспективе постколониальных исследований // Филос. науки. 2017. № 5. С. 7–27.

Лысенко, 2018 – Лысенко В.Г. Какая философия может послужить мостом между наукой и буддизмом? Российский подход // Филос. науки. 2018. № 3. С. 81–99.

Полушина, 2010 – Полушина Л.В. К вопросу о сущности межкультурной философии в контексте глобальных проблем // Вестн. Чуваш. Ун-та. 2010. № 1. С. 133–137.

Саид, 2006 – Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб.: Русский Мир, 2006. 636 с.

Степанянц, 2015 – Степанянц М.Т. От европоцентризма к межкультурной философии // Вопр. философии. 2015. № 10. С. 150–162.

Степанянц, 2017а – Степанянц М.Т. Предпосылки к развитию межкультурной философии (опыт Индии) // Вопр. философии. 2017. № 8. С. 5–12.

Степанянц, 2017б – Степанянц М.Т. «Когнитивная скромность» Рам Адхар Малла // Vox. 2017. № 24. С. 195–203.

Шохин, 1998 — Шохин В.К. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. М.: ИФ РАН, 1998. 247 с.

Chakrabarti, Weber, 2016 – Comparative Philosophy Without Borders. Edited by Arindam Chakrabarti and Ralph Weber. L.; N. Y.: Bloomsbury, 2016. 246 p.

Fornet-Betancour, 2002 – Fornet-Betancour R. An alternative to globalization: theses for the development of an intercultural philosophy // Latin American Perspectives on Globalization: Ethics, Politics, and Alternative Visions. Lanham, Oxford, NY: Rowman and Littlefield Publishers, 2002. P. 230–236.

¹⁶ В труде, посвященном идентификации личности, Сидеритс демонстрирует, в частности, как индийская классическая философия может помочь решить спор между британским философом Дерекком Парфитом и его критиками. См. подробнее [Siderits, 2003, p. xiii].

Levine, 2016 – *Levine M.* Does Comparative Philosophy Have a Fusion Future? // *Confluence: Journal of World Philosophies*. 2016. No. 4. P. 174–178.

Mall, 2000 – *Mall R.A.* The Concept of an Intercultural Philosophy // *Polylog: Forum for Intercultural Philosophy*. 2000. URL: <http://them.polylog.org/1/fmr-en.htm> (дата обращения: 25.01.2019).

PhEW, 1951 – *Dewey J., Radhakrishnan S. and Santayana G.* On Philosophical Synthesis // *Philosophy East and West*. 1951. Vol. 1. No. 1. P. 3–5.

Said, 1978 – *Said E.W.* *Orientalism*. N. Y.: Pantheon Books, 1978. 368 p.

Siderits, 2003 – *Siderits M.* *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*. L.: Ashgate, 2003. 248 p.

Siderits, 2015 – *Siderits M.* Comparison or Confluence Philosophy? // *The Oxford Handbook of Indian Philosophy* / Ed. by J. Ganeri. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Wimmer, 1996 – *Wimmer F.M.* Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy? // *Interculturality of Philosophy and Religion*. Bangalore: National Catechetical and Liturgical Centre, 1996. P. 45–57.

Intercultural and Comparative Philosophy: Some Contemporary Discussions

Vlada S. Belimova

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

The publication discusses some current discussions on the status of intercultural philosophy. The question is raised whether the intercultural philosophy is a new stage of comparative philosophy or it can claim to be an independent approach or even a discipline of philosophical knowledge. The prerequisites for the emergence of intercultural philosophy, the concept of a dialogue of cultures, the problem of intercultural philosophy and orientalism, intercultural philosophy and postcolonial studies are investigated in the paper. The author concludes that although the subject of intercultural philosophy overlaps with the problems of comparative philosophy, it does have the potential to become a new philosophy of the future. The paper offers an analytical review of Russian and foreign publications concerning the place and role of intercultural philosophy in the contemporary philosophical discourse, referring to the views of representative Russian and foreign philosophers (Stepanyants, Lysenko, Mall, Fernet-Betancour, Wimmer, Chakrabarti, Siderits, etc.)

Keywords: comparative philosophy, intercultural philosophy, fusion philosophy, philosophy East and West, dialogue of cultures, orientalism, postcolonial studies

References

Comparative Philosophy Without Borders, ed. by Arindam Chakrabarti and Ralph Weber. London; New York: Bloomsbury, 2016. 246 p.

Fernet-Betancour R. An Alternative to Globalization: Theses for the Development of an Intercultural Philosophy. In: *Latin American Perspectives on Globalization: Ethics, Politics, and Alternative Visions*. Lanham; Oxford; New York: Rowman and Littlefield Publishers, 2002, pp. 230–236.

Glinchikova A., Sineokaya J., Stepanyants M. Arkhaizatsiya: povorot vspyat' ili mobilizatsiya k budushchemu? [Turn to Archaism: is it a Setback or Build-up for a New Breakthrough?], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2017, vol. 10, no. 3, pp. 133–152. (In Russian)

Levine M. Does Comparative Philosophy Have a Fusion Future? In: *Confluence: Journal of World Philosophies*, 2016, no. 4, pp. 174–178.

Lysenko V. Trudnoye delo sere diny: «sredinnost'» (mesotes) Sredinnyy put' (majjhima patipada) Buddhy [Difficult Thing Means: “Middle” (mesotes) Middle Way (majjhima patipada) Buddha]. In: *Comparative Philosophy: Moral Philosophy in the Context of Cultural Diversity*. Moscow: Oriental Literature Publ., 2004, pp. 182–199. (In Russian)

Lysenko V. Shcherbatskoy i Rozenberg o sravnitel'nom metode v buddologii [Comparative Method in Buddhism Studies according to F.I. Shcherbatskoy and O.O. Rosenberg], *Vestnik RHGA*, 2008, no. 1, pp. 30–39. (In Russian)

Lysenko V. Sravnitel'naya filosofiya ili mezhkul'turnaya filosofiya v perspektive postkolonial'nykh issledovaniy [Comparative Philosophy or Intercultural Philosophy in the Perspective of Postcolonial Studies], *Philosophical Sciences*, 2017, no. 5, pp. 7–27. (In Russian)

Lysenko V. Kakaya filosofiya mozhet posluzhit' mostom mezhdu naukoj i buddizmom? Rossiyskiy podkhod [What Philosophy Can Serve as a Bridge Between Science and Buddhism? The Russian Approach], *Philosophical Sciences*, 2018, no. 3, pp. 81–98. (In Russian)

Mall R.A. The Concept of an Intercultural Philosophy, *Polylog: Forum for Intercultural Philosophy*, 2000. Available at: <http://them.polylog.org/1/fmr-en.htm> (accessed 25.01.2019).

Dewey J., Radhakrishnan S. and Santayana G. On Philosophical Synthesis, *Philosophy East and West*, vol. 1, no. 1. University of Hawai'i Press, 1951, pp. 3–5.

Polushina L.V. K voprosu o sushchnosti mezhkul'turnoy filosofii v kontekste global'nykh problem [To the Issue of the Essence of the Intercultural Philosophy in the Context of Global Problems], *Vestnik Chuvashskogo Universiteta*, 2010, no. 1, pp. 133–137. (In Russian)

Said E.W. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978. 368 p.

Said E.W. *Orientalizm. Zapadnyye kontseptsii Vostoka* [Orientalism], trans. by A.V. Govorunov. St.-Petersburg: Russkiy Mir Publ., 2006. 636 p. (In Russian)

Shokhin V.K. *F.I. Shcherbatskoy i yego komparativistskaya filosofiya* [Shcherbatsky and His Comparative Philosophy]. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences Publ., 1998. 247 p. (In Russian)

Siderits M. *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*. London: Ashgate, 2003. 248 p.

Siderits M. Comparison or Confluence Philosophy? In: *The Oxford Handbook of Indian Philosophy*, ed. by Jonardon Ganeri. Oxford University Press, 2015.

Stepanyants M. Ot evrotsentrizma k mezhkul'turnoi filosofii [From Eurocentrism to the Intercultural Philosophy], *Voprosy filosofii*, 2015, no. 10, pp. 150–162. (In Russian)

Stepanyants M.T. Predposylki k razvitiyu mezhkul'turnoy filosofii (opyt Indii) [Prerequisites for the Development of Intercultural Philosophy (India)], *Voprosy filosofii*, 2017, no. 8, pp. 5–12. (In Russian)

Stepanyants M.T. «Kognitivnaya skromnost'» Ram Adkhar Malla [Ram Adhar Mall's "Cognitive Modesty"], *Vox*, 2017, no. 24, pp. 195–203. (In Russian)

Wimmer F.M. Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy? *Interculturality of Philosophy and Religion*. Bangalore: National Catechetical and Liturgical Centre, 1996, pp. 45–57.

ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

К.Й. Мьёр, А.С. Цыганков

Изучение русской мысли в Норвегии: основные вехи и представители (предисловие к переводу)*

Мьёр Коре Йохан – кандидат философских наук (PhD), научный сотрудник. Институт исследований России и Евразии Уппсальского Университета. Швеция, 751 20, г. Уппсала, Gamla Torget 3; e-mail: kare.mjor@ires.uu.se

Цыганков Александр Сергеевич – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: m1dian@yandex.ru

В предлагаемом предисловии к переводу статьи К.Й. Мьёра «Образ России в учении славянофилов» в общих чертах обозначается специфика и история осмысления отечественной философской мысли в Норвегии, указываются ее основные представители. Наряду с этим определяются главные исследовательские центры, где ведется изучение русской философской традиции, к которым относятся университеты в Осло, Бергене и Тромсё. Как и в большинстве европейских стран, русская философия в Норвегии преподается в рамках учебного направления славистики (русистики) и зачастую носит прикладной характер, призванный посредством обращения к анализу философской мысли способствовать более глубокому и полному освоению отечественной художественной литературы. При этом наиболее востребованным русским мыслителем как в академической среде, так и за ее пределами является Н.А. Бердяев, на что указывает количество исследовательских работ, связанных с его именем, а также существующие норвежские переводы его произведений. Это, в свою очередь, сближает изучение русской философии в Норвегии с теми разработками, которые были предложены другими европейскими исследователями, и в том числе указывает на недостаточную обособленность, «выделенность» русской философии в качестве самостоятельного предмета исследовательского интереса. Значимыми чертами изучения русской философии в Норвегии следует признать лингвистическую составляющую – подразумеваемую определенный методологический инструментарий, направленный на выявление и описание языковых структур, присутствующих в отечественных философских текстах, – а также осмысление истории русской философии в первую очередь с позиции истории идей.

Ключевые слова: изучение русской мысли в Норвегии, современная рецепция отечественной философии, русистика, история русской философии, Норвегия, П.Н. Воге, Э. Краг

* Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 19–011–00764 А.

Изучение русской мысли богато различными школами и направлениями как в России, так и за ее пределами. Так, достаточно хорошо известна рецепция отечественной философской традиции, возникшая в кругу англо-американских, немецких, итальянских и польских исследователей [подробнее см.: Кусенко, 2018; Кусенко, 2017; Назарова, 2014; Цыганков, Оболевич, 2015а; Цыганков, Оболевич, 2015б; Obolevitch, 2009]. При этом некоторым западноевропейским специалистам удалось выработать оригинальную аналитическую призму для анализа русской мысли и предложить нетривиальные подходы при историко-философском осмыслении развития отечественной философии [Цыганков, 2017]. Отсюда изучение существующего в зарубежной исследовательской среде опыта работы над отечественным философским наследием дает возможность не только расширить предметное поле современного российского историко-философского знания, но и обогатить его новыми, не использовавшимися ранее методологическими разработками. Кроме этого, рассмотрение европейской традиции осмысления отечественной мысли в максимально широком ее объеме позволит выявить определенные характерные черты, исходя из которых во многом и конституируется западноевропейская аналитика русской философии. В этой связи актуальным представляется, наряду с уже имеющимися исследованиями, посвященными анализу западной рецепции отечественной философии, рассмотреть в общих чертах историю изучения русской мысли в Норвегии. Это, с одной стороны, отчасти заполнит имеющуюся лауну в существующем на настоящий момент знании об истории осмысления отечественной мысли в этой стране; с другой, позволит в целом очертить тот образ, которым представлена русская духовная традиция в скандинавском регионе, учитывая близость северных языков и культурных традиций.

Традиционно изучение русской мысли в Норвегии так же, как и в других европейских странах, происходит в рамках такого исследовательского направления, как славистика (русистика), включающего в себя в качестве главных дисциплин лингвистику и литературоведение. Иногда третьей главной дисциплиной выступает культурология, однако на практике она зачастую является вспомогательным предметом, который преподается на кафедрах славистики в Норвегии¹. Поэтому изучение русской культуры в качестве отдельной дисциплины, как правило, не обладает такой важностью для обучающихся, как изучение языка и литературы. Впрочем, то же самое касается и других языковых направлений – германистики и романистики. При этом если изучение языка и литературы в целом является теоретической основой для русистики и представлено такими дисциплинами, как лингвистика и литературоведение, то выбор прочих предметов, которые должны входить в курс культурологии, зачастую не является строго фиксируемым и варьируется от университета к университету. Так, к ним может относиться история, история идей, социальная антропология и теория государства [Vørtnes, 1999]. Таким образом, изучение истории идей, а вместе с ней и философии, как правило, выступает частью культурологии, хотя здесь не все так однозначно, и русская мысль, в качестве объекта изучения, также преподается и в рамках литературоведения. Правда, при этом рассмотрение идей различных отечественных мыслителей все же не имеет такого значения, как изучение русского языка и литературы. Знакомство с русской философской мыслью носит в первую очередь вспомогательный характер и рассматривается в качестве обязательного для более глубокого понимания русской литературы.

Переходя к историческому аспекту изучения отечественной мысли в Норвегии, следует отметить, что в сравнении, к примеру, с Германией или Италией оно имеет не столь большую и обширную, но в то же время также значимую традицию, которая

¹ Это происходит во многом потому, что данная дисциплина реже обладает собственной постоянной профессорской позицией.

во многом связана с университетами, расположенными в трех крупных норвежских городах – Осло, Берген и Тромсё – и одновременно выступающими центрами по изучению русистики.

Основателем русистики как отдельной академической дисциплины в Норвегии считается Эрик Краг, работавший в университете Осло. Будучи профессором в области европейской литературы, он известен своими книгами о Л.Н. Толстом и Ф.М. Достоевском, а также рядом переводов русской классической литературы на норвежский язык [Krag, 1937, 1962]². При этом его докторская диссертация 1932 г. [Krag, 1932] в первую очередь была посвящена анализу русской философии. Так, в работе, носившей название «Борьба с Западом в русской духовной истории», был представлен анализ учения славянофилов – И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева. Сама работа носила отчасти полемический характер. Наибольшей критике Краг подверг идеи Данилевского, выступая по преимуществу с тех же позиций, с которых ранее вел свою полемику с автором «России и Европы» В.С. Соловьев. В то же время норвежский исследователь был довольно комплиментарно настроен по отношению к Леонтьеву. При этом в первую очередь работа Крага выделяется основательным изучением классических текстов русской мысли XIX в., а также пространными биографическими описаниями. Это исследование было переиздано в 1990 г., что является большой редкостью в Норвегии для академических работ подобного рода. Причина актуальности книги Крага в конце прошлого века в первую очередь кроется в историко-политической ситуации: советская идеология фактически находилась в глубоком кризисе, обернувшимся вскоре ее полным падением, а интерес самих русских во многом обратился к некогда отвергнутой духовной традиции. Кроме того, популярность книги, которая не забыта в Норвегии и по сей день, отчасти обусловлена ее живым языком и мастерством Крага как рассказчика.

Кроме центра по изучению русистики, появившегося в университете Осло благодаря Крагу, другим местом, где можно познакомиться с историей русской мысли, стал университет во втором по значимости городе Норвегии – Бергене. Здесь русистика была основана Сигурдом Фастингом, который стал первым профессором русской литературы в университете Бергена в 1970 г. и успел до этого опубликовать книгу, посвященную Достоевскому и нигилизму [Fasting, 1956]. Большое значение для изучения русской философской мысли в Норвегии имела докторская диссертация Фастинга об эстетике В.Г. Белинского. В ней был проведен глубокий анализ отношения Белинского к немецкому идеализму. Во многом философский характер книги Фастинга обуславливался тем, что эстетика – главный предмет его интереса – выступает тем полем, на котором философия и литература часто и плодотворно взаимодействуют друг с другом: Фастинг изучал эстетику на фоне основательного знакомства с русской философией и историей идей³. Подобный интерес к эстетике можно встретить и у ученицы Фастинга Лиллиан Хелле, которая в своей докторской работе осуществила детальный анализ эстетики и мировоззрения А. Белого [Helle, 1992]. После гибели Фастинга его место в университете Бергена в 1982 г. занял Юстин Бёртнес, который также был филологом-славистом, исследовавшим в первую очередь христианские мотивы в русской литературе. Однако наряду с этим Бёртнес был одним из наиболее значимых последователей, интерпретаторов и популяризаторов идей М.М. Бахтина в Норвегии [см.: Vørtnes, 1993].

Последним университетом в Норвегии, где осуществляется изучение русской мысли, является университет в городе Тромсё. Здесь, кроме постоянной профессор-

² Его лучшим переводом считаются «Мертвые души» Гоголя [Gogol, 1927].

³ Докторская диссертация 1970 г. была издана в виде книги [Fasting, 1972]. Сама книга позиционировалась в качестве первого тома, однако второй так и не вышел.

ской позиции в области русской лингвистики и литературы, имеется также позиция по русской культуре и истории. Первым академиком – специалистом по русской истории в Тромсё – стал Гюннар Опейде, который со времен защиты своего магистерского исследования работал над проблематикой русских идейных дебатов XIX в. Однако, к сожалению, ему так и не удалось опубликовать значительное количество работ по русской тематике. На сегодняшний день изучением истории русской мысли в университете Тромсё занимается профессор Андрей Рогачевский, один из последних исследовательских проектов которого был посвящен анализу представлений о пространстве в русской культуре⁴.

Наряду с этим, русская философия пользуется популярностью не только в академической среде, занимающейся изучением русской мысли, центры которой представлены в перечисленных городах, но также за пределами профессионального сообщества. Наиболее востребованным русским философом в неакадемических кругах Норвегии является Н.А. Бердяев, что в общем и целом является характерным для многих западноевропейских стран⁵. При этом в Норвегии можно встретить работы, написанные авторами из неакадемической среды, которые посвящены также и другим русским мыслителям, к примеру таким, как Лев Шестов, хотя в то же время имя Бердяева как одного из главных фигурантов книги все же и в этом случае стоит на первом плане [см.: Вјогпебое, 1976].

Однако изучение русской мысли в Норвегии по преимуществу все-таки связано с университетами, главным среди которых выступает университет в Осло, где также располагается единственная в стране кафедра по изучению истории идей. Именно отсюда выходит значительная часть современных норвежских исследователей русской мысли. Так, выпускником этой кафедры является Петер Норман Воге, ряд статей и книг которого переведены на русский язык и доступны отечественному читателю [Воге, 2011; Воге, 2003; Воге, 2013]. Несмотря на то, что Воге не удалось сделать классическую академическую карьеру, еще в 1988 г. он выпустил свою первую книгу о философии В.С. Соловьева [Waage, 1988]. В настоящее время Воге является автором целого ряда культурно-философских исследований, которые включают в том числе и работы, посвященные различным аспектам русской мысли. Так, среди прочего в 1990 г. вышла его работа «Россия – другой мир», которая в 2012 г. была переиздана под заглавием «Россия – собственный мир» [Waage, 1990; Waage, 2012]. Благодаря этому, а также переводам на норвежский язык работ В.С. Соловьева («Краткая повесть об антихристе») и Г.С. Померанца («Выход из транс») [Solovјov, 1994; Pomerants, 2000], Воге удалось стать, быть может, главным посредником в изучении русской культуры и мысли в современной Норвегии.

При этом, говоря отдельно о норвежских переводах русской философии, с сожалением можно констатировать, что в отличие от переводов русской классической литературы, кроме уже указанного текста Соловьева, на норвежский переведено только несколько книг Бердяева [Berdjajev, 1984; Berdjajev, 2012; Berdjajev, 2014]⁶. В целом подобная ситуация не является исключительно норвежским явлением, но при этом она может служить маркером того, что русская философия еще не стала объектом целенаправленного и последовательного изучения. Иными словами, пока не сложилась какая-либо устойчивая традиция, «школа» осмысления именно русской философской мысли, а не только художественной литературы. Помимо указанных переводов в 1982 г. был также выпущен сборник «Русская интеллигенция

⁴ В 2017 г. под редакцией Рогачевского в университете Тромсё вышел специальный номер журнала “Nordlit”, издаваемого институтом языка и культуры, посвященный данной проблематике: Russian Space: Concepts, Practices, Representations // Nordlit. 2017. No. 37.

⁵ О причинах популярности философии Н.А. Бердяева в Западной Европе подробнее см.: [Кантор, 2007; Цыганков, Оболевич, 2015а].

⁶ Перевод 1984 г. выполнен Олой Брайвегом, последние два – Торгейром Бёлером.

и церковь», куда вошли переводы работ русских мыслителей от Белинского до Солженицына, под редакцией молодого тогда норвежского исследователя Пола Колстё [Den russiske intelligentsia og kirken, 1982].

Сам Колстё также был выпускником кафедры истории идей в университете Осло. В 1995 г. он защитил докторскую работу о Л.Н. Толстом и православии, где проанализировал критику писателем православной церкви в России, а также его позитивное отношение к некоторым аспектам православной веры⁷. В настоящее время Колстё является профессором по кафедре литературы, регионоведения и европейских языков в университете Осло и его исследовательский интерес, с одной стороны, включает в себя историю русского национализма и государства, а с другой, историю русской мысли и церкви. Одним из учеников Колстё в университете Осло был Гейр Фликке, чья первая научная работа (1994 г.) была посвящена анализу реакции Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, П.Б. Струве и С.Л. Франка на русскую революцию 1905 г. [Flikke, 1994]. Однако с тех пор его научный интерес обратился в первую очередь к области политологии, отодвинув на задний план изучение истории русской философии. На этой же кафедре непродолжительное время (2005–2007 гг.) работал профессор Ивер Б. Нойманн, обладавший крайне разносторонними научными интересами, среди которых выделялись исследования по истории русской мысли и национализму. Его книга, изданная на английском языке, «Россия и идея Европы» является хрестоматийной для каждого, кто занимается изучением русской мысли во всей Западной Европе. Основное исследовательское внимание в этой работе сосредоточено на анализе русского самосознания, начиная от славянофилов середины XIX в. и заканчивая эпохой перестройки [Neumann, 1996]⁸. Среди исследователей русской мысли, обучавшихся на кафедре литературы, регионоведения и европейских языков в Осло и работавших уже в начале XXI в., стоит назвать имя Бьёрна Нистада, который в 2008 г. защитил докторскую диссертацию по сравнительному анализу идей В.И. Ленина и П.Н. Ткачева [Nistad, 2007]⁹. Однако еще до этого, в 2004 г., он написал книгу по истории русских политических течений, которая стала использоваться в качестве учебника во многих университетах Скандинавии [Nistad, 2004]. Кроме этого, Нистад известен в современной Норвегии как автор целого ряда книг о российской истории и культуре, среди которых числится также биография нынешнего российского президента, вызвавшая заметный резонанс в общественном мнении Норвегии¹⁰.

Обозначив основные вехи истории изучения русской мысли в университете Осло, скажем несколько дополнительных слов о Бергенском университете, который в последние годы стал местом появления значительного числа новых исследований, посвященных осмыслению русского духовного наследия. Так, в 2011 г. Ярдар Ёстбё защитил свою докторскую работу о мифологеме Третьего Рима у современных российских националистических мыслителей (А.Г. Дугин, Н.А. Нарочницкая, Е.С. Холмогоров, В.Л. Цымбурский)¹¹. В дальнейшем исследовательский интерес Ёстбё обратился по преимуществу на изучение российской политики. Свою докторскую диссертацию о русской эмиграции и ее идейном и культурном развитии (Федотов, Флоровский, Бердяев, Зеньковский) в университете Бергена защитил также

⁷ Сама диссертация была издана в 1997 г. [Kolstø, 1997]. Несмотря на то, что она была написана по-норвежски, наиболее важные ее разделы, опубликованные в виде статей, ныне доступны также и англоязычному читателю. См.: [Kolstø, 2005; Kolstø, 2006; Kolstø, 2008; Kolstø, 2010].

⁸ В 2016 г. вышло новое издание с дополнительной главой, посвященной постперестроечному периоду.

⁹ Общее содержание исследования Нистада см. в его статье: [Nistad, 2010].

¹⁰ В отличие от многих западноевропейских авторов Нистад довольно положительно относится к В.В. Путину и его политике и считается одним из основных защитников нынешней внешней политики России в публичном пространстве Норвегии.

¹¹ Диссертация 2011 г. была издана в виде книги в 2016 г.: [Østbø, 2016].

Коре Йохан Мьёр¹². Ныне Мьёр работает в университете Уппсалы в Швеции, где занимается изучением истории русской философии, а также истории политических идей в России¹³. Анализ истории русской мысли Мьёр осуществляет в первую очередь с позиции историка идей, но в то же время особую роль в его исследованиях играет лингвистическая методология и инструментарий, что отчетливо можно видеть в приводимом ниже переводе его статьи, где значительное внимание отводится анализу метафор и риторики, присутствующих в главных текстах русских славянофилов середины XIX в.

Таким образом, рассмотрев в общих чертах основные вехи изучения русской мысли в Норвегии и обозначив его главных представителей, можно сказать, что во многом норвежское осмысление русской духовной традиции как институционально, так и по своему содержанию близко другим европейским странам. Основными центрами по изучению отечественной мысли выступают университеты Осло, Бергена и Тромсё, где в рамках исследовательского направления русистики русская духовная культура осмысливается в различных ее аспектах, в том числе и философском, что, однако, имеет в первую очередь дополнительный, «прикладной» характер и должно способствовать более глубокому освоению русской классической литературы. Так же как и в ряде других европейских стран, наиболее востребованным отечественным мыслителем в Норвегии является Н.А. Бердяев, о чем в первую очередь свидетельствует количество его работ, переведенных на норвежский язык. Значимыми чертами норвежских исследований русской мысли следует признать их лингвистическую составляющую – предполагающую определенный методологический инструментарий, направленный на выявление и описание языковых структур, присутствующих в различных текстах, – а также изучение истории русской философии в первую очередь с позиции истории идей.

Список литературы

- Воге, 2011 – *Воге П.Н.* Я. Индивид в истории культуры. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2011. 728 с.
- Воге, 2013 – *Воге П.Н.* Достоевский: свержение идиологов. СПб.: Всемирное слово, 2003. 256 с.
- Воге, 2013 – *Воге П.Н.* Достоевский и терроризм // Гефтер. URL: <http://gefter.ru/archive/8353> (дата обращения: 09.08.2018).
- Кантор, 2007 – *Кантор В.К.* Русская философия в Германии: проблема восприятия (письма Степуна Франку, по архивным материалам) // Историко-философский ежегодник. 2007. С. 404–423.
- Кусенко, 2018 – *Кусенко О.И.* Историко-философские исследования русской мысли в Италии (XX–XXI вв.). М.: ИФ РАН, 2018. 210 с.
- Кусенко, 2017 – *Кусенко О.И.* Исследования русской философии в Италии. Вехи столетнего историко-философского пути // Филос. науки. 2017. № 7. С. 83–97.
- Назарова, 2014 – *Назарова О.А.* Современные немецкие исследователи творчества Франка // Мысль. 2014. № 16. С. 161–175.
- Цыганков, Оболевич, 2015а – *Цыганков А.С., Оболевич Т.* Современные немецкие мыслители о творчестве С.Л. Франка: «правила игры» философской рецепции // Соловьевские исследования. 2015. № 4. С. 136–147.
- Цыганков, Оболевич, 2015б – *Цыганков А.С., Оболевич Т.* Булгаков в Швейцарии: современные исследования философии о. Сергия Булгакова во Фрибурге // Вестн. РХГА. 2015. № 4. С. 315–333.
- Цыганков, 2017 – *Цыганков А.С.* Философское осмысление творческого наследия С.Л. Франка в Германии: основные представители и направления // Парадигма: философско-культурологический альманах. 2017. № 27. С. 38–50.

¹² Диссертация 2009 г. была издана в виде книги в 2011 г. См.: [Мьёр, 2011].

¹³ В 2017 г. в Осло была опубликована книга Мьёра, посвященная истории имперской идеи в России. См.: [Мьёр, 2017].

- Berdjajev, 1984 – *Berdjajev N.* Draum og røynd: Marxismekritiske skrifter. Bergen: Norsk bokreidingslag, 1984. 97 s.
- Berdjajev, 2012 – *Berdjajev N.* Den russiske idé: Grunnleggende problemer i russisk tenkning på 1800-tallet og begynnelsen av 1900-tallet. Oslo: Solum Forlag, 2012. 379 s.
- Berdjajev, 2014 – *Berdjajev N.* Dostojevskijs verdensanskuelse. Oslo: Solum Forlag, 2014. 219 s.
- Bjørneboe, 1976 – *Bjørneboe S.K.* Eksistens og revolt: Unamuno – Berdjajev – Sjestov. Oslo: Aschehoug, 1976. 159 s.
- Børtnes, 1999 – *Børtnes J.* Kulturperspektiver i fremmedspråksfagene. Kristiansand: Cappelen Damm Høyskoleforlaget, 1999. 111 s.
- Børtnes, 1993 – *Børtnes J.* Polyfoni og karneval: Essays om litteratur. Oslo: Universitetsforlaget, 1993. 301 s.
- Den russiske intelligentsia og kirken / Presentasjon og tekstutvalg av Pål Kolstø. Oslo: Tanum-Norli, 1982. 207 s.
- Fasting, 1956 – *Fasting S.* Dostojevskij og nihilismen. Bergen: Eide, 1956. 46 s.
- Fasting, 1972 – *Fasting S.* V.G. Belinskij: Die Entwicklung seiner Literaturtheorie. Bd. 1: Die Wirklichkeit ein Ideal. Bergen: Universitetsforlaget, 1972. 470 S.
- Flikke, 1994 – *Flikke G.* Democracy or Theocracy: Frank, Struve, Berdjajev, Bulgakov, and the 1905 Russian Revolution. Oslo: Universitetet i Oslo, 1994. 105 p.
- Gogol, 1927 – *Gogol N.* Døde sjeler. Oslo: Aschehoug, 1927. 275 s.
- Helle, 1992 – *Helle L.J.* Estetikk og verdensanskuelse i den russiske symbolismen: En studie i Andrej Belyjs symbolistiske prosjekt. Bergen: Universitetet i Bergen, 1992. 385 s.
- Kolstø, 1997 – *Kolstø P.* Sannhet i løgn: Lev Tolstoj og den ortodokse tro. Oslo: Universitetsforlaget, 1997. 519 s.
- Kolstø, 2005 – *Kolstø P.* Power as Burden: The Slavophile Concept of the State and Lev Tolstoy // Russian Review. 2005. No. 64 (4). P. 559–574.
- Kolstø, 2006 – *Kolstø P.* The Demonized Double: The Image of Lev Tolstoy in Russian Orthodox Polemics // Slavic Review. 2006. No. 65 (20). P. 304–324.
- Kolstø, 2008 – *Kolstø P.* The Elder at Iasnaia Poliana: Lev Tolstoy and the Orthodox Starets Tradition // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2008. No. 9 (3). P. 533–554.
- Kolstø, 2010 – *Kolstø P.* “For here we do not have an enduring city”: Tolstoy and the Strannik Tradition in Russian Culture // Russian Review. 2010. No. 69 (1). P. 119–134.
- Krag, 1932 – *Krag E.* Kampen mot Vesten i russisk åndsliv. Oslo: Gyldendal, 1932. 252 s.
- Krag, 1937 – *Krag E.* Leo Tolstoy: Ungdomsverker. Krig og fred. Oslo: Gyldendal, 1937. 412 s.
- Krag, 1962 – *Krag E.* Dostojevskij. Oslo: Gyldendal, 1962. 380 s.
- Mjør, 2011 – *Mjør K.J.* Reformulating Russia: The Cultural and Intellectual Historiography of Russian First-Wave Émigré Writers. Boston; Leiden: Brill, 2011. 324 p.
- Mjør, 2017 – *Mjør K.J.* Russiske imperium. Oslo: Cappelen Damm, 2017. 356 s.
- Neumann, 1996 – *Neumann I.B.* Russia and the Idea of Europe: A Study in Identity and International Relations. London: Routledge, 1996. 253 p.
- Nistad, 2004 – *Nistad B.* Russisk politisk idéhistorie fra opplysningstiden til idag. Oslo: Solum forlag, 2004. 325 s.
- Nistad, 2007 – *Nistad B.* Petr Tkačev og V.I. Lenin – to representanter for en russisk «jacobinsk»-«blanquistisk» tradisjon? (неопубликованная докторская работа, выполненная в университете Осло, 2007. 322 s.).
- Nistad, 2010 – *Nistad B.* Was Lenin a Jacobin-Blanquist? // Scando-Slavica. 2010. No. 56 (2). P. 141–162.
- Obolevitch, 2009 – *Obolevitch T.* Polskie badania nad filozofią Siemiona Franka // Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część pierwsza / Pod redakcją Lilianny Kiejzik i Jacka Uglika. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2009. S. 167–178.
- Østbø, 2016 – *Østbø J.* The New Third Rome: Readings of a Russian Nationalist Myth. Stuttgart: Ibidem-Verlag, 2016. 258 p.
- Pomerants, 2000 – *Pomerants G.* Utgang fra trancen: Essays og artikler / Oversatt av G. Flikke og P. N. Waage. Oslo: Cappelen, 2000. 306 s.
- Russian Space: Concepts, Practices, Representations / Ed. by A. Rogatchevski and Yngvar B. Steinholt // Nordlit. 2017. No. 37.
- Solovjov, 1994 – *Solovjov V.I.* En kort fortelling om antikrist / Oversatt av P. N. Waage. Oslo: Ex Libris, 1994. 96 s.

Waage, 1988 – *Waage P.N.* Det usynlige kontinent: Vladimir Solovjov som Europas filosof. Oslo: Dreyer, 1988. 302 s.

Waage, 1990 – *Waage P.N.* Russland er et annet sted: En kulturhistorisk bruksanvisning. Oslo: Aventura, 1990. 281 s.

Waage, 2012 – *Waage P.N.* Russland er sitt eget sted: Streker til et lands biografi. Oslo: Arneberg, 2012. 620 s.

The Study of Russian Thought in Norway: Major Milestones and Representatives (Foreword to Translation)*

Kåre Johan Mjør

Institute for Russian and Eurasian Studies. Uppsala University. 3 Gamla Torget, 751 20 Uppsala, Sweden; e-mail: kare.mjor@ires.uu.se

Alexander Tsygankov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: m1dian@yandex.ru

The following foreword to the translation of Kåre Johan Mjør's article "The Slavophile Idea of Russia" provides an outline of the history of how Russian philosophy and thought have been studied in Norway and who its main representatives have been. The main centers for studying Russian philosophical thought are the Russian departments at the universities of Oslo, Bergen and Tromsø. As in most European countries Russian philosophy makes up a part of Slavic studies (or Russian studies), and more specifically of cultural studies, a field that in turn has traditionally served as a preparation for the study of Russian literature. This suggests that the study of Russian philosophy has not yet gained sufficient independence in Western Europe. Nevertheless, the study of Russian philosophical thought in Norway does have a tradition of its own. For instance has Nikolay Berdyaev's philosophy attracted wide interest both in terms of scholarship and translations. A characteristic feature of the study of Russian thought in Norway more recently is a philological approach, where keen attention has been drawn to the linguistic structures and rhetorical patterns of philosophical texts.

Keywords: The Study of Russian Thought in Norway, Contemporary Reception of Russian Philosophy, Russian Studies, History of Russian Philosophy, Norway, Peter Normann Waage, Erik Krag

References

Berdjajev N. *Den russiske idé: Grunnleggende problemer i russisk tenkning på 1800-tallet og begynnelsen av 1900-tallet.* Oslo: Solum Forlag, 2012. 379 s.

Berdjajev N. *Dostojevskijs verdensanskuelse.* Oslo: Solum Forlag, 2014. 219 s.

Berdjajev N. *Draum og røynd: Marxismekritiske skrifter.* Bergen: Norsk bokreidingslag, 1984. 97 s.

Bjørneboe S.K. *Eksistens og revolt: Unamuno – Berdjajev – Sjestov.* Oslo: Aschehoug, 1976. 159 s.

Børtnes J. *Kulturperspektiver i fremmedspråksfagene.* Kristiansand: Cappelen Damm Høyskoleforlaget, 1999. 111 s.

Børtnes J. *Polyfoni og karneval: Essays om litteratur.* Oslo: Universitetsforlaget, 1993. 301 s.

Cygankov A., Obolevich T. Bulgakov v Shvejcarii: sovremennye issledovanija filosofii o. Sergija Bulgakova vo Friburge [Bulgakov in Switzerland: Contemporary Research on the Philosophy of Fr. Sergius Bulgakov in Freiburg], *Vestnik. RHGA*, 2015, no. 4, pp. 315–333. (In Russian)

Cygankov A.S. *Filosofskoe osmyslenie tvorcheskogo nasledija S.L. Franka v Germanii: osnovnye predstaviteli i napravlenija* [Philosophical Interpretation of the Creative Heritage of S.L. Frank in Germany:

* This article has been prepared for publication with the financial support from The Russian Foundation for Basic Research, grant № 19-011-00764 A.

Main Representatives and Directions], *Paradigma: filosofsko-kul'turologicheskij al'manah*, 2017, no. 27, pp. 38–50. (In Russian)

Cygankov A.S., Obolevich T. Sovremennye nemeckie mysliteli o tvorcestve S.L. Franka: «pravila igry» filosofskoj recepcii [Modern German Thinkers on S.L. Frank: The “Rules of the Game” of Philosophical Reception], *Solov'evskie issledovaniya*, 2015, no. 4, pp. 136–147. (In Russian)

Den russiske intelligentsia og kirken / Presentasjon og tekstutvalg av Pål Kolstø. Oslo: Tanum-Norli, 1982. 207 s.

Fasting S. *Dostojevskij og nihilismen*. Bergen: Eide, 1956. 46 s.

Fasting S. V.G. *Belinskij: Die Entwicklung seiner Literaturtheorie*. Bd. 1: Die Wirklichkeit ein Ideal. Bergen: Universitetsforlaget, 1972. 470 S.

Flikke G. *Democracy or Theocracy: Frank, Struve, Berdjajev, Bulgakov, and the 1905 Russian Revolution*. Oslo: Universitetet i Oslo, 1994. 105 p.

Gogol N. *Døde sjeler*. Oslo: Aschehoug, 1927. 275 s.

Helle L.J. *Estetikk og verdensanskuelse i den russiske symbolismen: En studie i Andrej Belyjs symbolistiske prosjekt*. Bergen: Universitetet i Bergen, 1992. 385 s.

Kantor V.K. Russkaya filosofiya v Germanii: problema vospriyatiya (pis'ma Stepuna Franku, po arhivnym materialam) [Russian Philosophy in Germany: the Problem of Reception (Stepun Frank's Letters, according to Archival Materials)], *Istoriko-filosofskij ezhegodnik*, 2007, pp. 404–423. (In Russian)

Kolstø P. “For here we do not have an enduring city”: Tolstoy and the Strannik Tradition in Russian Culture, *Russian Review*, 2010, no. 69 (1), pp. 119–134.

Kolstø P. Power as Burden: The Slavophile Concept of the State and Lev Tolstoy, *Russian Review*, 2005, no. 64 (4), pp. 559–574.

Kolstø P. *Sannhet i løgn: Lev Tolstoj og den ortodokse tro*. Oslo: Universitetsforlaget, 1997. 519 s.

Kolstø P. The Demonized Double: The Image of Lev Tolstoi in Russian Orthodox Polemics, *Slavic Review*, 2006, no. 65 (20), pp. 304–324.

Kolstø P. The Elder at Iasnaia Poliana: Lev Tolstoi and the Orthodox Starets Tradition, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 2008, no. 9 (3), pp. 533–554.

Krag E. *Dostojevskij*. Oslo: Gyldendal, 1962. 380 s.

Krag E. *Kampen mot Vesten i russisk åndsliv*. Oslo: Gyldendal, 1932. 252 s.

Krag E. *Leo Tolstoi: Ungdomsverker. Krig og fred*. Oslo: Gyldendal, 1937. 412 s.

Kusenko O.I. Issledovaniya russkoj filosofii v Italii. Vekhi stoletnego istoriko-filosofskogo puti [Studies of Russian Philosophy in Italy. Landmarks of a Century-old Historical and Philosophical Path], *Filosofskie nauki*, 2017, no. 7, pp. 83–97. (In Russian)

Kusenko O.I. *Istoriko-filosofskie issledovaniya russkoj mysli v Italii (XX–XXI vv.)* [Historical and Philosophical Studies of Russian Thought in Italy (XX–XXI Centuries)]. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences Publ., 2018. 210 p. (In Russian)

Mjør K.J. *Reformulating Russia: The Cultural and Intellectual Historiography of Russian First-Wave Émigré Writers*. Boston; Leiden: Brill, 2011. 324 p.

Mjør K.J. *Russiske imperium*. Oslo: Cappelen Damm, 2017. 356 s.

Nazarova O.A. Sovremennye nemeckie issledovateli tvorcestva Franka [Modern German Researchers of Frank's Work], *Mysl'*, 2014, no. 16, pp. 161–175. (In Russian)

Neumann I.B. *Russia and the Idea of Europe: A Study in Identity and International Relations*. London: Routledge, 1996. 253 p.

Nistad B. Was Lenin a Jacobin-Blanquist?, *Scando-Slavica*, 2010, no. 56 (2), pp. 141–162.

Nistad B. *Petr Tkačev og V.I. Lenin – to representanter for en russisk “jacobinsk”-“blanquistisk” tradisjon?* (неопубликованная докторская работа, выполненная в университете Осло, 2007. 322 s.).

Nistad B. *Russisk politisk idéhistorie fra opplysningstiden til idag*. Oslo: Solum forlag, 2004. 325 s.

Obolevitch T. Polskie badania nad filozofią Siemiona Franka. In: *Polskie badania filozofii rosyjskiej*. Przewodnik po literaturze. Część pierwsza, pod redakcją Lilianny Kiejzik i Jacka Uglika. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2009, s. 167–178.

Østbø J. *The New Third Rome: Readings of a Russian Nationalist Myth*. Stuttgart: Ibidem-Verlag, 2016. 258 p.

Pomerants G. *Utgang fra trancen: Essays og artikler*, Oversatt av G. Flikke og P.N. Waage. Oslo: Cappelen, 2000. 306 s.

Russian Space: Concepts, Practices, Representations, ed. by A. Rogatchevski and Yngvar B. Steinholt, *Nordlit*, 2017, no. 37.

Solovjov V.I. *En kort fortelling om antikrist*, Oversatt av P.N. Waage. Oslo: Ex Libris, 1994. 96 s.

Voge P.N. Dostoevskij i terrorizm [Dostoevsky and Terrorism], *Gefter*. Available at: <http://gefter.ru/archive/8353> (accessed 9.08.2018). (In Russian)

Voge P.N. *Dostoevskij: sverzhenie idolov* [Dostoevsky: the Overthrow of Idols]. St.-Petersburg: Vsemirnoe slovo Publ., 2003. 256 p. (In Russian)

Voge P.N. YA. *Individ v istorii kul'tury* [Me. The Individual in the History of Culture]. Moscow: Centr gumanitarnyh iniciativ Publ., 2011. 728 p. (In Russian)

Waage P.N. *Det usynlige kontinent: Vladimir Solovjov som Europas filosof*. Oslo: Dreyer, 1988. 302 s.

Waage P.N. *Russland er et annet sted: En kulturhistorisk bruksanvisning*. Oslo: Aventura, 1990. 281 s.

Waage P.N. *Russland er sitt eget sted: Streker til et lands biografi*. Oslo: Arneberg, 2012. 620 s.

К.Й. Мьёр

Образ России в учении славянофилов*

Мьёр Коре Йохан – кандидат философских наук (PhD), научный сотрудник. Институт исследований России и Евразии Уппсальского Университета. Швеция, 751 20, г. Уппсала, Gamla Torget 3; e-mail: kare.mjor@ires.uu.se

В предлагаемой статье автор анализирует два классических текста русских славянофилов – «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» И.В. Киреевского и «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» А.С. Хомякова. Славянофильский проект этих мыслителей рассматривается как попытка создания новой национальной идентичности для России, столкнувшейся с процессом секуляризации. Наряду с этим ставится вопрос о том, каким образом подобная идентичность формулировалась в отношении к Другому, которым для славянофилов выступала Западная Европа. Особое внимание в тексте уделяется тому, каким образом славянофилы конструировали образ России в своей риторике при помощи метафор, в которых центральную роль играли понятия «внутреннее» и «внешнее». Автор полагает, что славянофилы осмыслили отношения между Россией и Западом посредством определенного образа человека, который был развит в европейской мысли начиная с поздней Античности – представление Августина о «внутреннем человеке», противопоставленном внешней телесности, – и позднее в работах Декарта, полагавшего человеческое мышление в качестве основания истинного знания. Славянофилы, в свою очередь, перенесли подобный дуальный образ человека на Россию и Западную Европу. Русское понимание христианства было описано ими как нечто «внутреннее» и тем самым более подлинное и истинное, тогда как в западноевропейском понимании исторически сложился «внешний» способ отношения к христианской религиозности, иными словами, механическое, поверхностное осмысление христианства, проявляющееся, по их мнению, в характерной логической рационализации.

Ключевые слова: риторика славянофилов, русская идентичность, Россия и Европа, метафора, И.В. Киреевский, А.С. Хомяков

В 1840-е гг. появилась группа русских мыслителей, которая стала утверждать, что Россия является особой цивилизацией, отличной от западноевропейской. Эти мыслители получили имя «славянофилов». С тех пор понятие «славянофильство» употребляется для обозначения точки зрения, согласно которой Россия, прежде всего

* Перевод с норвежского языка выполнен к. филос. н., н.с. сектора истории русской философии Института философии РАН А.С. Цыганковым по изданию: *Mjor K.J. Det slavofile Russlandsbildet // KIRKE & KULTUR. 2012. No. 2. S. 169–185.* Переводчик выражает свою благодарность д-ру Мьёру за разрешение на публикацию перевода его статьи, а также за ценные замечания, сделанные в ходе работы.

благодаря своей православной традиции, имеет «особый путь» развития. Однако что является характерным для образа России, представленного в риторике славянофилов? Кроме того, как можно понять славянофильскую идею о «внутренней» (русской) духовности и «внешней» (западной) рациональности?

Славянофилы 40-х гг. XIX в., несмотря на свое название, мало интересовались темой славянства, и на это несоответствие, зачастую вводящее в заблуждение, указывали многие. Однако использование этого понятия («славянофилы») имеет историческое объяснение: в начале XIX в. в России шла дискуссия о том, должен ли русский язык включать в себя западноевропейские заимствования или использовать вместо них славянские эквиваленты. «Славянофилом» тогда называли представителя последней точки зрения. Когда же это выражение было включено в общественные дебаты первой половины 40-х гг. XIX в., оно стало служить обозначением для мыслителей, которых возможно рассматривать в качестве представителей консервативной идеологии. Примечательными в этой связи были и западники – как впоследствии будут названы идейные оппоненты славянофилов, – такие как литературный критик Виссарион Белинский и философ Александр Герцен, который использовал понятие «славянофил» и неологизм «славянофилы», ассоциируя их с конкретными личностями или с журналом «Московитянин», критически настроенным по отношению к западноевропейской цивилизации и к импорту ее ценностей в Россию. Со временем такие мыслители, как Иван Киреевский, Алексей Хомяков и Константин Аксаков, стали использовать понятие «славянофилы» по отношению к себе, и именно их тексты сегодня считаются классикой славянофильства¹.

Славянофилы и проект границ идентичности

Славянофилы, как заметили уже Белинский и Герцен, пытались провести границу между Россией и Западной Европой, или, как сегодня сказали бы: провести границу между собой и Другим. Иными словами, славянофильство было проектом конструирования идентичности. Этот проект, используя терминологию Фредерика Барта, также можно назвать проектом установления маркеров или границ идентичности, т. е. славянофилы подчеркивали избранные культурные черты вместо того, чтобы отмечать «культурное многообразие народа» [Barth, 1994, s. 179]. Подобные устанавливающие границы процессы, как правило, приводят к возникновению стереотипов как по отношению к себе, так и по отношению к другим. К примеру, Хомяков писал о России, что «у нас интерес религиозный преобладает над всем» [здесь и далее цит. по: Хомяков, 1994, с. 34]. Иными словами, главным маркером идентичности для славянофилов являлась религия, говоря точнее, русское (православное) христианство. Таким образом, славянофилы могут служить иллюстрацией для одного из положений Барта, а именно того, что выбор подобных маркеров является контекстуальным. Из этого никоим образом не следует, что русское православие является «нерелевантным» или «чисто сконструированным» с исторической точки зрения, но оно не способно из самого себя определить русскую культуру как отличную от всех прочих культур. Нужен кто-то, посредством кого возможно самоопределение. По отношению к Западной Европе этот маркер идентичности был осмыслен в качестве крайне важного благодаря тому, что он давал возможность конституировать различия между Россией и Европой.

¹ Об истории понятий «славянофил» и «славянофильство» см.: [Цимбаев, 1986, с. 5–55]. Журнал «Московитянин» возглавляли Михаил Погодин и Степан Шевырёв, однако позднее они стали проводниками «официального национализма», т. е. русской имперской идеологии, и сотрудничали с царской властью, в то же время все более разделяя имперские (панславянские) идеи в отличие от Киреевского и Хомякова.

Здесь же следует сказать, что славянофильство являлось «культурософией», т. е. таким типом анализа культуры, который базируется на культурных моделях и аксиологических (ценностных) оппозициях, таких как «свой/чужой», «старый/новый» (старая, «исконная» Россия против европеизированной, модернизированной России) и «восток/запад». Но при этом у славянофилов имеется еще и дополнительная оппозиция, которая является не столь очевидной, а именно оппозиция «внутреннего» и «внешнего». Так, в текстах славянофилов русская религия и духовность обозначаются словом «внутренняя», тогда как западноевропейское христианство и менталитет отличаются при помощи прилагательного «внешний»².

Без сомнения, здесь мы имеем дело с метафоризацией. Как известно, метафора – это «перенос». Но что в данном случае является перенесенным? Чем здесь являются Россия и Запад? Далее эта метафоризация будет более подробно рассмотрена в двух центральных текстах русских славянофилов. Мне хотелось бы выяснить, какую оценку российская и европейская цивилизации получают в риторике славянофилов. Иными словами, я намерен показать определенные, предписанные культурные ценности и вместе с тем увидеть, каким образом создаются языковые образы. Те самые образы, которые – согласно такому теоретику метафоризации, как Ханс Блюменберг, – «структурируют мир, репрезентируют тотальность реальности, никогда не данную нам в опыте». Мы не можем обозреть эти образы целиком, они становятся «фундаментальными, ведущими фактами, положениями и ценностями, регулирующими манеру поведения, ожидания, действие и бездействие, стремления и разочарования, интересы и безразличие в ту или иную эпоху» [Blumenberg, 1998, s. 39]. В этой связи мне также кажется, что наиболее точным пониманием загадочного славянофильского образа России является его понимание в качестве переноса определенного представления о человеке как состоящем из «внешнего» и «внутреннего», потому что именно здесь возможно найти соответствующую позитивную инегативную оценку этих двух понятий.

Киреевский и русская цивилизация

В 1852 г. появляется работа Ивана Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России». Эта работа была опубликована в виде письма к князю Егору Комаровскому и, таким образом, обращена к русскому читателю. Как видно уже из названия, речь в этом тексте идет об отношении между двумя цивилизациями³ («просвещениями») – европейской и русской. Подобное отношение, однако, вряд ли может быть названо таковым, потому что обе цивилизации («просвещения») радикально противоположны друг другу. Киреевский вступает в полемику с тем, что он называет «общим мнением» о том, будто различие между Россией и Европой есть лишь различие в степени. Напротив, согласно Киреевскому, «начала просвещения Русского совершенно отличны от тех элементов, из которых составилось просвещение народов Европейских» [Киреевский, 1911, с. 181]. В то же время другой русский мыслитель, Петр Чаадаев, почти

² Использование подобных противопоставлений в русской «культурософии» было исследовано в работе Дирка Уффельмана, см.: [Uffelmann, 1999]. Так, Уффельман указывает на то, что культурная модель-оппозиция «внешнее/внутреннее» стала применяться как раз в это время. Однако он не анализировал ее использование в области истории ментальности, как я попытаюсь сделать далее.

³ Такие понятия, как «просвещение», а также «образование», в те времена были эквивалентами понятия «цивилизация» (культура) в русском языке. Сегодня понятие «просвещение», «просвещенность» в первую очередь обозначает именно «грамотность», «образованность». Сами же понятия «культура» и «цивилизация» появились в русском языке позднее.

за 20 лет до этого в своем знаменитом и нашумевшем «Первом философическом письме» жаловался, что Россия никогда не была частью европейской цивилизации и из-за этого вовсе находится вне пределов цивилизации как таковой. На этот выпад Чаадаева Киреевский здесь дает не прямой ответ и подчеркивает, что Россия представляет собой *другую* цивилизацию. Это было как раз тем, чего не заметил Чаадаев.

Различие между этими цивилизациями является не только чисто географическим и носит не только пространственный характер, но существует также в форме противостояния старого и нового – так называемой допетровской и петровской России. Русская цивилизация существует параллельно или «помимо» европейской культуры, которая была привнесена в Россию петровскими реформами начала XVIII в. При этом Киреевский указывает на то, что увидеть допетровскую Русь непросто, но ему все же удается найти ее *затонувшие культурные ценности* (*gesunkenes Kulturgut*) среди «простого народа». Русская цивилизация, утверждает он, наполнила «всю душу, весь склад ума, весь, если можно так выразиться, внутренний состав Русского человека, не переработанного еще Западным воспитанием» [там же, с. 174].

Однако, согласно Киреевскому, между русской и европейской цивилизациями не всегда была глубокая пропасть. Она возникла исторически, когда Европой посредством «Римской церкви» отделилась от церкви «Вселенской». Другими словами, цивилизации для Киреевского являются религиозными в своем основании, и он разрабатывает миф об общем начале, из которого выводится неистинный европейский вариант цивилизации. Благодаря этому история западной церкви может быть прочитана как своеобразный вариант мифа о грехопадении [Uffelmann, 1999, S. 185]. Здесь же ставится вопрос о том, может ли быть спасение для павшего Запада, ответ на который является отрицательным: Киреевский пишет, что для Запада «почти невозможно» вернуться к началу.

Иначе пишет Киреевский, когда он говорит о православной, вселенской или восточной церкви – эти понятия у него совпадают, хотя изначально вселенская церковь не была тождественна церкви восточной. Сегодня, согласно Киреевскому, в первую очередь русский народ представляет собой вселенско-православную традицию. «Христианство, – пишет он, – проникало в умы Западных народов через учение одной Римской Церкви, – в России оно зажигалось на светильниках всей Церкви Православной; богословие на Западе приняло характер рассудочной отвлеченности, – в Православном мире оно сохранило внутреннюю цельность духа; там раздвоение сил разума, – здесь стремление к их живой совокупности; там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий, – здесь стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и средоточию разума; там искание наружного, мертвого единства, – здесь стремление к внутреннему, живому» [Киреевский, 1911, с. 217].

Как видно из этой цитаты, антитеза является основным риторическим и композиционным приемом во всем тексте Киреевского. Он начинает с того, что формулирует подходящее представление о том, чем, по его мнению, является европейская цивилизация. Так, Европа для Киреевского представлена римско-католической церковью, классической, античной, но в то же время и языческой традицией, определенным типом государства, который начал формироваться после Великого переселения народов. Подобный образ Европы по преимуществу окрашен негативными тонами и дает основание для выработки позитивного образа России – здесь недостатки становятся достоинствами. Этот контраст доходит до своей кульминации ближе к концу текста и вписывается в указанную выше «здесь/там» схему, которая состоит у Киреевского в целом из 25 подобных антитез (в цитате, приведенной выше, представлено пять первых из них). При этом Европе приписываются

конкретные признаки, тогда как для России они являются более размытыми, что в семиотике назвали бы маркированным членом оппозиции. Россия является тем, что не связано с определенными признаками.

Киреевский приводит много примеров, обращаясь при этом в первую очередь к античной и римской культуре, и она в целом служит у него метонимией для Европы в прошлом и настоящем. Так, Киреевский отмечает, что «отличительный склад Римского ума заключался в том именно, что в нем наружная рассудочность брала перевес над внутреннею сущностью вещей»; римская же поэзия представляет собой работу «над художественным усовершенствованием внешних форм чужого вдохновения»; латинский язык задавил «под искусственную стройность грамматических конструкций, естественную свободу и живую непосредственность душевных движений»; в римском праве, продолжает русский мыслитель, «стройность внешней формальности доведена до столь изумительного логического совершенства, при изумительном тоже отсутствии внутренней справедливости». Схожим образом характеризуется и римская религия как «наружное сцепление мыслей», происходящее за счет «внутренней, живой полноты смысла», значение которого было почти полностью забыто за «внешними обрядами». Эта религия сконструирована посредством собрания «всех разнородных, даже противоречащих друг другу божеств языческого мира, наружно совмещенных, внутренне разноречащих, в то же время логически согласенных в одно символическое поклонение, где под покрывалом философской связи скрывалось внутреннее отсутствие веры». То же, как полагает Киреевский, можно заметить и в римских нравах, в которых «высоко ценилась внешняя деятельность человека, и так мало обращалось внимания на ее внутренний смысл». Для римлянина, заключает Киреевский, «наружная стройность его логических понятий была для него существеннее самой сущности» [там же, с. 186–187].

С самого начала христианство выступает антитезой всего перечисленного – здесь в центре стоит «внутренняя цельность бытия». И несмотря на то, что христианству было трудно избавиться от латинской рациональности, Киреевский считает, что и оно в Западной Европе вначале ставило «цельность бытия» в центре. Однако сочинения уже такого отца церкви, как Августин, есть «как бы одна, из кольца в кольцо неразрывно сомкнутая, железная цепь силлогизмов». На примере же средневековой схоластики, по мнению русского мыслителя, можно видеть, как односторонность разрушила «гармоническую цельность внутреннего умозрения» [там же, с. 188]. Далее Киреевский проводит линию между Лютером и критиком Библии Давидом Фридрихом Штраусом, на основании их схожей рационалистичности. Но в то же время эти рассуждения выходят за границы богословия. Так, Киреевский пишет: «Западный человек искал развитием внешних средств облегчить тяжесть внутренних недостатков. Русский человек стремился внутренним возвышением над внешними потребностями избежать тяжести внешних нужд» [там же, с. 214].

Таким образом, можно видеть, что наречия «внутренний» и «внешний» являются устойчивыми риторическими приемами Киреевского в тех случаях, когда он хочет показать различие между Россией и Европой. В общем прилагательное «внутреннее» служит для обозначения умственной деятельности и способностей, за исключением логического, «рационального» мышления. Последнее, в свою очередь, является «внешним», даже несмотря на то, что происходит в нашем «внутреннем». Отсюда получается, что конкретного «места» для осуществления деятельности, которую можно охарактеризовать как «внешнюю» и «внутреннюю», не существует. Все это – оценочные понятия, которые используются метафорически для того, чтобы выразить создаваемую культурой оппозицию.

Хомяков и церковь

Работа Алексея Хомякова «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» первоначально была написана на французском языке и опубликована анонимно в виде небольшой книги в Париже в 1853 г. (предисловие к книге было подписано псевдонимом Ignatus). Это было, без сомнения, самое известное из «Нескольких слов...», которые Хомяков адресовал западным богословам⁴. Сам текст представляет собой полемику русского мыслителя с книгой католического богослова Рьера-Себастьяна Лоранси, которую тот издал более чем десятью годами ранее. В этой работе Лоранси давал свой ответ на утверждение российского дипломата и поэта Федора Тютчева о том, что католицизму недостает «внутренних сил», которые смогли бы образовать духовную мощь, и из-за этого происходит подчинение Папе Римскому. Согласно Лоранси, подобное подчинение является добровольным. Власть папы, пишет католический богослов, используя библейские метафоры, есть власть пастыря, а не тирана. В России, напротив, церковь слаба и подчинена государству и из-за этого она не выполняет возложенных на нее духовных задач.

Пространная полемика Хомякова с Лоранси по преимуществу обращена к западным читателям. При этом на всем протяжении текста русский мыслитель выступает в качестве миссионера, даже еще большего, чем Киреевский, – в особенности под конец работы. По существу, он призывает западноевропейских христиан обратиться к истинному христианству. Отсюда получается, что надежда для Запада не потеряна, но для этого «голос восточной Церкви» должен зазвучать в Европе значительно громче, чем прежде, как пишет Хомяков в предисловии. Однако это единственное место, когда Хомяков использует понятие «восточная Церковь». Далее в тексте он пишет лишь слово «Церковь» с заглавной буквы, а также такие прилагательные, относящиеся к ней, как «православная», «вселенская» и/или «соборная» (*l'Eglise catholique*)⁵.

За скромным заглавием Хомякова скрывается достаточно агрессивный текст. Он подчеркивает, что каждый христианин должен вести активную борьбу и защищать свою веру. Хомяков и сам делает это в довольно явной форме. Кроме того, он хочет сделать так, чтобы читатель понял «нашу веру и логичность ее внутренней жизни» [Хомяков, 1994, с. 28]. Таким образом, с одной стороны, его текст соответствует богословскому дискурсу и впоследствии многие православные богословы

⁴ Ссылки на эту работу даются по новому русскому переводу: [Хомяков, 1994, с. 25–71]. Впервые текст был издан на русском языке в 1860-е гг. и переиздавался много раз, в том числе и в Полном собрании сочинений Хомякова в 8 томах (1900 г.). Русский перевод стал классическим текстом для русской истории идей, но в то же время сам перевод во многих местах является неточным по отношению к французскому оригиналу. В особенности это связано с тем, что переводчики, разделявшие славянофильскую позицию Хомякова, сделали более резкими некоторые его формулировки. (В качестве примера см. следующую сноску.)

⁵ «Соборная церковь» здесь понимается так же, как в Никейском символе веры. На русский язык слово “catholique” у Хомякова переведено как «соборная», «соборная» церковь. Сам Хомяков говорил о том, что «соборная» (а не «вселенская») является корректным эквивалентом слова «кафолическая» в Никейском символе веры. «Собор» на русском языке одновременно обозначает церковь/храм, собрание в целом и собрание верующих в церкви в частности. Слово «соборная», по мысли Хомякова, очень хорошо выражает священную, коллективную величину – «единство в многообразии». Многие интерпретаторы характеризовали суть мысли Хомякова при помощи существительного «соборность». Тогда становится более очевидной эгалитарная модель церкви, которой придерживается Хомяков, а также его представление о православной духовности как по преимуществу коллективной. Однако «соборность» – это то понятие, которое сам Хомяков не использует. Оно два раза появляется в двух первых переводах текста, о которых я упоминал выше, и, по всей вероятности, это понятие обязано своим возникновением именно переводчикам [подробнее см.: Schaefer, 1967, S. 256–258]. Поскольку во французском оригинале нет точного эквивалента слова «соборность», оно было исключено из критического издания 1994 г.

высоко оценивали его. С другой, его способ мысли имеет также культурное, социальное и политическое измерение. Он хочет раскрыть сущность русской культуры и общества. Для Хомякова церковь и общество – накладывающиеся друг на друга сферы, по крайней мере, в православии⁶.

Лоранси выдвинул два обвинения против православной церкви. Первое – с тех пор как папы нет на Востоке, авторитетом для церкви на практике стала государственная власть. Хомяков говорит, что это совершенно неверно. Он приводит много причин, но самой главной является то, что восточная церковь не признает никакого духовного или мирского авторитета. Христос есть водитель (*chef*) церкви, но не является авторитетом (*autorité*). «Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его» [там же, с. 43–44]. Папа Римский, в свою очередь, обладает только чисто «внешним авторитетом» [там же, с. 42].

Второе обвинение Лоранси заключается в том, что, по его мнению, православная церковь является «протестантской». Хомяков отплачивает той же монетой: не только западные протестанты, но и католики являются «протестантами», потому что и та, и другая деноминация возникла в ходе реформ. Протестантизм, согласно Хомякову, в первую очередь подразумевает «сомнения в существующем догмате; иными словами, отрицание догмата, или живого Предания, короче: Церкви» [там же, с. 36]. В православной церкви, напротив, никогда не было места для реформ, она, как он полагает, обладает иммунитетом против реформ и, соответственно, против ереси. Все «другие» – протестанты и католики – отступают от Традиции. «Церковь» и «протестантизм» в конце концов у Хомякова выступают в качестве бинарных оппозиций.

Реформы, связанные с протестантизмом, хорошо известны, но что имеет в виду Хомяков, когда говорит о католических реформах? Здесь он подразумевает добавление *filioque* к латинскому переводу Никео-Константинопольского символа веры конца VI в., которое распространилось в Западной Европе, т. е. речь идет о том, что Святой Дух исходит также и «от Сына», а не только от Отца. Для Хомякова *filioque* является отчасти выражением привилегированности, предпочтения «личностного или областного» мнения перед суждением вселенской церкви, а отчасти рационализацией Божественного Троиединства. «Итак, Романизм, в самый момент своего происхождения, заявил себя Протестантством» [там же, с. 41]. Католицизм и протестантизм являются всего лишь сектами, которые забрасывают друг друга силлогизмами и в своих мнимых разногласиях обе стоят на почве рационализма. Очевидно, считает Хомяков, ни Лютер, ни Кальвин «ничего самопроизвольно себе не присвоили: они только воспользовались правами, которые были им подразумеваемо уступлены учением самого Рима» [там же, с. 46].

Текст Хомякова так же, как и работа Киреевского, является антитетическим. Западным сектам он противопоставляет модель эгалитарной, коллективной церкви. «Со времени своего основания апостолами Церковь была едина» [там же, с. 39], пишет он. Подобное единство существует не только во времени непрерывной и ненарушаемой реформами традиции, но также и в пространстве: поскольку в православной церкви нет авторитета, то в ней также нет и разделения между церковью учащей и церковью учимой – все выступают учащими.

При этом достаточно заметным является, что при разработке этой модели церкви Хомяков в качестве основания использует негативное представление о Западе, исходит из его *очуждения*. И фактически он сам это признает. Так, говоря о «расколе» между церковью учащей и церковью учимой, он пишет, что эта «черта общая

⁶ Подробнее дискуссию об этих двух сферах в философии Хомякова см.: [Valliere, 2004, p. 129–144].

обоим западным исповеданиям; отсутствие ее в Православной Церкви, самым решительным образом, определяет характер последней» [там же, с. 48]. Схожим образом нехватка рационализма объявляется Хомяковым конституирующей чертой православной церкви. При этом он также пытается дать более положительное описание православной церкви, но и здесь сказывается его антирациональная установка: «Дух Божий, глаголящий Священным Писанием, поучающий и освещающий Священным Преданием Вселенской Церкви, не может быть постигнут одним разумом. Он доступен только полноте человеческого духа, под наитием благодати» [там же, с. 46].

Благодаря этому Хомяков делает вывод, что в доктрине вселенской, православной церкви невозможно раскрыть никакого рационального принципа. Хотя при этом он полностью не устраняет рациональность и логику, но подчеркивает, что это всего лишь одна из умственных способностей, которая в *одиночку* не может возвыситься до Божества⁷. Эта религиозная антропология, в свою очередь, используется Хомяковым для того, чтобы сделать акцент на культурных различиях: «Для Христианина этот оракул (Папа Римский. – К.И.М.) ниспадал в разряд явлений материального свойства, тех явлений, которых законы могут и должны подлежать исследованиям одного разума; ибо внутренняя связь человека с Церковью была порвана. Закон чисто внешний и, следовательно, рассудочный, заступил место закона нравственного и живого, который один не боится рационализма, ибо объемлет не только разум человека, но и все его существо» [там же, с. 42–43].

Таким образом, оба обвинения, которые сделал в адрес православной церкви Лоранси, были отклонены Хомяковым риторически при помощи дихотомии внутреннее/внешнее. Как логико-рациональное мышление, которое легло в основу «протестантизма» и которое нашло свое наиболее яркое выражение в *filioque*, так и «авторитет», представленный папской церковью, получили характеристику «внешних». Рационализм и авторитет папы есть совершенно разные явления, но посредством метафоризации, проводимой Хомяковым, читателю предлагается отнести их к одной области. В целом же для западных вероисповеданий, по Хомякову, «внешний знак заменил внутренний смысл» [там же, с. 57].

Внутренний человек

Как утверждает Чарльз Тейлор, наше современное самосознание глубоко определено тем, что он называет «обращенностью вовнутрь себя» (*inwardness*): мыслями, идеями и чувствами, которые существуют «внутри нас». Они находятся в отношении – или в противоречии – не только с внешним миром, но также с человеческим телом, считающимся внешним. Однако несмотря на то, что многие согласны с подобной моделью человека, она не является универсальной, и даже на Западе схожим образом мыслили далеко не всегда.

Историческая реконструкция Тейлора ведет нас от Платона через Августина к Декарту и другим мыслителям Нового времени. Платон в первую очередь представляет собой то, что Тейлор называет «центрированием или унификацией морального

⁷ Хомяков, таким образом, различает «ум в его целостности» (*toute l'intelligence*) и разум (*raison*). Схожее различие есть и у Киреевского, как это следует из приведенной выше цитаты [см.: Киреевский, 1911, с. 217]. Однако у него разум есть то, что включает в себя многие когнитивные способности, а «односторонним разумом» Киреевский называет «рассудок». Различие, которое вводит Киреевский, является «культурософской» интерпретацией того различия между разумом и рассудком, которое было у Гегеля. В первом русском переводе Хомякова слово “*intelligence*” было передано как «разум», вероятно, по причине того, что это соответствует пониманию Киреевского, но в критическом переводе его передали как «ум».

сознания» [Taylor, 1989, p. 120]. Что это значит, проще всего понять при помощи сравнения с человеком, которого мы встречаем в произведениях Гомера: у такого человека, с одной стороны, его настроения являются выражением различных божественных сил, а с другой, они локализованы в разных местах тела. «Собирание самого себя» у Платона, в свою очередь, предшествует и делает возможным «интернализацию» у Августина. Оба этих мыслителя разделяют антропологический и онтологический дуализм – душа/тело, дух/материя, – но у Платона это по преимуществу выражено в космологическом порядке, где царит вечность, благо и разум. Это то, что реализуется снаружи, а не внутри человека. Так, когда в девятой книге «Государства» Платон вводит понятие внутреннего человека, представляющего собой разумную часть души, то это происходит посредством аналогии, которая должна визуализировать противоречие между разумом и страстью в космологическом плане, а не говорить о человеке как о разумном существе⁸.

Представление о внутреннем человеке встречается у многих мыслителей античности [см.: Marksches, 1998, S. 266–312]. У Павла эта формулировка является частью его эллинского наследия, которое он использует для того, чтобы передать новое, христианское учение прихожанам церкви в Риме и Коринфе. Хотя вопрос об антропологическом дуализме у Павла является дискуссионным, данный аспект его учения оказался востребованным Августином, у которого различие между внутренним и внешним человеком является центральным и это соответствует противопоставлению преходящего тела и бессмертной души⁹. Если Павел говорит об откровении Христа на своем пути в Дамаск, то познание Бога у Августина происходит посредством интроспекции, «внутри», «в глубине сердца» [Augustin, 2009, s. 189f. cap. 9.6]. Путь к Богу ведет внутрь. Этот поворот вовнутрь есть в то же время аскетический поворот, происходящий в форме преодоления телесных желаний и влечений. Победа над ними является главной темой в «Исповеди», где Августин руководствуется самыми дуалистическими, платоническими и наиболее полно проблематизирующими тему тела текстами Павла (особенно его Посланием к римлянам).

Более поздний и секуляризированный вариант дихотомии внутреннее/внешнее можно встретить в картезианском разделении субстанции на мыслящую и протяженную. Здесь наше внутреннее становится вместилищем для истинного, научного познания предметов, находящихся вовне. Оуэн Томас указывал на то, что христианская традиция так же, как и западное мышление в целом, испытала сильное влияние «Августино-Декартовской дискуссии о внутреннем/внешнем» [Thomas, 2000, p. 46]. Первая серьезная критика этого различия между внутренним и внешним имела место в XX в., когда Людвиг Витгенштейн указал на то, что наши представления часто выстраиваются на телесных практиках и коллективной традиции. Сегодня когнитивные науки и психология обращают внимание на то, что очень сложно указать, где именно проходит граница между внутренним и внешним, учитывая, что наши представления во многом базируются на телесном опыте, поэтому в действительности вряд ли есть смысл устанавливать подобную оппозицию.

Утверждение о том, что человек делится на внутреннее и внешнее, само по себе является метафорой; когнитивисты, вероятно, указали бы на то, что основоположной когнитивной метафорой здесь выступает «человек есть вместилище», т. е. здесь мы имеем дело с *container metaphors* [ср. Lakoff, Johnson, 2003, p. 29]. Славянофилы используют эту метафору там, где, как им кажется, культуры стоят

⁸ В норвежском переводе «человеке в человеке». См.: [Platon, 2001, s. 359 (589a)].

⁹ Ср.: “this same opposition of spirit/matter, higher/lower, eternal/temporal, immutable/changing is described by Augustine, not just occasionally and peripherally, but centrally and essentially in terms of inner/outer. <...> It is hardly an exaggeration to say that it was Augustine who introduced the inwardness of radical reflexivity and bequeathed it to the Western tradition of thought” [Taylor, 1989, p. 128].

в оппозиции друг к другу, но для того чтобы понять ключевое, ценностное измерение, которое заключено в противостоянии внешнего и внутреннего, в том виде, как его используют русские мыслители, необходимо было обратиться к истории этих понятий, а именно к развитию определенного образа человека, начиная с Августина. После уяснения того, когда «внутреннее» становится местом для богопознания и противопоставляется преходящему телу, можно лучше понять, почему «внутренне» возможно использовать в качестве позитивного понятия.

При этом в метафоре славянофилов происходит интересное изменение. Так, рациональность на Западе во все периоды рассматривалась как характеристика «внутреннего человека», особенно начиная с Декарта (но это можно увидеть уже и у Августина, если верить Киреевскому), в то время как чувства связывались с телом. У славянофилов все происходит наоборот и рациональность становится чем-то чисто «внешним»¹⁰.

Европа как образ России

Следуя за Тейлором, можно сказать, что славянофилы опираются на западные представления о человеке для того, чтобы понятийно отдалить Россию от западной традиции, что само по себе есть парадокс. Но в то же время подобный антропологический дуализм является в высшей степени характерным для традиции православного мышления, поэтому здесь возможно говорить об использовании образов, которые являются общими для различных христианских «вероисповеданий» и которые используют славянофилы в своей критике цивилизации¹¹. Однако при помощи языка они стараются вывести себя за пределы европейского контекста (хотя, разумеется, находятся в его границах), чтобы понятийно отгородиться от Европы¹².

Славянофильский образ России, который выводит на первый план православие и русскую духовную традицию, подчеркивая их отличие от западной культуры, имеет много поклонников и сегодня. При этом его критика западной рациональности стимулирует также саморефлексию европейцев. Но вместе с тем конфликтно-ориентированные представления славянофилов о культуре мало у кого вызывают поддержку на Западе¹³. При этом славянофилы косвенно показывают, что подобный образ России выстраивается как на западной традиции, так и на их собственных представлениях о Западе. Это происходит не только потому, что славянофилы возвращаются назад к православному христианству при помощи немецкой идеалистической философии (в первую очередь Шеллинга¹⁴) или – как я пытался показать в этой статье – создают свой образ человека по лекалам западного мышления, но также потому, что «внутреннее» никогда не может быть помыслено в отрыве

¹⁰ Ср. «reason is inner, and sensation, imagination, and memory are outer» [Thomas, 2000, p. 45].

¹¹ Таким образом, различие между восточной и западной церквями с трудом можно увидеть в том, что одна из них более направлена «вовне», а другая «вовнутрь». Однако, как указывает Томас [Thomas, 2000, p. 52], противопоставление «внутреннее/внешнее» не в одинаковой степени касается самого церковного канона – библейских текстов. Кроме того, египетские Отцы церкви IV–V вв. (в отличие от Августина) полагали, что узнать нечто о душе возможно при помощи наблюдения за телом, а не посредством интроспекции.

¹² Различие между разумом и рассудком – философское различие, к которому прибегает Киреевский для того, чтобы подчеркнуть культурное отличие России и Европы, – является схожим примером. Подробнее о славянофильстве как части *европейской* мысли см.: [Rabow-Edling, 2005, p. 97–112].

¹³ Так, к примеру, в наше время довольно сложно согласиться с мнением Киреевского о том, что культурное влияние «извне» является «заразой». См.: [Киреевский, 1911, с. 214].

¹⁴ В особенности это касается Киреевского, чье интеллектуальное развитие имело типичную форму новоевропейской «ресакрализации», в которой важную роль сыграла его глубоко православная жена Наталья. См.: [Engelstein, 2009, p. 126].

от «внешнего»: человек есть и то, и другое. Можно даже сказать, используя описание Витгенштейна, что Европа в риторике славянофилов является лучшим образом России: «внутреннее» (Россия) доступна только через «внешнее» (Европу)¹⁵. Однако и здесь славянофилы показывают, что для них Запад есть “the main constituent other” [Neumann, 1996; Tolz, 2001].

Перевод с норвежского языка А.С. Цыганкова

Список литературы

Киреевский, 1911 – *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Полн. собр. соч.: в 2 т. Т. 1 / Под. ред. М. Гершензона. М.: Типогр. Император. Моск. ун-та, 1911. 408 с.

Хомяков, 1994 – *Хомяков А.С.* Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях // *Хомяков А.С.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Медиум, 1994. С. 25–71.

Хомяков, 1853 – [*Хомяков А.С.*] Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l’occasion d’une brochure de M. Laurentie. Paris: Meyrueis, 1853. 63 p.

Цимбаев, 1986 – *Цимбаев Н.И.* Славянофильство. Из истории русской общественно-политической мысли XIX века. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1986. 272 с.

Augustin, 2009 – *Augustin.* Confessiones / Oms. Å. Farestveit og H. Slaattelid. Oslo: Samlaget, 2009. 389 s.

Barth, 1994 – *Barth F.* Manifestasjon og prosess. Oslo: Universitetsforlaget, 1994. 209 s.

Blumenberg, 1998 – *Blumenberg H.* Tenkning og metafor / Oms. E. Lilleskjæret og T. I. Østmo. Oslo: Cappelen, 1998. 239 s.

Engelstein, 2009 – *Engelstein L.* Slavophile Empire: Imperial Russia’s Illiberal Path. Ithaca: Cornell University Press, 2009. 239 p.

Lakoff, 2003 – *Lakoff G., Johnson M.* Metaphors We Live By. Chicago: University of Chicago Press, 2003. 276 p.

Markschies, 1998 – *Markschies Ch.* Innerer Mensch // Reallexikon für Antike und Christentum. Bd. 18. Stuttgart, 1998. S. 266–312.

Neumann, 1996 – *Neumann I.B.* Russia and the Idea of Europe: A Study in Identity and International Relations. L.: Routledge, 1996. 253 p.

Platon, 2001 – *Platon.* Samlede verker. Bd. 5: Kleitofon; Staten – / Oms. H. Mørland m.fl. Oslo: Vidarforlaget, 2001. 421 s.

Rabow-Edling, 2005 – *Rabow-Edling S.* The Role of ‘Europe’ in Russian Nationalism: Reinterpreting the Relationship between Russia and the West in Slavophile Thought // *Russia in the European Context: A Member of the Family* / Ed. by. S.P. McCaffray and M. Melancon. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2005. P. 97–112.

Schaeder, 1967 – *Schaeder H.* «Sobornost» – in den Schriften von A. Chomjakov // *Kyrios.* 1967. No. 7. S. 256–258.

Taylor, 1989 – *Taylor Ch.* Sources of the Self: The Making of Modern Identity. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 601 p.

Thomas, 2000 – *Thomas O.C.* Interiority and Christian Spirituality // *The Journal of Religion.* 2000. No. 1. P. 41–60.

Tolz, 2001 – *Tolz V.* Russia. London: Arnold, 2001.

Uffelmann, 1999 – *Uffelmann D.* Die russische Kulturosofophie: Logik und Axiologie der Argumentation. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999. 465 S.

Valliere, 2004 – *Valliere P.* The Modernity of Khomiakov // *A.S. Khomiakov: Poet, Philosopher, Theologian* / Ed. V. Tsurikov. Jordanville: Holy Trinity Seminary Press, 2004. P. 129–144.

Wittgenstein, 1997 – *Wittgenstein L.* Filosofiske undersøkelser / Oms. M.B. Tin. Oslo: Pax, 1997. 267 s.

¹⁵ Ср.: «Человеческое тело – лучшая картина человеческой души» [Wittgenstein, 1997, s. 209].

The Slavophile Idea of Russia

Kåre Johan Mjør

Institute for Russian and Eurasian Studies. Uppsala University. 3 Gamla Torget, 751 20 Uppsala, Sweden; e-mail: kare.mjor@ires.uu.se

This article analyses two classic texts of Russian Slavophilism: “On the Character of the Civilization of Europe and its Relationship to the Civilization of Russia” by Ivan Kireevsky and “A Few Words from An Orthodox Christian on the Western Confessions” by Aleksey Khomyakov. The Slavophile project of these thinkers is seen as an attempt to construct a new national identity for Russia in the context of an emergent secularization. This new Russian identity was typically formulated in relation to an Other, which was Western Europe. Particular attention is drawn to the way in which the Slavophiles created a specific idea of Russia rhetorically, by means of a set of metaphors, where in particular the epithets “inner” and “outer” are noteworthy. The article argues that the Slavophiles understood the relationship between Russia and the West as an analogue to a specific understanding of the human being, which had emerged in Western thought from the late Antiquity onwards, above all in St. Augustine’s Christian vision of an “inner man,” as opposed to the “outer” body. This idea was later reformulated by Descartes, according to whom the fact that we think makes up the foundation for confident knowledge about the physical world. The Slavophiles, in turn, transferred this dual image of the human being onto Russia and Western Europe. They described the understanding of Christianity in Russia as “inner,” claiming thereby that it has traditionally been more genuine and truer to its origins, whereas the West did from early on develop an “outer” attitude to Christian dogmas – a mechanical and, according to the Slavophiles, superficial understanding characterized by logical reasoning and rationalization.

Keywords: Slavophile rhetoric, Russian identity, Russia and Europe, metaphor, I. Kireevsky, A. Khomyakov

References

- Kireevskij I.V. O karaktere prosveshcheniya Evropy i ego otnoshenii k prosveshcheniyu Rossii [On the Nature of the Enlightenment of Europe and its Relation to the Enlightenment of Russia]. In: Kireevskij I.V. *Complete works* in 2 vols, vol. 1, ed. by M. Gershenzon. Moscow: Tipografiya Imperatorskogo Moskovskogo un-ta Publ., 1911. 408 p. (In Russian)
- Homyakov A.S. Neskol’ko slov pravoslavnogo hristianina o zapadnyh veroispovedaniyah [A Few Words of an Orthodox Christian on Western Confessions]. In: Homyakov A.S. *Works* in 2 vols, vol. 2. Moscow: Medium Publ., 1994, pp. 25–71. (In Russian)
- Homyakov A.S. *Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l’occasion d’une brochure de M. Laurentie*. Paris: Meyrueis, 1853. 63 p.
- Cimbaev N.I. *Slavyanofil’stvo. Iz istorii russkoj obshchestvenno-politicheskoj mysli XIX veka* [Slavophilism. From the History of Russian Social and Political Thought of the XIX Century]. Moscow: Izd-vo Moskovskogo un-ta Publ., 1986. 272 p. (In Russian)
- Augustin. *Confessiones*, Oms. Å. Farestveit og H. Slaattelid. Oslo: Samlaget, 2009. 389 s.
- Barth F. *Manifestasjon og prosess*. Oslo: Universitetsforlaget, 1994. 209 s.
- Blumenberg H. *Tenkning og metafor*, Oms. E. Lilleskjæret og T.I. Østmoe. Oslo: Cappelen, 1998. 239 s.
- Engelstein L. *Slavophile Empire: Imperial Russia’s Illiberal Path*. Ithaca: Cornell University Press, 2009. 239 p.
- Lakoff G., Johnson M. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 2003. 276 p.
- Markschies Ch. Innerer Mensch. In: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 18. Stuttgart, 1998, S. 266–312.
- Neumann I.B. *Russia and the Idea of Europe: A Study in Identity and International Relations*. London: Routledge, 1996. 253 p.

- Platon. *Samlede verker*. Bd. 5: Kleitofon; Staten, Oms. H. Mørland m.fl. Oslo: Vidarforlaget, 2001. 421 s.
- Rabow-Edling S. The Role of 'Europe' in Russian Nationalism: Reinterpreting the Relationship between Russia and the West in Slavophile Thought. In: *Russia in the European Context: A Member of the Family*, ed. by S.P. McCaffray and M. Melancon. New York: Palgrave Macmillan, 2005, pp. 97–112.
- Schaeder H. «Sobornost» – in den Schriften von A. Chomjakov, *Kyrios*, 1967, no. 7, S. 256–258.
- Taylor Ch. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 601 p.
- Thomas O.C. Interiority and Christian Spirituality, *The Journal of Religion*, 2000, no. 1, pp. 41–60.
- Tolz V. *Russia*. London: Arnold, 2001.
- Uffelman D. *Die russische Kulturosofophie: Logik und Axiologie der Argumentation*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999. 456 S.
- Valliere P. The Modernity of Khomiakov. In: *A.S. Khomiakov: Poet, Philosopher, Theologian*, ed. by V. Tsurikov. Jordanville: Holy Trinity Seminary Press, 2004, pp. 129–144.
- Wittgenstein L. *Filosofiske undersøkelser*, Oms. M.B. Tin. Oslo: Pax, 1997. 267 s.

МАТЕРИАЛЫ НАУЧНЫХ МЕРОПРИЯТИЙ

П.В. Рябов

На родине Михаила Бакунина возрождается традиция вольномыслия (краткий обзор Прямухинских чтений 2001–2018 гг.)

Рябов Петр Владимирович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии. Институт социально-гуманитарного образования Московского педагогического государственного университета. Российская Федерация, 119571, г. Москва, просп. Вернадского, д. 88.

В статье рассказывается о конференциях, которые с 2001 г. проводятся каждое лето в селе Прямухино в Тверской области. Это родина известного анархиста Михаила Бакунина и значимое место в культурной жизни России и мира. Конференции проводятся на принципах самоорганизации, без участия государства. Темы конференций: история анархизма, биография и идеи Бакунина. Доклады, посвященные философским и историческим вопросам, способствуют развитию либертарной традиции мысли в России.

Ключевые слова: анархизм, М.А. Бакунин, свобода, Прямухино, самоорганизация

Существуют такие географические названия в России, которые сразу вызывают узнавание и ассоциативный отклик в любом культурном человеке. Скажешь: «Михайловское», «Коктебель» или «Абрамцево» – и сразу в памяти возникают образы Пушкина, Волошина, великих живописцев. К сожалению, название села Прямухино вряд ли из их числа. Я далеко не уверен, что любой читатель сразу скажет, с чем ассоциируется это географическое название. А между тем для судеб российской и мировой культуры, литературы, истории и философии село Прямухино, расположенное в глубине Тверской области недалеко от Торжка, на берегу речки Осуга, не менее важно и драгоценно.

На протяжении столетия это удивительное место и его владельцы притягивали многих выдающихся людей России. Здесь рождались идеи и выдающиеся произведения, этому месту и его обитателям посвящались знаменитые стихи и пьесы. Николай Станкевич в письме к члену своего философского кружка Я. Неверову категорически заявлял о Прямухино: «Нам надобно ездить туда исправляться...» [Станкевич, 2008, с. 215]. С конца XVIII в. и до революции селом Прямухино владели дворяне Бакунины, из рода которых вышли многие знаменитые люди: от сестры милосердия Екатерины Бакуниной до всемирно известного революционера и мыслителя анархиста Михаила Бакунина. Один перечень наиболее прославленных гостей прямухинской усадьбы занял бы несколько страниц. Среди них и талантливый архитектор Николай Львов (по его проекту, вероятно, была построена местная церковь) и писатель Лажечников, Виссарион Белинский, Василий Боткин, Николай

Станкевич, Иван Тургенев, Николай Ге, Лев Толстой, ключевые фигуры земского либерализма в России (от Унковского до Петрункевича).

А такие понятия, как «прямухинская гармония», «прямухинские романы» и «тургеневские девушки», прямо и непосредственно связаны с этим замечательным местом. Атмосфера природной красоты и гармонии, возвышенных разговоров о Фихте и Гегеле, мечтательной влюбленности и долгих прогулок по парку породили многие яркие явления российской и мировой культуры. (Достаточно вспомнить пьесу Дмитрия Мережковского «Романтики», посвященную атмосфере, царившей в семье Бакуниных, или драматическую трилогию Томаса Стоппарда «Берег Утопии», действие многих сцен которой разворачивается именно в Прямухино, или прелестное стихотворение Ивана Тургенева «Утро туманное», посвященное пылко влюбленной в него Татьяне Бакуниной.)

На рубеже XIX и XX вв. Прямухино было центром земского движения и развития кооперации в Тверской губернии. Но в XX в. усадьба пришла в запустение, парк (насчитывающий полторы тысячи редких растений) зарос, село стало обезлюживаться. Из нескольких тысяч жителей в нем осталось едва три-четыре сотни. Закрылась сельская больница. От помещичьего дома остался один полуразрушенный флигель. И только унылая полустершаяся табличка: «Усадьба Бакуниных. Здесь бывал Белинский. Охраняется государством», – точно в насмешку напоминала о культурном значении этого места.

Однако в перестроечные годы выдающийся историк анархизма [см., например: Пирумова, 1970], профессор Наталья Михайловна Пирумова стала инициатором попыток возрождения культурной жизни в селе Прямухино. С 1989 г. здесь начали регулярно проводить конференции, посвященные Михаилу Бакунину; позднее возник музей рода Бакуниных (сначала – как школьный музей, а потом – как муниципальный). С возрождением анархического движения в нашей стране на волне краха СССР его участники потянулись в Прямухино. В 1995–1996 и 1999–2001 гг. здесь летом проводились Прямухинские вольные артели: десятки юных (и не очень) почитателей и почитательниц Бакунина съезжались из разных городов и пытались своими скромными силами расчищать парк и заросшие илом пруды, работали в разрушающемся флигеле, а по вечерам читали своим товарищам по Вольной Артели лекции по различным гуманитарным наукам и по философии.

А с 2001 г. по настоящее время усилиями нескольких энтузиастов: местных жителей, краеведов, историков, философов, исследователей рода Бакуниных и анархистов в селе Прямухино ежегодно летом в выходные проводятся двухдневные Прямухинские чтения, ставшие важным и успешным социальным экспериментом и немалым событием в культурной жизни. И не только местной. О них я кратко и расскажу в этом обзоре.

Ежегодные Прямухинские чтения организуются неформальным Оргкомитетом: группой из семи-восьми друзей и единомышленников, исключительно по своему почину и своими усилиями – безо всякой помощи со стороны каких-либо бюрократических государственных инстанций, коммерческих или академических структур. Оргкомитет собирается ежемесячно; он готовит очередную конференцию, приглашает участников, договаривается об автобусе от Твери до Прямухино, собирает добровольные взносы (на оплату автобуса и питания), редактирует доклады и ежегодно выпускает и распространяет сборники материалов Чтений. С 2001 г. пока вышло 15 книг, поскольку материалы трех первых конференций (2001–2003) из-за малочисленности их докладчиков были собраны в одном объемном томе. Чтения проходят чаще всего в середине июля (время отпусков и каникул) и продолжаются два дня. Они совмещают широту тем и разнообразие участников с крайне неформальным характером. Участники и гости Чтений живут или в местной школе, или в доме председателя Оргкомитета местного жителя, режиссера и писателя Сергея

Гавриловича Корнилова, или даже в палатках, поставленных во дворе его дома. В течение двух дней (значительная часть которых: утро субботы и вечер воскресенья – уходит на дорогу до Прямухино), наряду с заседаниями – докладами, дискуссиями, кинопоказами и представлением литературы по анархизму – остается время и для экскурсий по прямухинскому парку и музею Бакуниных, а также для общения участников и совместных песен под гитару. Важной отличительной особенностью сборников (наряду с изысканным оформлением и обширными иллюстративными материалами) является то, что, помимо самих докладов, прозвучавших на конференциях, в них публикуются расшифровки записи обсуждения этих докладов, вопросы и реплики участников (зачастую не менее интересные, чем сами доклады), что, по многочисленным отзывам, создает у читателя эффект живого присутствия на чтениях. Таким образом, Прямухинские чтения, проводимые не в столицах, а в тверском селе, не по приказу «сверху», а по инициативе «снизу», всецело на началах самоуправления, личной активности и самоорганизации, служат хорошей иллюстрацией жизненности анархических идеалов Михаила Бакунина – главного героя Чтений.

Кто участвует в Чтениях и какова их проблематика? За почти 20 лет проведения конференций число участников резко выросло. В первые два года все ограничивалось четырьмя-пятью докладами при двух десятках слушателей, но очень скоро достигло предельного числа в 20–25 докладов, тщательно и придирчиво отбираемых Оргкомитетом из числа предлагаемых (максимально возможного, учитывая двухдневность конференции, время, выделяемое на обсуждение, а также то, что значительное время уходит на дорогу до Прямухино и обратно). Сейчас на Чтениях ежегодно собирается 70–80 человек – докладчиков и участников обсуждений. Многие из них приезжают каждый год, но все время появляются и новые. География и состав участников чрезвычайно разнообразны. Преобладают, конечно, жители Москвы, Питера, Твери и Торжка, однако также приезжают и участники из Польши, Франции, Германии, Бразилии, США, Японии, Чехии, Бельгии, Швейцарии, Испании, Сербии, Швеции, Беларуси, Украины, Израиля и из полутора десятков городов России: Тюмени, Барнаула, Иркутска, Иваново, Нижнего Новгорода, Волгограда, Воронежа, Дмитрова, Чебоксар, Саратова, Владивостока, Череповца...

Проблематика конференции: биография и идеи Михаила Бакунина, история рода Бакуниных и усадьбы Прямухино и перспективы возрождения этой усадьбы как культурного центра, история, философия и современное развитие анархической мысли и либертарного движения – привлекает в Прямухино людей совершенно различных сред и возрастов. Историки, писатели, художники, философы, краеведы, представители рода Бакуниных, анархисты и исследователи анархизма, пожилые почтенные профессора и энергичные юные социальные активисты и представители молодежных субкультур встречаются на общей гостеприимной площадке Чтений и с интересом и пользой совместно и плодотворно обсуждают волнующие их вопросы. В этом отношении (как и в многолетней длительности проведения и в либертарных способах организации) опыт Чтений уникален. За 18 лет на Прямухинских чтениях были сделаны (и потом опубликованы в сборниках) более 310 докладов на разнообразные исторические, историографические, философские, социологические, культурологические и политологические темы, представлено почти 100 новых книг об анархизме и М.А. Бакунине (к большинству из которых причастны участники Чтений).

За годы проведения Чтений сложились многие полезные традиции. Доклады (с вопросами и обсуждениями) чередуются с кинопоказами, представлением новой литературы об анархизме, дискуссиями. Так, вся конференция 2011 г. прошла в формате огромного Круглого стола: сначала следовали короткие установочные

доклады, после чего все присутствующие по кругу высказывались по предложенным к обсуждению темам. Как правило, Оргкомитетом заранее обозначается главная тема очередной конференции (нередко приуроченная к важным юбилейным датам). Доклады на эту тему имеют приоритет и произносятся в первый день Чтений, а прочие выступления на традиционную для Прямухино тематику делаются потом, в конце или даже просто публикуются в разделах приложений к сборникам (если их не успевают представить во время конференции).

Для того чтобы читатель этого обзора мог составить хотя бы самое общее представление о проблематике Чтений, перечислю основные темы Прямухинских чтений, начиная с 2005 г., когда впервые возникла традиция делать какую-либо из них приоритетной.

2005 г.: «Анархия, государство и революция».

2006 г.: «А. Герцен, М. Бакунин и И. Тургенев в истории русской общественной мысли».

2007 г.: «Современный российский анархизм: историография и судьбы». (Конференция посвящена памяти выдающегося историка анархизма Н.М. Пирумовой и первого анархиста новой, позднесоветской генерации, публициста и активиста И.Ю. Подшивалова из Иркутска.)

2008 г.: «Будущее человечества: государство или анархия? Выживет ли человечество, если развитие цивилизации будет происходить так, как шло до сих пор?»

2009 г.: «Самоорганизация и самоуправление населения в России: исторический опыт и современные проблемы». (Эта конференция была также отчасти посвящена памяти адвоката Станислава Маркелова и журналистки-анархистки Анастасии Бабуровой, многократно участвовавших в Прямухинских чтениях и застреленных в Москве в январе 2009 г.)

2010 г.: «Анархизм и мировая культура».

2011 г.: «Анархисты “против” анархии и анархизма» (конференция прошла в форме общей дискуссии, но, к сожалению, значительная часть ее диктофонной записи не сохранилась и в сборнике вышла лишь малая часть материалов в виде небольшой стостраничной брошюры).

2012 г.: «Анархизм: от теории к движению, от движения к обществу».

2013 г.: «Четверть века современного российского анархизма».

2014 г.: «Человек из трех столетий (к двухсотлетию Михаила Бакунина)». (Эта конференция проводилась на двух языках (русском и английском), была наиболее грандиозной и масштабной; она была посвящена исключительно фигуре Михаила Бакунина и, в частности, помимо россиян, собрала участников и докладчиков из Италии, Бразилии, Японии, США, Польши, Франции, Болгарии, Сербии и Германии.)

В 2015 г. в первый день Чтений прошел Круглый стол, посвященный вопросам сохранения и развития усадьбы Прямухино; второй день был отдан различным аспектам истории и философии анархизма.

2016 г.: «80 лет Великой Испанской Революции: память, люди, уроки». (Конференция также была отчасти посвящена памяти талантливого московского анархиста, писателя и художника Николая Муравина и была приурочена к двадцатилетию со дня его гибели.)

2017 г.: «Великая Российская Революция 1917–1921 годов: либертарный взгляд».

2018 г.: «Революция и Культура» (сборник материалов еще не опубликован). (Чтения посвящены, в частности, пятидесятилетию Революции 1968 года и юбилею известного писателя-анархиста Михаила Осоргина.)

Среди выступавших за эти годы на Прямухинских чтениях: крупнейший в мире современный биограф Михаила Бакунина, издавший два огромных тома его биографии и работающий над третьим, философ из Польши Антони Камински,

популярный писатель и автор прекрасных книг о Несторе Махно и революционном повстанчестве Василий Голованов, известные общественные деятели Сергей Юшенков, Павел Кудюкин и Станислав Маркелов, замечательные историки, московские профессора, ведущие в России и мире исследователи анархо-синдикализма, Великой Испанской Революции и Великой Российской Революции Вадим Дамье, Александр Шубин и Ярослав Леонтьев, тверской краевед, автор многих фундаментальных книг о роде Бакуниных, а также биографии А.П. Керн, вышедшей в серии ЖЗЛ, Владимир Сысоев, правнук известного анархокооператора, друга Кропоткина, А.М. Атабекяна и собиратель писем Кропоткина Андрей Бирюков, крупнейшая в России исследовательница толстовского движения и пацифистского движения в СССР историк Ирина Гордеева. Этот перечень имен далеко не полон, но все же и он дает какое-то представление о составе и круге участников Чтений.

При явном преобладании исторической и отчасти политологической и культурологической проблематики на Прямухинских чтениях значительное место на них уделяется и философским проблемам теории и истории анархизма и попыткам либертарного осмысления современного общества. Назову лишь некоторые имена и доклады по этой тематике. Питерский философ Мария Рахманинова в нескольких докладах интересно размышляет об «утопии как горизонте этического и условия политического» (реабилитируя понятие утопии как ценное и плодотворное) и о перспективах появления «революционного субъекта после постмодерна». Михаил Мартынов из Чебоксар в ряде докладов анализирует связь языковых анархических практик с русским художественным авангардом и другие важные, но неочевидные философские аспекты языка анархизма. Тверской профессор Вячеслав Войцехович в нескольких выступлениях исследовал близость анархической мысли и столь ныне популярной синергетической парадигмы междисциплинарных исследований. Москвичи Алексей Бородин и Святослав Сидоров в своих интересных докладах раскрыли анархический потенциал философии Мишеля Фуко. Автор этого обзора (а также член Оргкомитета Чтений и их постоянный участник) в своих выступлениях, в частности, подробно продемонстрировал актуальность и оригинальность философского наследия Михаила Бакунина и его отголоски у различных мыслителей XX в. (от Анри Бергсона и Пола Фейерабенда до Альбера Камю и Франкфуртской школы), а также многократно обращался к исследованию полузабытого наследия выдающегося анархического мыслителя первой трети XX века Алексея Алексеевича Борового...

Разумеется, в рамках небольшой обзорной статьи невозможно даже просто перечислить, а тем более подробно охарактеризовать и осмыслить те сотни докладов – очень часто весьма содержательных, неординарных и новаторских, которые были сделаны за 18 лет на Прямухинских чтениях. Можно лишь указать на эти Чтения как на важный, живой, ценный, творческий и уже обросший за почти 20 лет традициями опыт коллективного осмысления, изучения и развития либертарной мысли в России. Чтения давно стали не только интересным социально-культурным экспериментом, но и полем для конструктивного диалога академической исторической и философской мысли с современными продолжателями дела великого вольнодумца Михаила Александровича Бакунина.

Список литературы

- Пирумова, 1970 – *Пирумова Н.М.* Бакунин. М.: Молодая гвардия, 1970. 400 с.
Станкевич, 2008 – *Станкевич Н.В.* Избранное / Вступ. ст. и примеч. Б.Т. Удодова. Воронеж: Центр духовн. возрождения Чернозём. края, 2008. 304 с.

**The Tradition of Free Thought is Reviving
in the Birthplace of Mikhail Bakunin
(a Brief Outline of the Pryamukhino Readings 2001–2018)**

Pyotr V. Ryabov

Institute of Social and Humanitarian Sciences of Moscow State University of Education. 88 Vernadskogo str., 119571, Moscow, Russian Federation.

The article presents the conference that is held every summer since 2001 in the village of Pryamukhino, the Tver Region. Being the birthplace of Mikhail Bakunin this village is remarkable for Russian and world culture. The conference is organized on principles of self-organization, without participation of the state. The main topics of the conference are history of anarchism as well as Bakunin's biography and ideas. Being made on a wide range of philosophical and historical problems, presentations fuel the development of libertarian thought in Russia.

Keywords: anarchism, Mikhail Bakunin, liberty, Pryamukhino, self-organization

References

- Pirumova N.M. *Bakunin*. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 1970. 400 p.
Stankevich N.V. *Izbrannoe* [Selected Works], preface and comments by B.T. Udodov. Voronezh: Tsentr dukhovnogo vrozhdeniya Chernozemnogo kraja, 2008. 304 p.

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

О.И. Кусенко

Кант и русская философия. Итальянский взгляд*

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

Рецензируемая книга итальянской исследовательницы Веры Поцци, посвященная истории рецепции философии Канта представителями русской духовно-академической мысли XIX столетия, продолжает историко-философский курс критического пересмотра тезиса о несовместимости Канта и русской религиозной мысли. Монография Веры Поцци оценивается автором рецензии как новаторская, поскольку в ней впервые дан подробный анализ текста “*Institutiones Metaphysicae*” (Основы метафизики) И.Я. Ветринского и на примере двух case study («случай И.Я. Ветринского» и «случай П.Д. Юркевича») раскрыт целый комплекс реакций духовно-академической среды на «коперниканскую революцию» философа из Кёнигсберга.

Ключевые слова: И. Кант, русская философия, духовно-академическая философия, русское кантианство, И.Я. Ветринский, П.Д. Юркевич, итальянская историография, зарубежные исследования русской философии, В. Поцци

У читателей, знакомых с творчеством наиболее известных представителей русского религиозного ренессанса конца XIX – начала XX в. (Соловьев, Федоров, Флоренский, Франк, Иванов), часто формируется если не прямое отторжение, то весьма подозрительное отношение к Канту. На читателя православного и вовсе нападет страх после следующих строк о Павла Флоренского в «Философии культа»: «Нет системы более уклончиво-скользящей, более “лицемерной”, по апостолу Иакову, более “лукавой”, по слову Спасителя, нежели философия Канта: всякое положение ее, всякий термин ее, всякий ход мысли есть: ни да, ни нет... Кантовская система есть воистину система гениальная – гениальнейшее, что было, есть и будет... по части лукавства. Кант – великий лукавец» [Флоренский, 2004, с. 103]. А совершенный конец так и не начатому критическому знакомству с немецким мыслителем может положить пронзительный приговор Фёдорова: «Столь долго ожидаемый христианством Страшный суд наконец наступил! Явился неумолимый лжесудья

* Рецензия на книгу: *Pozzi V. Kant e l’Ortodossia Russa. Accademie ecclesiastiche e filosofia in Russia tra XVIII e XIX secolo.* FUP – Collana “Premio Istituto Sangalli per la Storia Religiosa”. Firenze: FUP, 2017. 218 p.

в лице кёнигсбергского профессора Канта...» [Фёдоров, 1982, с. 483]. Разумеется, после выдающихся историко-философских работ З.А. Каменского, А.И. Абрамова, А.Н. Круглова открылся совершенно новый ракурс в теме взаимоотношений Канта и русской философской культуры, началось серьезное исследование иной линии рецепции кёнигсбергского философа. К этой линии принадлежат знаменитые ученые и представители русской религиозной философии, профессора духовных академий и светских университетов, которые вдумчиво исследовали Канта, не позволяя себе критических выпадов без того, чтобы предварительно не проанализировать корпус работ философа.

Новая книга итальянской исследовательницы Веры Поцци «Кант и русское православие. Духовные академии и философия в России конца XVIII – начала XIX вв.», основанная на глубоком знании отечественной и зарубежной научной литературы по теме, продолжает историко-философский курс критического пересмотра тезиса о несовместимости Канта и русской религиозной мысли. Настоящая монография является переработанной и дополненной кандидатской диссертацией Поцци, защищенной в 2015 г. в Миланском государственном университете под названием «Роль духовных академий в распространении кантианства в Российской империи. И.Я. Ветринский и П.Д. Юркевич». Работа была удостоена престижной премии Института Сангалли во Флоренции и увидела свет на итальянском языке в монографическом варианте в 2017 г.

Во введении к работе автор пишет: «Исследования русского кантианства, появившиеся в первое постсоветское десятилетие, характеризуются двумя аспектами: во-первых, повышенным вниманием к рецепции Канта представителями “русской религиозной философии” (1880–1930 гг.); во-вторых, идеей о том, что философия Канта и русская мысль (отождествляемая *tout court* с “русской религиозной философией”) были несовместимы. Подобный подход становится понятным, если принять во внимание исторический контекст, в котором он появился: распад Советского Союза открыл доступ к великому числу ранее недоступных источников, большинство из которых принадлежало именно к периоду “русской религиозной философии”» [Pozzi, 2017, p. 17]. По мнению исследовательницы, настало время не только пересмотра реакции русской мысли на философию Канта, но и расширения хронологических границ понятия «русская религиозная философия» с обязательным включением в нее малоизученной на Западе духовно-академической мысли – периода, предшествовавшего формированию «русского религиозно-философского Ренессанса». Отметим, что русская духовно-академическая философия практически неизвестна за рубежом (а история рецепции Канта в России – сюжет и вовсе сокрытый). Таким образом, работа Поцци играет важную первопроходческую роль: рассказывает западному читателю о феномене русских духовных академий, об основных представителях и их философских работах. При этом акцент на взаимодействии православной мысли с западной философской традицией (кантианством) позволяет как российскому, так и зарубежному читателю раскрыть новые грани диалога двух культур.

Прежде чем перейти к насыщенному (как в тематическом, так и теоретическом плане) содержанию самой работы, хотелось бы представить некоторые важные штрихи к интеллектуальному портрету автора. Вера Поцци – итальянский историк философии, выпускница философского факультета Миланского университета, славящегося своими традициями классического образования. В этом университете автор блестяще освоила историю зарубежной философии, в частности мысль Канта, посещая семинар проф. Гвидо Канзиани (Guido Canziani). Разумеется, глубокое знание философии кёнигсбергского мыслителя и ее европейской рецепции явилось одной из основ успеха в работе над «русским Кантом». Другой прочной основой, предопределившей как избранную тематику, так и глубину проведенного исследования, явился подлинный интерес к русской религиозной мысли XIX – XX вв. Во время

учебы в университете исследовательница сотрудничала с итальянским научным центром «Христианская Россия»¹, где она не только имела возможность проникнуть в основы православного учения и открыть для себя работы русских мыслителей XIX – XX вв., но также познакомиться с современными русскими философами и деятелями культуры. Еще будучи магистрантом, Поцци стажировалась в Москве, изучая раннюю рецепцию Данте в России. В процессе написания кандидатской диссертации она неоднократно приезжала в длительные научные командировки в Москву для работы с необходимыми источниками и консультаций с ведущими отечественными специалистами по изучаемой теме. Надо отметить, что исследовательница виртуозно владеет русским, новоевропейскими языками, латынью. Суммируя эти далеко не все научные достоинства автора, надо сказать, что настоящая монография подготовлена специалистом, обладающим серьезным инструментом для глубокой аналитической работы, солидным знанием философской науки, истории русской философии XIX – XX вв. и, что немаловажно, историко-культурного контекста исследуемой эпохи.

Исследование Поцци в первую очередь связано с масштабной работой, проделанной Алексеем Николаевичем Кругловым, который за последние 15 лет своей научной деятельности представил в новом свете рецепцию Канта в России. Автор так и пишет, что книга Круглова «Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX веков»² была необходимой отправной точкой для ее собственного исследования, и выражает благодарность русскому ученому за помощь и ценные советы в процессе работы над темой. Именно Круглов посоветовал итальянскому автору обратить внимание на латинский учебник И.Я. Ветринского по метафизике – источник совершенно неисследованный как в отечественной, так и зарубежной научной литературе.

Расскажем о самом тексте, его структуре, основных идеях и выводах. Книга, в которой анализируется восприятие философии Иммануила Канта в конце XVIII – начале XIX в. в церковных академиях Санкт-Петербурга и Киева, состоит из трех глав и обширного приложения. В центре исследования – два философа и учителя – Иродион Яковлевич Ветринский (1787–1849) и Памфил Данилович Юркевич (1826–1874), им посвящены вторая и третья главы. Эти главы представляют собой два case-study, призванные проанализировать рецепцию Канта представителями разных духовных академий в различные исторические периоды. Обрамляют эти две центральные главы общая панорама генезиса и формирования духовно-академической философии (содержащаяся в первой главе под названием «Философия в духовных академиях в конце XVIII – начале XIX вв.» и опирающаяся на исследования А.И. Абрамова) и подробная история русского кантоведения, устанавливающая связь между неприятием Канта дореволюционной русской религиозной философией, его рецепцией в Советском Союзе и решительной переоценкой отношения русской философии к немецкому мыслителю начиная с 1990-х гг. (этот текст вынесен в приложение к работе). Каждая глава может быть прочитана как самостоятельное исследование (пример тому – двухчастная статья, опубликованная на русском языке и представляющая основные положения второй главы настоящего монографического труда, посвященной анализу текста И.Я. Ветринского³), однако, именно соединенные в единое целое и дополненные контекстом развития духовно-академической

¹ Центр «Христианская Россия» (Russia Cristiana), расположенный в г. Сериате (Бергамо), был основан в 1957 г. итальянскими католическими священниками, теологами и деятелями культуры Романо Скальфи (Romano Scalfi), Пьетро Модесто (Pietro Modesto) и Адольфо Аснаги (Adolfo Asnaghi). Задачей центра является ознакомление Запада с русской духовностью и культурной традицией (в том числе философской).

² Монография А.Н. Круглова [Круглов, 2009] стала первым в научной литературе обобщающим исследованием рецепции философии Канта в России.

³ См. [Поцци, 2018a] и [Поцци, 2018b].

философии и отечественного кантоведения «случай Ветринского» и «случай Юркевича» убедительно демонстрируют историографическую сложность, которая характеризует феномен русской рецепции Канта.

Подробный анализ двух текстов – “*Institutiones Metaphysicae*” (Основы метафизики) Ветринского и «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» Юркевича, – проведенный итальянской исследовательницей, раскрывает целый комплекс реакций духовно-академической среды на «коперниканскую революцию» философа из Кёнигсберга: от интереса и стремления к продуктивной ассимиляции до конкретного теоретического сопротивления. Автор подчеркивает, что, несмотря на принадлежность рассматриваемых авторов к линии духовно-академической философии, они совершенно по-разному интерпретируют философию Канта исходя из собственных мировоззренческих ориентаций и установок. По поводу Ветринского Поцци замечает, что профессор «аккуратно гибридизировал» Канта и «пытался управлять умеренной ассимиляцией, которая позволяет извлекать пользу из обучения кантианской философии и интеграции определенных ее элементов в традиционную метафизическую перспективу» [Pozzi, 2017, p. 104]. Творчеством Юркевича высвечиваются иные черты духовно-академической философии. Согласно автору, он «предлагает оригинальный синтез идей Платона и кантовской философии, пребывая в русле традиции, сочетающей элементы патристики и христианского платонизма. Верность этой традиции побуждает Юркевича устроить своеобразную “очную ставку” между ней и кантовской мыслью» [ibid., p. 135–136]. Философские усилия Ветринского и Юркевича по рецепции Канта показывают, по мнению автора, что традиция русской религиозной мысли вовсе не была однозначно «иррациональной» в противоположность «рационализму» кантианской философии и что она оказалась вполне самостоятельной и способной в конкретных случаях противостоять системе немецкого философа, защищая и отстаивая, как любая философская идентичность, право на использование собственных категорий, а кроме этого, смогла гибридизировать (т. е., как в случае Ветринского, создавать собственный эклектичный труд, заимствуя у Канта элементы учения) и модифицировать идеи рецепируемой философской системы, ассимилируя ее.

Своим исследованием Поцци смогла убедительно продемонстрировать, что отторжение от кантовской философии и борьба с ней – это только один аспект русской рецепции Канта, с которым контрастирует конструктивный прием немецкого философа в среде русских духовных академий и тенденция к активному усвоению его идей, к «включению» кантовской философии в поле русской мысли. Прделанная работа показывает, что между философами духовных академий и кантианством существовал эффективный диалог: и Ветринский, и Юркевич имеют свою собственную позицию, и при их встрече с философией Канта создаются диалогические отношения между двумя культурными и философскими мирами. Исследованием Поцци, в сущности, снимается одна из влиятельных на Западе трактовок русской философии как «анаморфозы западной философской традиции»⁴ и открывается компаративная перспектива изучения русского и западного варианта рецепций философии Канта. Несколько страниц книги уделено сравнению русского и итальянского варианта встречи с философией кёнигсбергского мыслителя и сделан вывод о том, что, во-первых, русские и итальянские мыслители прошли сходные стадии в критическом восприятии его идей и, во-вторых, процесс рецепции Канта русской мыслью шел синхронно с общеевропейским.

⁴ Подобная концепция была выдвинута итальянской исследовательницей К. Кантелли [Cantelli, 2010]. Ее тезис состоит в том, что философия в России строит свою оригинальность на дистанцировании себя от западной мысли, на ее критике, т. е. западная философия постоянно заимствуется, затем в ходе рецепции искажается и критикуется с последующим отторжением от нее как от чего-то опасного и губительного.

Исследование В. Поцци потребовало колоссальной работы, и уважение к проделанному труду побуждает сформулировать несколько критических пожеланий. Прежде всего, было бы полезно включить в книгу параграф, где были бы раскрыты аспекты кантовской мысли, родственные христианскому мировоззрению (тем более что книга носит название «Кант и русское православие»). Другое пожелание касается включения раздела аннотированной библиографии. Книга написана с привлечением обширного научного материала, и читателю (особенно специалисту по близкой теме) было бы очень полезно познакомиться с аннотированным списком наиболее важных репрезентативных трудов, на которые опирался исследователь.

Рецензируемая книга определенно займет свое место среди классических работ итальянских историков русской мысли⁵. А живой интерес к философии русских духовных академий и к восстановлению реальной истории рецепции Канта в России, проявленный итальянской исследовательницей, надеемся, не только откроет новую линию зарубежных трудов, посвященных этой теме, но и вдохновит российских читателей на познание самих себя, собственной культуры и философской традиции. Разумеется, перевод на русский язык подобных высокопрофессиональных работ иностранных коллег был бы очень желателен, как и в целом диалог с зарубежными историками русской мысли.

Список литературы

- Круглов, 2009 – Круглов А.Н. Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX веков. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2009. 586 с.
- Кусенко, 2018 – Кусенко О.И. Историко-философские исследования русской мысли в Италии (XX–XXI вв.). М.: ИФ РАН, 2018. 210 с.
- Поцци, 2018а – Поцци В. “Institutiones Metaphysicae” И.Я. Ветринского и Санкт-Петербургская Духовная Академия (Часть I) // История философии. 2018. Т. 23. № 1. С. 56–66.
- Поцци, 2018б – Поцци В. Проблемы онтологии и критика кантовского формализма в “Institutiones Metaphysicae” И.Я. Ветринского (Часть II) // История философии. 2018. Т. 23. № 2. С. 56–67.
- Федоров, 1982 – Федоров Н.Ф. Соч. М.: Мысль, 1982. 709 с.
- Флоренский, 2004 – Флоренский П.А. Философия культа. (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. 686 с.
- Cantelli, 2010 – Cantelli C. La filosofia russa: anamorfofi della filosofia occidentale // Giornale di Bordo di Storia, Letteratura ed Arte. 2010. No. 8. P. 22–45.
- Pozzi, 2017 – Pozzi V. Kant e l’Ortodossia Russa. Accademie ecclesiastiche e filosofia in Russia tra XVIII e XIX secolo. Firenze: FUP, 2017. 218 p.

Kant and Russian Philosophy. Italian Perspective

Olga I. Kusenko

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

The review presents the recently published monograph of Italian scholar Vera Pozzi “Kant and Russian Orthodoxy. Spiritual Academies and philosophy in Russia between 18th and 19th centuries”. The book is dedicated to a detailed reconstruction of the reception of Kant and his philosophy in Russian spiritual academies based on two case studies (“the case of I. Vetrinskii” and “the case of P. Yurkevich”). Pozzi examines various philosophical responses of Russian thinkers to

⁵ Подробнее об итальянских историках русской мысли см. нашу книгу о традиции итальянских историко-философских исследований [Кусенко, 2018].

Kant's Copernican revolution and for the first time in scientific literature provides a deep analysis of the latin text of Vetrinskii "Institutiones Metaphysicae". Overall, the monograph disproves the prevalent notion of the incompatibility of Kant and Russian religious thought and shows that the attitude toward Kantian philosophy within Russian Orthodox thought was more balanced and favorable than is generally believed.

Keywords: I. Kant, Russian philosophy, Philosophizing at Russian Theological Academies, Russian Kantianism, I. Ya. Vetrinskii, P.D. Yurkevich, Italian historiography, Russian studies, Russian philosophy abroad, V. Pozzi

References

Cantelli C. La filosofia russa: anamorfofi della filosofia occidentale, *Giornale di Bordo di Storia, Letteratura ed Arte*, 2010, no. 8, pp. 22–45.

Fedorov N. F. *Sochineniya* [Collected Works]. Moscow: Mysl' Publ., 1982. 709 p. (In Russian)

Florenskii P. A. *Filosofiya kul'ta. (Opyt pravoslavnoi antropoditsej)* [Philosophy of Cult (An Essay in Orthodox Antropodicy)]. Moscow: Mysl' Publ., 2004. 686 p. (In Russian)

Kruglov A.N. *Filosofiya Kanta v Rossii v kontse XVIII – pervoi polovine XIX vekov* [Kant's Philosophy in Russia Between the End of the 18th and First Half of the 19th century]. Moscow: Kanon⁺, ROOI "Reabilitatsiya" Publ., 2009. 568 p. (In Russian)

Kusenko O.I. *Istoriko-filosofskie issledovaniya russkoj mysli v Italii (XX–XXI vv.)* [Italian Studies in Russian Thought in the 20th–21st Centuries]. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences Publ., 2018. 209 p. (In Russian)

Pozzi V. *Kant e l'Ortodossia Russa. Accademie ecclesiastiche e filosofia in Russia tra XVIII e XIX secolo*. Firenze: FUP, 2017. 218 p.

Pozzi V. "Institutiones Metaphysicae" I.Ya. Vetrinskogo i Sankt-Peterburgskaya Dukhovnaya Akademiya (Chast' I) [Irodion Vetrinskii's "Institutiones Metaphysicae" and the St. Petersburg Theological Academy (Part I)], *Istoriya filosofii* [History of Philosophy], 2018, T. 23, no. 1, pp. 56–66. (In Russian)

Pozzi V. Problemy ontologii i kritika kantovskogo formalizma v "Institutiones Metaphysicae" I.Ya. Vetrinskogo (Chast' II) [Problems of Ontology and Criticism of the Kantian Formalism in Irodion Vetrinskii's "Institutiones Metaphysicae" (Part II)], *Istoriya filosofii* [History of Philosophy], 2018, T. 23, no. 2, pp. 56–67. (In Russian)

Информация для авторов

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

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

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

Объем статьи – от 0,7 до 1 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация. Превышение объема может служить основанием для отказа в публикации.

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

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

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

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

1) сведения об авторе(ах):

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

2) название статьи;

3) аннотация (от 200 до 400 слов);

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

5) список литературы.

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

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

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

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

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

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

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

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

Подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и пр. содержатся в «Требованиях к рукописям статей» на сайте журнала по адресу: http://iph.ras.ru/hp_manuscript.htm.

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

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

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

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

Научно-теоретический журнал

История философии / History of Philosophy
2019. Том 24. Номер 1

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

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61225 от 03 апреля 2015 г.

Главный редактор: *И.И. Блауберг*

Зам. главного редактора: *П.А. Гаджикурбанова*

Научные редакторы: *А.М. Гагинский, А.Э. Савин*

Редактор: *А.А. Чикин*

Зав. редакцией: *Н.А. Татаренко*

Художник: *С.Ю. Растегина*

Технический редактор: *Е.А. Морозова*

Корректор: *И.А. Мальцева*

Подписано в печать с оригинал-макета 15.04.19.

Формат 70x108 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Liberation Serif.
Усл. печ. л. 13,3. Уч.-изд. л. 12,29. Тираж 1 000 экз. Заказ № 07.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Свободная цена

Информацию о журнале «История философии» см. на сайте: <http://iph.ras.ru/hp.htm>